



ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ ТВОРЕНИЙ  
СВЯТЫХ ОTCОВ ЦЕРКВИ  
И ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ  
В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

Святитель  
АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ  
Творения

Том первый





ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ ТВОРЕНИЙ  
СВЯТЫХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ  
И ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ  
В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

---

Том 8





Святитель  
АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ

Архиепископ Александрийский



ТВОРЕНИЯ

В трех томах

СИБИРСКАЯ БЛАГОЗВОННИЦА

Москва 2015



По благословению  
Святейшего Патриарха Московского  
и всея Руси  
АЛЕКСИЯ II  
серия выходит с 2007 года

РЕКОМЕНДОВАНО К ПУБЛИКАЦИИ ИЗДАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ  
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ  
ИС Р15-531-3501



---

Святитель  
АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ

Архиепископ Александрийский

ТВОРЕНИЯ

---

Том первый

ТВОРЕНИЯ  
АПОЛОГЕТИЧЕСКИЕ  
ДОГМАТИКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ  
ИСТОРИКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ



СИБИРСКАЯ БЛАГОЗВОННИЦА

Москва 2015

УДК 281.9  
ББК 86.372  
А 94 + 63.3-8

Под общей редакцией  
Митрополита Омского и Таврического  
ВЛАДИМИРА

Руководитель проекта  
Профессор, доктор церковной истории А. И. СИДОРОВ

**А 94 Святитель Афанасий Великий, Архиепископ Александрийский**

Творения: В 3 т. Том 1: Творения апологетические, догматико-полемические и историко-полемические. Прил.: Иером. Кирилл (Лопатин). Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице. — М.: Сибирская Благовонница, 2015. — 864 с. — (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 8).

ISBN 978-5-906793-32-4 (т. 8)

ISBN 978-5-906793-12-6

Восьмой том серии «Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе» посвящен богословскому и полемическому наследию святителя Афанасия Великого, архиепископа Александрийского (297–373). Данный том содержит *Творения апологетические, догматико-полемические и историко-полемические*.

Открывает настоящее издание предисловие митрополита Омского и Таврического Владимира, а также статья проф. МДА А.И. Сидорова и П.К. Доброцветова о жизни, деятельности и учении свт. Афанасия. В приложении помещена работа иеромонаха Кирилла (Лопатина) «Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице (Сравнительно с учением о том же предмете в первые три века)».

Тексты трудов свт. Афанасия Великого снабжены богословскими, церковно-историческими и текстологическими комментариями. В конце книги помещен указатель цитат из Священного Писания, а также именной, географический и предметный указатели. Редакция надеется, что это издание привлечет внимание преподавателей и студентов духовных учебных заведений и просто вдумчивого православного читателя, неравнодушного к святоотеческому наследию и его неотъемлемой составляющей — творениям свт. Афанасия Великого.

УДК 281.9  
ББК 86.372

ISBN 978-5-906793-32-4 (т. 8)  
ISBN 978-5-906793-12-6

© Составление, оформление, Сибирская Благовонница, 2015

---

---

ПРЕДИСЛОВИЕ  
К ПЕРВОМУ ТОМУ ТВОРЕНИЙ  
СВЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ ВЕЛИКОГО

Внимание читателей серии «Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе» (сокращенно — ПСТСО) предлагается первый том Творений святителя Афанасия Великого, архиепископа Александрийского (восьмой том серии), содержащий в себе *Творения апологетические, догматико-полемические и историко-полемические*.

Свт. Григорий Богослов в своем «Похвальном слове св. Афанасию» провозглашал: «Хваля Афанасия, буду хвалить добродетель, ибо одно и то же — наименовать Афанасия и восхвалить добродетель, потому что все добродетели в совокупности он в себе имел или, справедливее сказать, имеет, так как перед Богом живы все, жившие по Богу, хотя и преселились они отселе; почему Бог и называется Богом Авраамовым, Исааковым и Иаковлевым, как Бог *не мертвых, но живых* (Мф. 22:32)»<sup>1</sup>; преподобный же Косьма говорил так: «Если встретится тебе слово святого Афанасия и не будешь иметь, на чем его записать, запиши его на своей одежде»<sup>2</sup>.

«Столп был еси Православия, Божественными догматы подтверждающая Церковь, священноначальниче Афанасие, Отцу бо Сына Единосущна проповедава, посрамил еси Ария. Отче преподобне, Христа Бога моли даровати нам велию милость», — возносит хвалу в тропаре свт. Афанасию Церковь за его деятельность и подвиги.

И действительно, среди различных заслуг свт. Афанасия, помимо личной добродетели, на которую указал св. Григорий Богослов, Церковь выделяет две (они-то и отражены в тексте вышеприведенного

---

<sup>1</sup> Свт. Григорий Богослов. Слово 21. Похвальное Афанасию Великому, архиепископу Александрийскому, 1.

<sup>2</sup> Блж. Иоанн Мосх. Луг духовный, 40.

тропаря): во-первых, свт. Афанасий выразил православный догмат о Святой Троице, и более четко, нежели его православные предшественники, и во-вторых, он упорно и в течение многих лет защищал этот догмат от его противников — ариан, которых было немало как среди представителей церковной иерархии, так и среди государственных лиц, вплоть до высших — императоров. «Выступление Ария взволновало всю Церковь. Наиболее достойного противника и обличителя Арий встретил в лице Афанасия — восточного святого отца Церкви»<sup>1</sup>. Эта защита принесла епископу Александрийскому множество скорбей и опасностей, но во всех испытаниях святитель показал себя человеком великой веры, подвижником, замечательным богословом, стойким борцом за правую веру, мудрым администратором и тонким церковным дипломатом. Как писал известный отечественный церковный ученый, «свт. Афанасий — великий отец Церкви, неустанный защитник православного исповедания веры, признанный “отцом Православия”... проницательный, непреклонный, воодушевленный вождь православных. Он был одной из тех сильных натур, которые не ищут борьбы, но никогда и не уклоняются от нее. Он ясно проникал в тенденции своих противников и понимал, за что он страдал, и этим побеждал»<sup>2</sup>. А прот. Иоанн Мейендорф говорил, «что святитель Афанасий был чрезвычайно привлекательным человеком, мужественным и неутомимым, настоящим христианским героем»<sup>3</sup>. Таким запечатлела Церковь этого святого в своих похвалах.

Биографические сведения о св. Афанасии из внешних источников не очень многочисленны<sup>4</sup>. Однако в его подчас отвлеченном богословии можно увидеть черты личности автора. Сами произведения, написанные в разные годы, отражают становление свт. Афанасия и как человека, и как святого. И хотя в наибольшей степени личность автора отражена в посланиях (которых достаточно много у св. Афанасия, и они войдут во второй том его творений в нашем издании), тем не менее важные черты ее отразились и в произведениях, представленных в данном томе (в особенности в творениях историко-полемических).

И. Кастен, оценивая литературное творчество свт. Афанасия, пишет: «Удивительно, что, несмотря на все лишения и изгнания, а также бурную практическую деятельность, свт. Афанасий нашел время для написания большого числа литературных произведений. При этом большая часть его творений непосредственно связана с защитой им Никейской веры... Свт. Афанасий не являет собой кабинетного ученого, но его знание Писания, мастерство дискуссии и глубина

<sup>1</sup> Скурат К. Е. Труды по патрологии (I–V века). Яхрома, 2006. С. 302.

<sup>2</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. М., 2004. С. 571.

<sup>3</sup> Иоанн Мейендорф, прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2003. С. 151.

<sup>4</sup> См.: Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 571.



суждений неизменно вызывали восхищение у всех последующих поколений»<sup>1</sup>. По справедливому замечанию К.Е. Скурата, «правда, святой Афанасий не был богословом-систематиком, среди его творений нет ни одного, в котором он дал бы обобщающий синтез своих богословских идей, порядок и последовательность их изложения определяются в первую очередь потребностями его полемики против арианства. Творения его являются замечательным памятником этой самоотверженной борьбы против лжеучения Ария»<sup>2</sup>.

Данный том включает следующие творения свт. Афанасия.

В первый раздел входят *Творения апологетические*. В числе *Творений апологетических* — «Слово против язычников» и «Слово о Вочеловечении Бога Слова и явлении Его нам в теле» (чаще известное как «Слово о Воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти») (с. 53–155). Первое Слово представляет собой классическую апологию в духе раннехристианских апологетов II–III веков, таких как св. Иустин Философ, свт. Феофил Антиохийский, Афинагор Афинский, Климент Александрийский и др. По сути эти Слова — два полноценных и законченных трактата, но в рукописях они находятся нередко вместе, как две части одного произведения, да и по замыслу данные сочинения дополняют друг друга, поэтому их можно рассматривать как своего рода богословский «диптих». Различие лишь в степени «громкости» звучащих тем: в первом произведении отчетливее звучит тема ложности язычества как в целом, так и в его частных моментах, а во втором — тема истинности христианства и защиты христианства от нападков со стороны еретиков, язычников и иудеев. Отметим признаки молодой порывистости и максимализма здесь у свт. Афанасия. Исследователи сходятся во мнении, что эти два сочинения — самые ранние и были созданы около 318 года<sup>3</sup>, когда святому было немногим более 20–25 лет и он еще не был епископом, то есть до начала арианских споров; следов полемики с арианами здесь нет. Творения же, написанные в период этих споров, несут печать напряженной борьбы с еретиками. Чисто стилистические недостатки, например нередкие повторы и порой некоторая логическая непоследовательность, «прерывистость» в изложении весьма сложного учения, искупаются выразительностью языка и бессмертными богословскими идеями, которые рождает богопросвещенный ум молодого подвижника

<sup>1</sup> *Quasten J. Patrology. Christian Classics, Inc. Westminster. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Maryland, 1986. P. 22–23.*

<sup>2</sup> *Скурат К. Е. Учение о спасении свт. Афанасия Великого. СТСЛ., 2006. С. 5.*

<sup>3</sup> В то время учение Ария еще не было широко известно (см.: *Quasten J. Patrology. Christian Classics, Inc. Westminster. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. P. 25*). Однако тот же И. Кастен упоминает мнение Е. Шварца, что эти два произведения были написаны в 336 г. на Западе, в Трире, во время первой ссылки свт. Афанасия (*Ibid.*).

и будущего архиерея. Профессор МДА св. мч. Иоанн Попов называл эти Слова «самыми ранними, юношескими его произведениями»<sup>1</sup>. По словам Н.И. Сагарды, вследствие своей молодости «свт. Афанасий... недавно закончив свое образование, естественно, в первых своих произведениях, предназначенных для язычников, в изобилии применяет свои познания в философии Платона, а также в других философских системах, в наблюдениях над законами природы, в произведениях Гомера и облакает свои мысли в школьно-риторическую форму, чего не наблюдается в позднейших произведениях его»<sup>2</sup>. Главными идеями «Слова о Вочеловечении» являются учение о спасении как обоже-нии и о роли Бога Слова в Искуплении человека, о даровании Христом нетления и бессмертия человеческому роду.

Во втором разделе представлены *Творения догматико-полемические*. «Три Слова против ариан»<sup>3</sup> (с. 156–360) можно назвать главными, программными догматико-полемическими трактатами свт. Афанасия. Они являют собой «полное и всестороннее опровержение арианства и изложение православного учения о божестве Слова и Святой Троице... Ясное сознание опасности положения и пламенная ревность автора иногда придавали его полемике резкий тон. Но первый опыт оказался в высшей степени удачным. Его отличают: глубокое проникновение в догматические истины при неуклонно верном, строго церковном понимании их, твердость и решительность внутреннего убеждения, сознание важности раскрываемого учения, обилие, тонкость и ясность мыслей, точность выражений, обширное знание и глубокое понимание Священного Писания, сила диалектики, простота изображения. Эти достоинства “Слов против ариан” признавали и современники свт. Афанасия — ими руководились в своих трудах свв. Василий Великий и Григорий Богослов. Их называют классическим изложением учения о втором Лице Святой Троицы и источником богословия»<sup>4</sup>. Слова были написаны в период уже первосвятительского служения — в 356–360 годы, то есть тогда, когда свт. Афанасий подвергался гонению со стороны ариан при императоре Констанции, когда святому приходилось скрываться, спасаясь от смерти, в египетских монастырях. Эти произведения составляют его, так сказать, богословскую апологию и полемику против ереси арианства. Данные трактаты сложнее по содержанию, чем два предыдущих, и представляют

<sup>1</sup> Попов И. В. Патрология, краткий курс. М., 2003. С. 143.

<sup>2</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 584.

<sup>3</sup> Свт. Афанасию приписывали авторство четырех «Слов против ариан» (и все они переведены на русский язык и изданы в дореволюционном издании Творений свт. Афанасия, в серии ТСО), но в современной науке принято считать, что четвертое слово принадлежит Маркеллу Анкирскому, а потому мы помещаем в предлагаемом томе Творений лишь первые три Слова, четвертое же будет опубликовано в 3-м томе Творений.

<sup>4</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 588–589.

собой нечто вроде «высшей математики» в богословии: они не только опровергают ссылки ариан на Священное Писание и дают разбираемым библейским местам православное богословское толкование, но и формулируют православное учение о Святой Троице, о Воплощении Бога Слова во всей полноте и разнообразии аспектов Домостроительства, о Святом Духе и Его роли в деле спасения и т. д.

Относительно небольшое сочинение «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан» (с. 361–377) создано после 364 года. Оно содержит экзегезу некоторых мест Священного Писания, с помощью которых ариане стремились подтвердить свое учение о тварности Сына Божиего, в особенности тех фрагментов, где говорится о человечестве Господа Иисуса Христа и добровольном умалении («истощании») Сына Божиего через Воплощение. Данное произведение — это блестящее краткое изложение церковного учения о Христе в контексте антиарианской полемики и «сквозь призму» библейского богословия. Здесь разбираются такие темы, как божество Христа как Сына Божия, Его Воплощение (здесь мы также можем встретить наименование Пресвятой Девы Богородицей (с. 365), что было в особенности характерно для александрийской церковной традиции) и цели его: обожение человека, самоумаление Сына (вопрос о Его человечестве, страданиях, неведении и др., однозначно решаемый в пользу божества), вопрос о природе Святого Духа, Который дарует нам причастие Богу и обожение в Церкви через ее Таинства и др.

Завершается второй раздел историко-богословским трактатом «О Дионисии, епископе Александрийском, а именно, что он, как и Никейский Собор, думает противно арианской ереси». Произведение написано в 350–354 годах. В нем внимательно разбираются некоторые неоднозначные высказывания свт. Дионисия, епископа Александрийского († 265), которые тот употребил в полемике против савеллиан, лишавших Лиц Святой Троицы Их ипостасного существования и «сливавших» Их в одно Лицо. Св. Дионисий особенно стремился сделать акцент на отличии Сына Божия от Бога Отца. Такое отличие он находил не только в личной особенности Сына в Его рождении от Отца, но также и в Воплощении Сына, то есть указывал и на человечество Христа. И когда православные современники свт. Дионисия (в том числе его тезка свт. Дионисий Римский) указали на его странные высказывания о тварности Сына, то свт. Дионисий развеял все сомнения и показал свою православность в этом вопросе. Но ариане данные выражения свт. Дионисия хотели использовать в своих целях, отнести их к Сыну Божию вне зависимости от Воплощения, стремясь показать, что и такой славный отец Церкви думал подобно им, что Сын есть творение. И «так как св. Дионисий писал в защиту себя именно против такого понимания его слов некоторыми христианами, какое усваивали ему ариане, то св. Афанасий

в своем послании приводит значительные выписки из этих сочинений, опровергая ссылки ариан и показывая, что Дионисий мыслил о Сыне Божиим вполне православно и был совершенно чужд арианских мнений»<sup>1</sup>, причем делает это убедительно и искренне, показывая истинные богословские мотивы таких выражений. Свт. Афанасий, с одной стороны, дает нам понять, что отдельные высказывания святых, к тому же будучи вырванными из контекста, не являются истиной в последней инстанции и подлежат внимательному исследованию прежде всего с точки зрения целостного Предания Церкви, с другой стороны, он «полагает предел» возможным разночтениям и четко дает понять, что, несмотря на возможную неудачность некоторых высказываний, святые отцы, и в том числе свт. Дионисий, не могут быть еретиками (подобно арианам и другим), и когда святым указывали на их ошибки в выражениях, они тут же смиренно стремились исправиться (в отличие от еретиков). Важное место в данном сочинении занимает тема тварных образов Святой Троицы и проблема их правильного истолкования.

Третий раздел составляют *Творения историко-полемические*. Они содержат в себе уже не столько богословское «измерение» борьбы против ереси ариан, сколько церковно-административное, церковно-историческое: описание и обличение различных интриг и злодеяний этих еретиков, причем «в лицах» — как принадлежащих церковной иерархии, так и из числа государственных чиновников. Особое место занимает отношение свт. Афанасия к покровителю арианства императору Констанцию (правил в 337–361 годах). От сочинения к сочинению оно меняется: сначала доброжелательное (подобающее сану императора), святитель оправдывает Констанция как своего рода жертву интриг ариан; потом сам оправдывается перед императором, отвергая чудовищные обвинения еретиков в свой адрес, еретиков, к чьим мнениям оказался столь восприимчив Констанций; и, наконец, свт. Афанасий подвергает критике самого императора как еретика и даже сравнивает его с антихристом. К святому же императору Константину, отцу Констанция, свт. Афанасий хранит по-прежнему доброе чувство, даже несмотря на то, что именно Константин Великий отправил свт. Афанасия в первую ссылку (335–337 годы) в результате арианских интриг.

В «Апологии против ариан» (с. 398–484) (создана около 357 года<sup>2</sup>) свт. Афанасий описывает историю арианских интриг и выдвинутых против него обвинений на соборах в Тире и Филиппополе. Данное

<sup>1</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 585.

<sup>2</sup> По мнению Н. И. Сагарды, около 350 г., а заключительные главы о свв. Осии Кордубском и Либерии Римском были присоединены позже (см.: Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 585).

произведение важно еще и как источник по истории арианских споров<sup>1</sup>, поскольку здесь приводится множество документов: послания соборов и государственных деятелей той эпохи, имеющих отношение к свт. Афанасию; в начале произведения — документы 338–347 годов: акты Египетского Собора 338 года, послание папы св. Юлия к Антиохийской церкви, написанное по запросу участников Римского Собора 341 года, три письма Сардикского Собора 343–344 годов, в которых его участники выражают сочувствие Египетской церкви из-за арианских нестроений, оправдывают от обвинений свт. Афанасия, Маркелла Анкирского и Асклепия Газского и сообщают о низложении арианских епископов Урзакия и Валента, следующие письма — императора Констанция, св. папы Юлия, палестинских епископов и Урзакия и Валента. Вторая часть этого крупного трактата обращена к событиям еще более ранним — к эпохе жизни и правления св. императора Константина; здесь цитируются некоторые его письма, предшествовавшие собору в Тире (335 г.), незаслуженно осудившему свт. Афанасия, и другие документы. В конце свт. Афанасий приводит сведения об осужденных и сосланных арианами св. папе Либерии и свт. Осии Кордубском<sup>2</sup>.

«Апология перед царем Констанцием» (с. 485–511) была написана в то время (около 357 года), когда Александрийскую кафедру занял ставленник ариан Георгий Каппадокийский. Сочинение состоит из двух частей: в первой свт. Афанасий стремится оправдаться перед императором Констанцием, который после смерти своего брата и соправителя Константа, императора Западной части Римской империи, в 350 году стал единовластным правителем всей империи, от обвинений, возводимых арианами на свт. Афанасия, в частности в том, что он якобы пытался посеять вражду между Константом и Констанцием, стремился установить связь с узурпатором Магненцием, совершил богослужения в неосвященной церкви в Александрии, построенной на деньги Констанция, не предупредив его об этом, не явился к Констанцию в Италию. Но дело в том, что по дороге в Италию свт. Афанасий, настроенный по отношению к Констанцию еще весьма оптимистично, «получил дурные сведения о намерениях и деяниях императора Констанция, что вполне убедился в немыслимости личной защиты своего дела. Он вновь укрылся в пустыню и дополнил свою апологию изложением фактов, которые первоначально казались ему невероятными (ссылка Либерия, Осия, Павлина Трирского, Дионисия Миланского, Евсевия Верчельского, Люцифера Каларисского и др. за отказ подписать осуждение Афанасия и насильственные

<sup>1</sup> См.: *Quasten J. Patrology. Christian Classics, Inc. Westminster. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. P. 34–35.*

<sup>2</sup> Ibid.

меры Констанция, которыми остальные западные епископы были принуждены к этой подписи)»<sup>1</sup>.

В «Апологии своего бегства во время гонения, произведенного дукком Сирианом» (с. 512–528) (создана около 357 года) свт. Афанасий оправдывается от обвинений в трусости, которые возвели на него враги, чтобы очернить перед паствой. Святителю пришлось скрыться от воинов, посланных арестовать его и окруживших храм во время богослужения. Свт. Афанасий приводит немало примеров из Священного Писания, говорящих о возможности и даже необходимости спасения бегством для святых. Кроме того, автор еще раз показывает жестокость и коварство своих врагов — ариан и их государственных покровителей.

Сочинение «История ариан» (предваряемое «Посланием к инокам» и «Посланием к Серапиону о смерти Ария»; эти творения будут помещены в следующем томе), написанное около 358 года (с. 529–576), было создано по просьбе египетских монахов<sup>2</sup>, у которых свт. Афанасий скрывался от преследований ариан<sup>3</sup>, и «представляет собой сжатое описание преследований арианами православных с 335 до 357 гг.»<sup>4</sup>. Начало в подлиннике отсутствует, повествование начинается с событий Тирского собора 335 года. Данное творение отличается резкими высказываниями в адрес императора Констанция за его активные проарианские взгляды и действия против православных и самого Афанасия.

За основу данного тома ПСТСО взят текст первых двух частей издания «Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского» (Части первая — четвертая) серии «Творений святых отцов» (ТСО) (Издание второе, исправленное и дополненное. СТСЛ., 1902).

Качество перевода ТСО в целом признается весьма высоким: «Первоначальный перевод произведен был под редакцией проф. [прот.] П. С. Делицына, известного своей опытностью в переводах. Русский перевод отличается точностью и ясностью, ради которых иногда жертвовали чистотой языка и плавностью речи»<sup>5</sup>. Однако и здесь встречается ряд неточностей. Редакторы исправили ряд выражений, как неправильных, так и устаревших; написание приведено в соответствие с современными нормами русского языка. Однако из уважения к дореволюционному переводу заменяемые слова и фразы редакция, как и в предыдущих томах серии ПСТСО, сочла необходимым, как правило, поместить в постраничные сноски.

<sup>1</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 586.

<sup>2</sup> Поэтому оно нередко надписано как «История ариан к монахам».

<sup>3</sup> См.: *Quasten J. Patrology. Christian Classics, Inc. Westminster. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature.* P. 37.

<sup>4</sup> Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 587

<sup>5</sup> Там же. С. 582.

В результате научного редактирования в тексте ПСТСО появилось немало новых библейских ссылок. Тексты трудов свт. Афанасия Великого сверены научными редакторами (А.И. Сидоровым, П.К. Доброцветовым, свящ. Р. Колесниковым, свящ. И. Кечкиным, С.А. Виноградовым, Д.Е. Афиногеновым, А.А. Ашмариним) с греческим оригиналом и сопровождаются их богословскими, церковно-историческими и текстологическими комментариями, сделанными на основе изданий в «Патрологии» Миня, серии «Христианские источники» (Sources chrétiennes) и Nicene and Post-Nicene Fathers (Series II, Volume IV) в серии Christian Classics Ethereal Library (Athanasius: Select Works and Letters). Номера колонок по изданию Ж.-П. Миня приводятся в квадратных скобках: [...], страниц издания «Христианские источники» (Sources chrétiennes) в угловых скобках: <... >.

В приложении помещена работа иеромонаха Кирилла (Лопатина) «Учение святого Афанасия о Святой Троице: Сравнительно с учением о том же предмете в первые три века» (Казань, 1894). Она также по возможности была приведена в соответствие с нормами современного русского языка, были переведены непереуведенные цитаты на греческом и латинском языках, проверены ссылки.

В конце тома помещены: указатель цитат из Священного Писания, а также предметный, географический и именной указатели (выполненные С.Л. Жаровым, П.К. Доброцветовым, А.В. Шпак, Е.Л. Чекановой, А.Н. Доброцветовой) и список сокращений.

В нашей серии творения свт. Афанасия издаются в трех томах. Первый и второй тома включают подлинные произведения свт. Афанасия. Во второй том войдут творения нравственно-аскетические, послания и слова. Третий том под предварительным названием «Афанасиана» будет содержать творения, в которых авторство свт. Афанасия подвергается сомнению.

Редакция надеется, что это издание привлечет к себе внимание преподавателей и студентов духовных учебных заведений и просто вдумчивого православного читателя, неравнодушного к святоотеческому наследию и его неотъемлемой составляющей — творениям свт. Афанасия Великого.

митрополит Омский и Таврический

---

---

А. И. Сидоров, П. К. Доброцветов

**СВЯТИТЕЛЬ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ.  
ЖИЗНЬ, ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ, ТВОРЕНИЯ  
И ОСНОВНЫЕ ИНТУИЦИИ ЕГО УЧЕНИЯ**

**I. ЖИЗНЬ И ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ**

Свидетельства о жизни святителя многочисленны, но далеко не всегда однородны и созвучны. Тем не менее благодаря им можно выткать некоторую приблизительную канву земного жития этого выдающегося отца Церкви.

**Ранний период жизни**

Ранний период жизни менее всего освещен источниками. Предполагаемая дата рождения св. Афанасия — 295–298 годы; место рождения — Александрия. Родители его, судя по всему, принадлежали к греческому слою этого многоэтничного города. Были ли они христианами, остается в точности не известным. В *«Истории александрийских патриархов»*, написанной на арабском языке Севиром ибн аль-Мукаффой, имеется довольно любопытное повествование. Мать Афанасия была язычницей и весьма богатой женщиной; оставшись вдовой, она решила женить сына еще в раннем возрасте, чтобы передать ему состояние его отца. Однако все ее усилия не увенчались успехом, а поэтому она решила обратиться к некоему магу, «мудрому мужу среди савеев». Тот велел приготовить пир и явился на него вместе с Афанасием; здесь он объявил матери, чтобы она не беспокоилась, поскольку ее сын стал «галилеянином», а в будущем станет великим мужем. Мать последовала примеру сына и также приняла Святое Крещение<sup>1</sup>. Это не противоречит принципиально тому устному преданию, которое встречается у Руфина: «Когда в день мученика Петра епископ Александр в Александрии после проведенных торжеств

---

<sup>1</sup> См.: *Severus ibn Al-Muqaffa. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* / Ed. by B. Evetts // *Patrologia Orientalis*. T. I, fasc. 4. Paris, 1948. P. 407–408.



ожидал собиравшихся прибыть к нему на собор клириков, вдалеке на берегу моря увидел играющих мальчиков, которые, как обыкновенно бывает, изображали епископа и то, что обычно происходит в церквах. Однако после того, как он долго и внимательно смотрел на мальчиков, обнаружил, что совершается ими нечто сокровенное и мистическое. Тотчас, ошеломленный, он приказал позвать к нему клириков и рассказал им то, что сам видел вдалеке. После этого он повелел, чтобы они пошли и привели к нему всех найденных мальчиков. И когда те были приведены, он начал их расспрашивать, кто из них играл и что и каким образом совершали. Те, как и свойственно в их возрасте, испугавшись, сначала отрицали, а потом стали рассказывать по порядку и признались, что они, наподобие оглашенных, принимали крещение от Афанасия, который изображал в той детской игре епископа. Тогда тот стал тщательно дознаваться у тех, кто признались, что были крещены, о чем их [в момент крещения] спрашивали и что они отвечали, одновременно расспрашивая и того, кто совершал обряд (точнее, Таинство. — А. С.). Когда Александр обнаружил, что все было выполнено в соответствии с правилами нашей религии, он, посоветовавшись на соборе с клириками, как рассказывают, определил, что тем, кто после точных вопросов и ответов был омыт, не следует второй раз креститься, но нужно в отношении их совершить лишь то, что требуется от священников. Афанасия же и тех, кто в той игре были пресвитерами и служками, Александр, пригласив их родителей и дав обет Богу, определил воспитанниками своей церкви. В скором времени, как только Афанасий благодаря старанию нотариуса и грамматика стал достаточно сведущим, немедленно, как бы подаренный родителями Господней вере, он был отдан священнику и, как некогда Самуил, воспитывался в храме Господа»<sup>1</sup>. Если верить этим свидетельствам (а серьезных оснований не доверять им у нас нет), то можно заключить, во-первых, что будущий святитель был крещен достаточно рано, а во-вторых, что он уже с детства находился под непосредственным руководством и попечением свт. Александра Александрийского. По словам того же Севира ибн аль-Мукаффы, после смерти матери Афанасия он стал как бы сыном для святителя Александра, который наставил его во всех областях наук<sup>2</sup>.

Судя по творениям Афанасия, он действительно получил вполне достойное светское образование, которое, вероятно, уже с ранних лет шло рука об руку с образованием и воспитанием христианским<sup>3</sup>. Впрочем,

<sup>1</sup> Цит. по: *Толнев В. М.* Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб., 2005. С. 245–246. Примерно такое же повествование содержится у Созомена в «Церковной истории» (II, 17); см.: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 117–119.

<sup>2</sup> См.: *Severus ibn Al-Mukaffa.* History of the Patriarchs... P. 408.

<sup>3</sup> Русский анонимный биограф святителя на сей счет замечает: «Сему-то архипастырскому попечению св. Афанасий обязан был тем прочным образованием, которым запечатлены его сочинения. Из них видно, что он наизусть знал все Священное Писание, перечитал всех христианских учителей первых трех веков, основательно изучил языческую мифологию и гражданскую историю, знаком

свт. Григорий Богослов на сей счет говорит так: «Афанасий рано был напоен божественными правилами и уроками, употребив немного времени на изучение наук общеупотребительных, с тем только, чтобы и в этом не казаться совершенно неопытным и не знающим того, что почитал достойным презрения. Он не потерпел, чтобы благородные и обильные дарования души были упражняемы в предметах суетных; не захотел подвергаться участи неопытных борцов, которые, поражая чаще воздух, нежели противников, не достигают наград. Изучив все книги Ветхого и Нового Заветов, как другой не изучал и одной, он обогащает себя умозрительными сведениями, обогащаясь и светлостью жизни, и удивительным образом сплетает из того и другого эту подлинно золотую, для многих неудобосплетаемую цепь, употребив жизнь в руководство к умозрению и умозрение как печать жизни»<sup>1</sup>. Предполагается, что он посещал известное Александрийское училище (даже учился у св. Петра, мученически скончавшегося в 312 году)<sup>2</sup>, но конкретных свидетельств об этом не сохранилось. Можно также предполагать, что с юных лет святитель был наставлен и в монашеском любомудрии, идеалы которого он достойно пронес через всю свою жизнь. Как считает один наш православный исследователь, «в 315 году св. Афанасий услышал о св. Антонии, слава о котором распространилась повсюду, посетил его в своей пустыне, не столько из простого желания видеть человека столь редкой добродетели, сколько из желания подражать ему, и оставался при нем некоторое время, поучаясь примером его подвижнической жизни. Аскетизм, которым Афанасий отличался впоследствии, явился у него именно вследствие подражания св. Антонию»<sup>3</sup>. Несомненно, что свт. Александр Александрийский, рано приблизив к себе молодого Афанасия, сделал его своим личным секретарем; позднее одаренный молодой человек стал сначала чтецом, а потом диаконом. Именно в качестве диакона он участвовал (в свите свт. Александра) в заседаниях Первого Вселенского Собора. Уже тогда Афанасий был одним из самых сильных оппонентов ариан, ибо Сократ Схоластик констатирует, что против ариан уже до Собора «мужественно подвизался Афанасий, который хотя и был диаконом Александрийской церкви, но пользовался особенным уважением епископа Александра»<sup>4</sup>.

был с творениями Платона и Гомера, из которых иногда приводит свидетельства. Сульпиций Север называет его еще юрисконсультom, что, конечно, надобно понимать больше о знаниях его в праве церковном, хотя в писаниях его встречаются сведения и по гражданским законам» (*Аноним. Жизнь святого Афанасия, архиепископа Александрийского // Христианское чтение. 1844. С. 417–418*).

<sup>1</sup> *Свт. Григорий Богослов. Слово 21, 36 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. М., 2007. С. 262.*

<sup>2</sup> См.: *Горский А. В. Жизнь св. Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского // Святитель Афанасий Великий. Творения: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 25.*

<sup>3</sup> *Владимир (Благоразумов), иером. Св. Афанасий Александрийский. Его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895. С. 65.*

<sup>4</sup> *Сократ Схоластик. Церковная история I, 8. Современный исследователь Барнс полагает, что «Окружное послание» св. Александра Александрийского, являющееся одним из первых антиарианских догматических документов, во многом*

## Первый период архиерейского служения

В 328 году умирает свт. Александр, и его преемником становится Афанасий. По этому поводу Созомен передает такое сообщение Аполлинария Лаодикийского: «Отходя от сей жизни и уже кончаясь, он (Александр. — А. С.) призывал по имени Афанасия, но Афанасий был в отсутствии. Находившийся тут другой соименный отозвался на зов епископа, но он ничего не говорил ему, так как не его разумел, и опять стал звать. Повторив это несколько раз, блаженный Александр не отвечал присутствующему, но обращался к отсутствовавшему и, наконец, пророчески сказал: “Афанасий! Ты думаешь избегнуть, но не избежешь”, — давая этим знать, что призывал его на подвиги»<sup>1</sup>. Судя по всему, избрание молодого диакона приветствовалось не всеми египетскими христианами; во всяком случае, арианский церковный историк Филосторгий пишет, что рукоположение нового александрийского архиерея произошло втайне<sup>2</sup>. Безусловно, за этим сообщением стоят инсинуации врагов святителя, но какая-то оппозиция в Египте, восставшая против его избрания на Александрийскую кафедру, несомненно, существовала<sup>3</sup>. Кроме того, были, видимо, некоторые трения между египетским епископатом и александрийским клиром вкупе с александрийским верующим народом. По этому поводу наш исследователь замечает: «Итак, избирается в епископы человек молодой, следовательно, полный сил и энергии, фактический правитель епархии, “хотя и не занимавший епископского престола”; избирается человек, на которого умиравший епископ указал как на своего преемника. И что же мы видим? Епископы, которые до сих пор беспрекословно совершали хиротонию над избранниками клира и народа в Александрии, теперь вдруг не соглашаются по какой-то причине рукоположить Афанасия, так что народ в течение нескольких дней и ночей, не расходясь из храма, “вопиет, взывает, требует, заклинает” собравшихся епископов, желая видеть на александрийской кафедре именно Афанасия»<sup>4</sup>. Впрочем, не эти трения

---

принадлежит св. Афанасию (appears to show the hand of Athanasius). См.: *Barnes T. D. Athanasius and Constantine. Theology and Politics in Constantinian Empire. Cambridge (Mass.); London, 1993. P. 16.*

<sup>1</sup> *Сократ Схоластик. Церковная история II, 17.*

<sup>2</sup> В передаче патриарха свт. Фотия это сообщение звучит так: «Этот нечестивый орган лжи говорит, будто по смерти Александра Александрийского, когда разные лица избирали разных и это продолжалось довольно времени, божественный Афанасий поздно вечером вбежал в церковь св. Дионисия и, нашедши там каких-то двух египетских епископов, затворил при помощи своих сообщников двери и требовал себе хиротонии. Рукополагатели долго отказывались, но так как приступили к ним с насилием, которое превышало их волю и власть, то они и совершили угодное Афанасию. Прочие бывшие в городе епископы за такую его вину предали его анафеме; но Афанасий, устраивая все по-своему, написал к царю, как бы от имени городского общества, что он избран на архиерейство» (*Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах. Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории Филосторгия. Рязань, 2004. С. 366.*)

<sup>3</sup> Высказывается мнение, что то была двойная оппозиция: со стороны мелетиян и со стороны сторонников Ария. См.: *Behr J. The Nicene Faith. Part I. N.Y., 2004. P. 71.*

<sup>4</sup> *Лоллий (Юрьевский), архиеп. Александрия и Египет. СПб., 2001. С. 90.* Как считает этот преосвященный исследователь, это зависело от решения Никейского

и не эта оппозиция определяли ситуацию в Египетской церкви, поскольку подавляющее большинство египетских христиан единодушно поддерживали молодого архиерея. Первыми делами святителя на поприще архипастырского служения было укрепление и сплочение Египетской церкви: он посетил многие епархии и приходы, побывав и во многих монастырях и келлиях подвижников. Так, в 329–334 годах он побывал и в Фиваиде, в Пентаполе и в ряде мест пустыни Сахары (доходя до Ливии), а также во многих районах Дельты. Во время этих пастырских путешествий особенно тесные отношения установились у св. Афанасия со многими монашескими общинами<sup>1</sup>. В частности, он некоторое время пребывал в Та-венниси, но вряд ли виделся с преп. Пахомием, ибо епископ Тентирский Серапион «просил Афанасия назначить Пахомия “священником и отцом над всеми монахами своего округа”. Узнав об этом, Пахомий скрылся и вышел лишь тогда, когда Афанасий уехал»<sup>2</sup>. Заботился молодой архипастырь и о просвещении язычников — в частности, он рукоположил первого эфиопского епископа Фрументия, положив начало истории Эфиопской церкви. Естественно, его деятельность как архиепископа не обошлась без искушений. Самым серьезным из них был мелетианский раскол внутри Египетской церкви того времени, возникший при последних гонениях на христиан в начале IV века<sup>3</sup>. Этот раскол представлял серьезнейшую угрозу уже для предшественника и благодетеля св. Афанасия — св. Александра, ибо мелетиане обладали большим влиянием в Египте, поскольку к ним принадлежало 35 епископов, что составляло почти половину всех епископских кафедр в этой области Римской империи<sup>4</sup>. По обычаю большинства раскольников, мелетиане отличались упрямством, склочностью и склонностью к интригам. Именно они, по словам Созомена, выступили главными оппонентами избрания свт. Афанасия на Александрийскую кафедру<sup>5</sup>, а затем не переставали строить козни против него. И не случайно, что при начавшейся «антиникейской реакции» они

---

Собора, который выделил в избрании Александрийского епископа два момента, до того слитые: «избрание» и «искус». Причем ««избрание» принадлежало клиру и народу вдовствующей епископии, а “искус” — Собору епископов, которые должны были утвердить избрание и рукоположить избранного, удостоверившись в его догматических воззрениях, нравственных качествах и пастырских способностях. При избрании св. Афанасия в новом для Александрии порядке, установленном Вселенским Собором, епископы для первого раза (как и всегда бывает) произвели “искус” настолько строго, что Церковь Христова едва не лишилась достойнейшего и великого святителя, и только неотступные мольбы народа склонили суровых епископов на милость» (Там же. С. 97).

<sup>1</sup> См.: *Harmless W.* Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism. Oxford, 2004. P. 34.

<sup>2</sup> *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб., 2004. С. 51–52.

<sup>3</sup> См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2. СПб., 1910. С. 423–428.

<sup>4</sup> См.: *Martin A.* Athanase et le méliitiens (325–335) // Politique et théologie chez Athanase d’Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23–25 septembre 1973 / Ed. par Ch. Kannengiesser. Paris, 1974. P. 31–61.

<sup>5</sup> См.: *Созомен.* Церковная история II, 17, 4.

вступают в союз с арианами<sup>1</sup>. Когда Евсевий Никомидийский, главный вдохновитель этой реакции и защитник Ария, просит св. Афанасия принять ересиарха в общение, а святитель, естественно, отказывается, то Евсевий вступает в союз с мелетианами и начинает строить козни против святителя. Сам Афанасий говорит об этом так: Евсевий «посылает к мелетианам, склоняет их на свою сторону многими обещаниями, тайно делается их другом и входит с ними в договоры на случай, какой будет усмотрен. Итак, сначала прислал он ко мне, убеждая меня принять ариан, и не на письме угрожал, а в письме просил. Поелику же, возражал ему я, говоря, что надлежит принимать изобретших ересь вопреки истине и преданных анафеме Вселенским Собором, то делает он, что и царь, блаженный памяти Константин, пишет ко мне с угрозами»<sup>2</sup>. Многочисленные наветы врагов святителя первоначально не имели успеха, ибо Афанасий сумел оправдаться перед императором Константином, прибыв к тому в Никомидию (331 год). Однако арианствующие не оставили своих попыток низвергнуть этого столпа Православия. В 335 году состоялся собор в Тире, куда съехались около 60 епископов; на него (после грозного повеления императора) прибыл и св. Афанасий с 48 египетскими епископами. Однако этих епископов даже не пустили на собор, который сразу стал судилищем над св. Афанасием<sup>3</sup>. Здесь арианствующее большинство взяло вверх: они назначили комиссию для расследования возводимых на святителя обвинений, в которую вошли шесть самых явных врагов его (Феогнис Никейский, Марий Халкидонский и др.). Обвинения были заведомо ложны (как, например, обвинение в убийстве некоего епископа Арсения, который был приведен сторонниками Афанасия на собор живым, и т. д.), но ждать от этой комиссии какой-либо объективности не приходилось, и Александрийский предстоятель уехал искать правосудия у императора; Тирский же собор заочно осудил его. Впрочем, как сообщает Созомен, «многим присутствующим на соборе иереям этот суд показался несправедливым. Говорят, что бывший там исповедник Пафнутий, взяв за руку иерусалимского епископа Максима, встал и сказал: мы, исповедники, которым за благочестие избодены очи и подрезаны колена, не должны принимать участия в совещании людей лукавых»<sup>4</sup>. Однако император Константин, попав в сети клеветнических интриг ариан, сослал святителя в Трир (Августа Треверов)<sup>5</sup>. Началась *первая ссылка* свт. Афанасия, продолжавшаяся с 335 по 337 год.

<sup>1</sup> По словам В. В. Болотова (Лекции по истории Древней Церкви. С. 428), «между православными Египта мелетиане пользовались такую же нелестной репутацией, как и сами ариане».

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 59.

<sup>3</sup> См. предисловие к изданию: *Athanase d'Alexandrie. Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite* / Ed. Par J.-M. Szymusiak // Sources chrétiennes. № 56. Paris, 1958. P. 18–19.

<sup>4</sup> *Созомен*. Церковная история II, 25.

<sup>5</sup> «Константин, не будучи, наконец, в состоянии разобраться во всем этом, не зная, кто прав и кто виноват, отчаялся добиться истины. Думая, что Афанасий все же является причиной или поводом смут и желая успокоить Церковь, он, раздраженный кипевшими кругом несогласиями и распрями, не разбирая уже дела,

В Трире святитель обрел любовь и понимание единомышленников. По словам А. В. Горского, «в этом городе, славившемся обширностью и богатством, епископом был тогда Максимин, богоугодная жизнь которого прославлена Западной Церковью причислением его к лику святых, а благочестивая ревность о поддержании Православия не раз обнаруживалась на западных Соборах. Св. Афанасий был принят епископом Трирским с любовью и уважением и сам сохранял к нему взаимную привязанность. Могло утешать его и благочестие жителей города, которые собирались для богослужения даже в недостроенные храмы. Сам Константин Младший (Константин II. — А. С.), питая глубокое уважение к добродетелям святителя, старался облегчить скорбь изгнания, доставляя ему все нужное в изобилии, хотя и видел, что великая душа Афанасия мало заботилась о внешних удобствах. Нет сомнения, что пришлец александрийский со своей стороны не оставался в долгу за исполненное любви гостеприимство, но делился со своими благодетелями сокровищами духовными»<sup>1</sup>. В частности, он распространил в Трире высокие идеалы монашества. В эту ссылку святитель познакомился и с другим сыном Константина Великого — Константом (Констансом), управляющим тогда Италией; между ними также сложились добрые отношения.

В 337 году умирает Константин Великий; империя делится между тремя его сыновьями: Константином II, Константом (оба были православными по своим убеждениям и поддерживали никейцев) и Констанцием (или Константием), который явно склонялся на сторону арианствующих<sup>2</sup>. Но сложившаяся ситуация первоначально благоприятствовала Афанасию: он возвращается из ссылки, причем Константин II дает ему собственноручное письмо, служащее своего рода охранительной грамотой (оно приводится в «*Апологии против ариан*», 87). По словам блж. Феодорита Кирского, «с этим посланием божественный Афанасий прибыл в Александрию и радостно принят был всеми — горожанами и поселянами, знатными и незнатными»<sup>3</sup>. Вскоре Александрию посетил и преп. Антоний Великий, пришедший из пустыни, чтобы поддержать своего архипастыря<sup>4</sup>. Но ариане, пользующиеся сильнейшим влиянием на Констанция, не прекратили своей брани против святителя. Под предлогом, что возвращение его было осуществлено вопреки соборному решению, они рукоположили в Александрию епископом арианина Писта (который здесь не был принят), а к папе Юлию I отправили посольство. Примерно в то же время

---

отправил Афанасия в ссылку в Трир, в столицу Галлии, несмотря на все доказательства и клятвы епископа, что невинен. Но выбрать другого епископа в Александрии вместо Афанасия Константин, однако, не позволил» (*Владимир (Благодарзубов)*, иером. Св. Афанасий Александрийский. С. 80).

<sup>1</sup> Горский А. В. Жизнь св. Афанасия Великого. С. 50.

<sup>2</sup> См.: Pettersen A. Athanasius. London, 1995. P. 11.

<sup>3</sup> Блж. Феодорит Кирский. Церковная история II, 1.

<sup>4</sup> Относительно датировки этого посещения, о котором говорится в Житии отца монашества (гл. 69–71), мнения исследователей расходятся: одни датируют его 337 годом, а другие — 338-м. См.: Barnes T. D. Athanasius and Constantius. P. 45, 252. Но подобное расхождение в мнениях не имеет принципиального значения.

в Александрии состоялся Поместный Собор, на котором присутствовало более 80 епископов, оправдавший своего архиепископа (338 год). Но ариане на особом собственном соборе поставили александрийским предстоятелем Григория Каппадокийца<sup>1</sup>. На кафедру он был воздвигнут лишь с помощью военной силы. Как говорит сам Афанасий, «когда народ, при таком нововведении, изъявил свое неудовольствие и потому собрался в церквах, чтобы арианское нечестие не примешалось к верованию Церкви, тогда Филагрий, который и прежде оскорблял Церковь и ее дев, а теперь стал епископом египетским, этот отступник, соотечественник Григория, человек нечестных нравов, а сверх того, имеющий заступниками единомышленников Евсевиевых и потому усиленно действующий против Церкви, своими обещаниями, впоследствии исполненными, склоняет на свою сторону и раздражает язычников, иудеев и людей беспорядочных и вдруг напускает их с мечами и дрекольем на народ в церквах»<sup>2</sup>. Свт. Афанасий вынужден был скрыться и вскоре отправился к папе Юлию в Рим. Началась его *вторая ссылка* (338–346 годы).

Для рассмотрения дела святителя папа посылает приглашение восточным епископам приехать на Собор в Рим, но они не откликнулись на него, и Собор, состоявшийся в 340 году, прошел в отсутствие их. Он полностью реабилитировал св. Афанасия. Но восточные епископы созвали свой собор в Антиохии (341 год), на котором присутствовали 97 епископов и сам император Констанций. По словам Созомена, участники этого собора, «сплетши величайшую клевету на Афанасия, определили быть предстоятелем Александрийской церкви Григорию»<sup>3</sup>, то есть подтвердили низложение Афанасия<sup>4</sup>. Он остался в Риме, и его пребывание здесь послужило во благо Западной Церкви, понявшей всю опасность арианской ереси. Кроме того, «св. Афанасий, посещая дома тех фамилий, которые уже приняли христианство или были расположены к нему, своими беседами и повествованиями о жизни св. Антония, об учреждениях Пахомия и о добродетелях других египетских старцев воспламенял слушателей, помогал им отрешиться от земных привязанностей и таким образом положил в Риме первые

<sup>1</sup> По характеристике нашего историка Древней Церкви, «Григорий явился послушным орудием в руках своих покровителей и подобно палачу расправлялся потом в Александрии и Египте со сторонниками Афанасия» (*Бриллиантов А. И. Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 2007. С. 208*).

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий. Окружное послание, 3.*

<sup>3</sup> *Созомен. Церковная история III, 5.*

<sup>4</sup> Не совсем корректным представляется суждение об этом соборе А. Спасского: «Этот собор не был арианствующим, но и не стоял на стороне Никейского символа. Это был собор консервативно настроенных епископов, смущавшихся термином “единосущный” и хотевших отстоять церковное учение в той неприкосновенности, в какой оно принято было ими от древности до возникновения арианских споров» (*Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. М., 1995. С. 315*). Собор по своему составу являлся достаточно пестрым, и принятые здесь вероопределения (так называемые четыре «антиохийские формулы»), за исключением одного, были весьма бледны, бесцветны и безлики (см.: *Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 57–62*). А эта безликость позволяла арианству цвести пышным цветом.

начатки иноческой жизни»<sup>1</sup>. Афанасия поддерживал и император Константин, который после смерти своего брата Константина II управлял всей западной частью Римской империи. Он призвал святителя к себе в Милан (Медиолан), и здесь было решено созвать Собор в Сардике (нынешней Софии). Константин написал на сей счет послание Констанцию, попросив его содействовать прибытию сюда восточных епископов. Собор состоялся в 343 году (присутствовало около 90 западных епископов и 76 восточных), но единства на нем не удалось добиться. По характеристике В. В. Болотова, «восточные отцы увидели, что их на соборе меньшинство, искусственное давление через светскую власть было невозможно, а потому задумали действовать на ход собора своею корпоративностью»<sup>2</sup>. В конце концов они уехали из Сардики и организовали свой особый собор в Филипполе во Фракии, который подтвердил осуждение Афанасия. Наоборот, отцы Сардикского Собора его полностью оправдали. Афанасию пришлось возвратиться на Запад, ибо арианствующие находили поддержку у Констанция. Святитель же был призван к Константу в Аквилею, и, как сообщает Сократ Схоластик, «царь западных областей» потребовал от брата возвращения Афанасия, в противном случае грозя ему войной<sup>3</sup>. Эта позиция Константа заставила Констанция пойти на уступки, тем более что в 345 году умер арианский архиепископ Александрии Григорий. В 346 году святитель вернулся к своей пастве. Как замечает Сократ (*Церк. ист.* II, 24), он, «возвращаясь в Александрию через Пелусий, учил по лежащим городам удаляться от ариан и иметь общение с исповедниками единосущия, а в некоторых церквах совершал и рукоположение. Это послужило поводом к новому обвинению его в том, что он рукополагал в чужих епархиях»<sup>4</sup>.

## Второй период архиерейского служения

Его пребывание в родном городе на этот раз продолжалось десять лет (346–356 годы). Занимаясь обычными архиерейскими делами и укрепляя Православие, святитель внимательно следил за событиями в империи, которые складывались не лучшим образом и для никейцев, и для него лично. Ибо положение его, как и двух других возвращенных из ссылки защитников Никейского символа веры (св. Павла Константинопольского и Маркелла Анкирского), «было ненадежно. Этим торжеством защитники Никейской веры обязаны были не церковным течениям на Востоке, а чисто внешнему энергическому давлению на светскую власть Востока светской власти Запада. И Константин, вынужденный вернуть Афанасия, видел в нем символ, живой памятник своего политического унижения»<sup>5</sup>. Поэтому, когда в 350 году

<sup>1</sup> Горский А. В. Жизнь св. Афанасия Великого. С. 61.

<sup>2</sup> Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. С. 62–63.

<sup>3</sup> См.: Сократ Схоластик. Церковная история II, 22.

<sup>4</sup> Сократ Схоластик. Церковная история II, 24.

<sup>5</sup> Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. С. 65.



Констант гибнет от руки узурпатора Магненция, его руки становятся развязанными. Правда, первое время он не предпринимает никаких шагов, ибо все усилия Констанция направляются на борьбу с Магненцием. Св. Афанасий чувствовал, что над его головой сгущаются тучи, а поэтому отправил к Констанцию, находившемуся тогда в Милане, посольство из пяти епископов и трех пресвитеров, возглавляемое св. Серапионом Тмуисским (353 год)<sup>1</sup>. В задачу этого посольства входило, видимо, развеять (пусть и частично) предубеждения и подозрения, которые питал император по отношению к святителю. Однако послы не сумели этого сделать (да и вряд ли это было возможно)<sup>2</sup>. Когда Констанций в том же 353 году одерживает победу над узурпатором, он сразу же приступает к церковным делам. В первую очередь Констанций решил сломить оппозицию арианствующим на Западе, и подобное намерение облегчалось тем, что в 352 году умер папа Юлий I и его место занял Ливерий (Либерий), который «в начале показал себя достойным преемником Юлия»<sup>3</sup>, но затем попал в сложное положение и не мог решительно и энергично отстаивать Православие. На двух соборах — в Арелате (353 год) и Медиолане (355 год) — Констанцию удалось преодолеть сопротивление западного епископата, которое было достаточно сильным. По словам Сульпиция Севера, западные православные епископы «потребовали, чтобы, прежде чем заставлять подписывать анафему Афанасию, сначала рассудили о вере и затем только говорить о деле, когда уже будет принято решение о личности. Но Валент и его сообщники добились прежде всего признания анафемы Афанасию, не желая спорить о вере»<sup>4</sup>. Другими словами, догматические разногласия были опять представлены как дело сугубо политическое, а в такой политической плоскости арианствующие имели все преимущества. Наиболее верные сторонники Православия (Евсевий Верчельский,

<sup>1</sup> Об этом посольстве сообщает так называемая «Безглавая история» — один из интересных памятников, касающихся архипастырского служения святителя. См.: *Histoire "acéphale" et index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie* / Ed. par A. Martin et M. Albert // *Sources chrétiennes*. № 317. Paris, 1985. P. 140–143.

<sup>2</sup> Как всегда в истории, личные качества этого императора играли немалую роль в его конфликте со святителем. Он «не лишен был хороших качеств, отличался серьезностью характера, убежденно исповедовал христианскую религию, он был достаточно образован и умел владеть словом и пером. Но эти качества почти парализовались той чрезвычайно высокой оценкой, какую он давал себе как носителю верховной власти. По его мнению, от благополучия главы государства прежде всего зависит благосостояние подданных, отсюда на своих личных врагов он смотрел словно на врагов рода человеческого. Он умел награждать друзей, но беспощадно преследовал тех, кого подозревал в нерасположении к себе, и не отменял раз произнесенного смертного приговора. Он не мог терпеть вблизи себя выдающихся и самостоятельно державших себя лиц в качестве советников. Только льстецы и разные придворные креатуры могли пользоваться успехом при дворе» (*Бриллиантов А. И.* Лекции по истории Древней Церкви. С. 185–186). В силу этих личных свойств Констанция св. Афанасий вызывал у него постоянное раздражение.

<sup>3</sup> *Самуилов В.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. С. 14.

<sup>4</sup> *Сульпиций Север.* Сочинения. М., 1999. С. 79.

Люцифер Калабрийский и Дионисий Медиоланский) были сосланы, их участь разделили и папа Ливерий, и старец Осий Кордубский — «отец соборов, живое воплощение никейских воспоминаний»<sup>1</sup>; остальные подчинились Констанцию, ставшему единоличным правителем всей империи<sup>2</sup>. Таким образом, «ни на Западе, ни на Востоке не оставалось в должности ни одного епископа, который бы не высказался против Афанасия. Наступил момент начать против него преследование. Казалось бы, что стоило только послать ему приказ о ссылке или похитить его, как папу Либерия. Но александрийский папа имел вокруг себя еще более преданную паству и еще менее покорную, чем население Рима, а с другой стороны, у него на руках были письма, в которых Констанций торжественно обязался никогда не оставлять его без поддержки. Чтобы выйти из этого затруднения, правительство придумало разыграть комедию: решили во что бы то ни стало устроить в Александрии возмущение»<sup>3</sup>. Дело это было нелегкое, но оно в конце концов удалось. В Александрию прибывает военачальник (дук) Сириан, и, как говорит сам святитель (в *«Апологии своего бегства»*, 24), во время всеобщего бдения в храме Феоны он окружает этот храм более чем пятью тысячами воинов, «чтобы вышедшие из церкви не могли миновать их. А я, почитая неразумным оставить народ в таком смущении и не предварить их паче в опасности, сев на своем престоле, велел диакону читать, а народу слушать псалом *яко в век милость Его* (Пс. 135) и таким образом всем расходиться и идти домой. Но поскольку военачальник вошел силою и воины заняли святилище, чтобы захватить меня, то находившиеся там клирики и некоторые из народа подняли крик, умоляли, чтобы и я уже удалился. Но я спорил с ними, что не удалось, пока не выйдут все по одному; потом встал, велел читать молитву и настоятельно требовал, чтобы вышли все прежде меня, говоря: «Лучше мне подвергнуться опасности, нежели терпеть вред кому-либо из вас». Посему, когда большая часть народа вышла, а прочие за ними последовали, бывшие там со мной монахи и некоторые из клириков, вошедши, увлекли меня с собой. Таким образом (свидетельствую самой истиной), когда воины частью окружали святилище, частью ходили вокруг церкви, вышел я,

<sup>1</sup> Дюшен Л. История Древней Церкви. Т. 2. М., 1914. С. 176.

<sup>2</sup> Исключение составлял св. Иларий Пиктавийский с небольшой группой своих сторонников: он восстал против митрополита Сатурнина Арелатского, являющегося одним из главных защитников арианствующих в Галлии. «После того как на Миланском соборе воочию всех обнаружилась мужественная стойкость защитников Афанасия и низкая угодливость Сатурнина, Иларий издал декрет, в котором заявлял, что прерывает церковное общение с Сатурнином, Урзакием и Валентом, предлагая галльскому епископату свободный выбор: оставаться в общении с митрополитом или присоединиться к группе Илария. Этот декрет, подписанный и некоторыми единомышленными епископам, Иларий отправил на восток, к тамошним изгнанникам. Таким образом Иларий, силою исторических обстоятельств, встал во главе антиарианской оппозиции в Галлии, каковую роль и выдержал до конца своей жизни» (Орлов А. П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. С. XXXIV–XXXV).

<sup>3</sup> Дюшен Л. История Древней Церкви. С. 176.

руководимый Господом, и под Его охранением удалился, незамеченный воинами». Опасность для Афанасия Великого была велика, ибо, по свидетельству блж. Феодорита, Констанций повелел Севастиану убить святителя<sup>1</sup>. Началась *третья ссылка* его (356–362 годы).

Кафедру Александрийскую занял Георгий Каппадокиец, который «был человек без образования, грубого нрава: он служил по хозяйственной части в армии и теперь был избран арианами в Антиохии, чтобы заменить св. Афанасия»<sup>2</sup>. Начались жестокие гонения на христиан, защитников Православия. У них были отобраны храмы и переданы арианам. Сторонники Афанасия из египетского епископата изгонялись со своих кафедр и ссылались (16 были отправлены в отдаленную ссылку, а около 30 изгнаны); над верными всячески издевались: девственников, посвященных Богу, пытали огнем, а мужчин подвергали жестокому бичеванию. Однако Георгий восстановил против себя большинство александрийцев, как христиан, так и язычников. По словам св. Епифания Кипрского, «много нанес он зла александрийцам, как, например, взял на откуп всю селитру и болота с папирусом и тростником и соляные озера и вздумал этим распоряжаться и доставлять все себе»<sup>3</sup>. Афанасий скрывался: сначала в окрестностях Александрии<sup>4</sup>, а потом в пустыне среди монахов, посредством писем управляя своей паствой. Скорее всего, некоторое время святитель прятался в монастырях преп. Пахомия Великого. В первом греческом Житии этого святого повествуется: «Когда по наущению врагов Христа ариан император Констанций стал разыскивать святого епископа Афанасия, стратег Артемий, получив власть, повсюду искал его. И когда разошлась молва: “А не прячется ли он у монахов тавенниситов? Ведь любит он их”, — стратег поплыл туда. Однако по дороге его встретил преп. Феодор Освященный, который сумел предупредить своих иноков, и Артемий, несолоно хлебавши, вернулся в свою резиденцию»<sup>5</sup>. Между тем Георгий

<sup>1</sup> См.: *Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история II, 13.

<sup>2</sup> *Горский А. В.* Жизнь св. Афанасия Великого. С. 83.

<sup>3</sup> *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарий 56, 1 // Творения иже во святых отца нашего Епифания, епископа Кипрского. Ч. 5. М., 1882. С. 48–49.

<sup>4</sup> Вероятно, именно к этому времени относится повествование Руфина: «И вот Афанасий изгнан уже отовсюду, и не осталось ни одного безопасного места для него, чтобы укрыться. Для его обнаружения императорскими эдиктами отправлены трибуны, препозиты, комиты, войско. Доносчикам обещали вознаграждение, если кто из них доставит Афанасия либо живого, что предпочтительнее, либо, по крайней мере, его голову, что было бы хуже. И вот все силы царства понапрасну были обращены против того, кому помогал Бог. Между тем он, как сообщают, шесть непрерывных лет прятался в пустой цистерне, так что никогда не видел солнца. Но когда прислужница, бывшая поверенной в дела своих хозяев, которые предоставили укрытие, донесла на Афанасия, он, словно предупрежденный Духом Божиим, перебрался в другое укрытие после шести лет [скрытой жизни] именно в ту ночь, когда пришли доносители, чтобы схватить его. И вот те люди, что пришли, сочтя себя обманутыми, поскольку хозяева бежали, наказали служанку за ложный донос» (*Тюленев В. М.* Рождение латинской христианской историографии. С. 249). Насчет шести лет здесь явно преувеличение, но в остальном это свидетельство, по всей видимости, соответствует истине.

<sup>5</sup> См.: *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий. С. 279–280.

был изгнан из Александрии (358 год), а когда в 361 году вернулся в этот город, то горожане-язычники подняли восстание и убили его<sup>1</sup>. В том же году умирает Констанций.

Ставший императором на короткое время известный реставратор язычества Юлиан Отступник возвращает из ссылки всех епископов, надеясь посеять рознь среди христиан. Среди возвращенных был и Александрийский святитель, который, вернувшись в Александрию в феврале 362 года, застал здесь свою церковь в большом расстройстве<sup>2</sup>, поэтому уже в августе того же года созвал знаменитый Собор. На него «явились только 22 епископа, но все это были ветераны никейского дела, долгим изгнанием, потерей кафедр и страданиями засвидетельствовавшие искренность своего убеждения, *pauci numero, fide integri, meritis multi*, по выражению Руфина, “числом немногие, верой неповрежденные, заслугами обильные”. Духовная мощь и сила веры, неоднократно проявленная ими, придавала их собранию особый моральный авторитет и должна была привлекательно действовать на людей, хромавших на обе ноги»<sup>3</sup>. Впрочем, деятельность св. Афанасия по консолидации православных в Александрии продолжалась недолго. Юлиан Отступник понял опасность для предпринятой им реставрации язычества этого неутомимого борца за Божию истину. По словам блж. Феодорита, его приближенные говорили ему такие слова: «Если Афанасий останется, говорили они, то не останется ни одного язычника, он всех их привлечет в свое общество. Вняв такой просьбе, повелел не изгнать его только, но и умертвить»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Сократ в «Церковной истории» (III, 3) по этому поводу замечает: «Разгневанный убиением Георгия, царь своим посланием укорял народ александрийский. Распространилась молва, будто с Георгием поступили так люди, ненавидевшие его по привязанности своей к Афанасию, но я думаю, что во время возмущений ненавистники обыкновенно присоединяются к возмутителям. Да и самое послание царя винит более народ, чем христиан». В «Безглавой истории» убиение Георгия связывается со смертью Констанция и воцарением Юлиана. Это достаточно правдоподобно, ибо в Александрии, вероятно, сразу узнали, что новый император является сторонником язычества, а поэтому язычники сразу воспряли, решив отомстить крепко насолившему им архиепископу. См.: Histoire “acephale”. P. 148, 188–190.

<sup>2</sup> По словам П. В. Гидулянова, «вследствие продолжительного хозяйничанья в стране арианских епископов дела были расстроены. Во многих местах арианство было весьма сильно. Особенно это надо сказать про Ливию Пентапольскую», то есть родину Ария, где позиции его ереси были особенно сильны. См.: Гидулянов П. В. Восточные патриархи в период четырех Вселенских Соборов. Ярославль, 1908. С. 362–363.

<sup>3</sup> *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. С. 430. Здесь же (с. 428) дается такая характеристика этого Собора: «Александрийский собор в 362 году принадлежит к числу наиболее замечательных соборов эпохи арианских движений. Значение его можно определить так: он подвел итоги всей предшествующей работе богословской мысли по раскрытию учения о Троице, решил главнейшие и трудные вопросы, выдвинутые его временем, и глубоко повлиял на последующий ход событий догматической истории, предначертыв тот путь, по какому они направлялись. Но его главная заслуга состояла в том, что он воскресил для восточной половины Церкви почти уже забытый здесь Никейский символ и дал сильный толчок тому течению в рядах церковных деятелей Востока, которое в конце концов привело их всех под знамя этого символа».

<sup>4</sup> Блж. Феодорит Кирский. Церковная история III, 9.

Вероятно, в октябре 362 года святитель опять покидает родной город. Но эта его *четвертая ссылка* продолжалась менее года (октябрь 362 — сентябрь 363 года). Сам он предвидел краткость ее, ибо, как сообщает Сократ в своей *«Церковной истории»* (III, 4), он изрек «приближенным: “Удалимся, друзья, на короткое время; это только облачко, оно скоро пройдет”. Сказав так, он тут же взошел на корабль и поплыл по Нилу в Египет. Те, кому хотелось схватить его, гнались за ним. Но когда преследовавшие были уже недалеко и спутники советовали Афанасию бежать опять в пустыню, он избавился от преследователей искусной выдумкой, а именно: присоветовал обратиться назад и плыть им навстречу, что и было исполнено. Когда незадолго перед тем убежавшие приблизились к преследовавшим, последние, ни о чем другом не спрашивая первых, спросили только, где, полагают они, находится Афанасий. Те отвечали, что недалеко и что, если они поспешат, могут тотчас же взять его. Быв обмануты этим, они с поспешностью, но напрасно гнались за ним, а он, избавившись от опасности, тайно прибыл в Александрию и жил там в неизвестности до тех пор, пока не прекратилось гонение». Но вскоре он перебрался к возлюбленным его сердцу инокам, скрываясь среди пахомиевских монахов. В *«Послании епископа Аммона об образе жития и отчасти о жизни Пахомия и Феодора»* передается такое воспоминание самого святителя о преп. Феодоре Освященном и авве Паммоне: «Когда я был изгнан Юлианом и ожидал, что буду убит (об этом известили меня искренние друзья мои), то оба эти мужа в один день пришли ко мне в Антиною. Решив скрыться у Феодора, я вступил на его судно, закрытое со всех сторон. Авва Паммон сопровождал нас. И когда ветер стал неблагоприятным, я почувствовал тревогу в сердце и начал молиться. Монашествующие, бывшие с Феодором, сошли [на берег] и стали тащить судно [веревкой]. Авве Паммону, утешающему меня, пребывающего в тревоге, я сказал: “Поверь моим словам: никогда во время мира сердце мое не было так уверенным, как во время гонений. Ибо я уверен, что даже если я погибну, страдая за Христа и укрепляемый Его милостью, то обрету у Него еще большую милость”. Когда я говорил это, то Феодор, глядя на авву Паммона, улыбался, а авва Паммон был почти готов рассмеяться. Тогда я сказал: “Почему вы смеетесь над моими словами? Или вы презираете мое малодушие?” И Феодор обратился к авве Паммону со следующими словами: “Скажи ему, почему мы улыбались”. Авва Паммон же отвечал ему: “Ты должен сказать”. Тогда Феодор изрек: “В сей час Юлиан убит в Персии”»<sup>1</sup>. Прозорливость великих старцев, как всегда, немного опередила события, но они посоветовали ему поспешить навстречу новому императору, с которым св. Афанасий действительно вскоре встретился, — то был Иовиан, благорасположенный к православным. С ним святитель встретился в Антиохии, был милостиво принят венценосцем и в сентябре 363 года вернулся к своей пастве.

<sup>1</sup> См. наш перевод в кн.: *Сидоров А. И. У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности*. М., 2002. С. 254–256.

Но, опять же, пребывание его здесь было недолгим. В феврале 364 года Иовиан внезапно скончался, и правителем восточной части империи стал Валент, который пытался лавировать между спорящими догматическими течениями в Церкви, но склонялся все более на сторону омиев, то есть явно проариански настроенных епископов, клириков и мирян, которые в его части империи составляли влиятельную силу. Поэтому он распорядился вновь изгнать возвращенных из ссылки при Юлиане православных епископов. Как сообщает Созомен в «*Церковной истории*» (VI, 12), египетские власти попытались на основании этого указа изгнать и Афанасия, но православные указывали, что святитель был сослан при Юлиане и возвращен Иовианом. И «многочисленное отовсюду стечение народа, его великое смятение, беспокойство в городе заставили префекта известить царя, а Афанасию позволить остаться в городе». Однако святитель, предвидя худшее, сам скрылся, тайком живя в гробнице своего отца. Однако эта последняя, *пятая* его ссылка продолжалась совсем недолго: с октября 365 до февраля 366 года. Валент понял, что для сохранения спокойствия в Александрии лучше вернуть святителя. Последние годы его жизни прошли в мире.

Сократ говорит об этом так: «Надобно заметить, что, пока Афанасий оставался епископом Александрии, царь, по некоему Промыслению Божию, удерживался от волнования Александрии и Египта. Он знал, что жители там большей частью расположены к Афанасию, и потому опасался, как бы в случае возмущения в Александрии чернь, по природе своей горячая, не причинила вреда государству. Но во второе консульство Грациана и Проба Афанасий, после многих подвигов за Церковь, наконец оставил жизнь. Он совершал поприще епископского служения среди бесчисленных опасностей в течение сорока шести лет и поставил на свое место благочестивого и красноречивейшего мужа Петра»<sup>1</sup>. Преставился он 3 мая 373 года. За все время своего архиерейского служения он 17 лет провел в ссылке. Свт. Григорий Богослов так характеризует его: «Нравом был прост, в управлении многообразен, мудр в слове, еще премудрее разумом, тихошественен со смиряющимися, возвышен с высокопарными; гостеприимен, заступник просящих, отвратитель зол, действительно в одном себе совмещающий все то, что язычники приписывали по частям какому-либо из своих богов»<sup>2</sup>.

## II. ТВОРЕНИЯ СВЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ

Напряженная борьба за правые догматы и годы ссылок, казалось бы, не должны способствовать литературному творчеству, тем не менее перу св. Афанасия принадлежат многочисленные творения. Именем св. Афанасия надписаны 219 сочинений, из которых 81 произведение подлинное

<sup>1</sup> Сократ Схоластик. Церковная история IV, 20.

<sup>2</sup> Свт. Григорий Богослов. Слово 21, 36 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. М., 2007. С. 277.

(*genuina*), 59 — сомнительных (*dubia*) в отношении авторства, 79 неподлинных (*spuria*)<sup>1</sup>. Подлинные сочинения по большей части созданы в полемическом ключе и написаны против еретиков-ариан; есть и сочинения аскетические, гомилетические и экзегетические, сохранилось обильное эпистолярное наследие, в котором затрагиваются различные темы. Начнем обзор с подлинных творений, которые принято делить на группы<sup>2</sup>.

**Апологетические произведения** св. Афанасия представлены двумя трактатами: «Слово против язычников» и «Слово о Воплощении Бога Слова» (их иногда считают одним произведением)<sup>3</sup>. Первый трактат в большей мере апологетический, в нем св. Афанасий обрушивается с критикой на язычников, показывает тщетность и аморальность их идолопоклонства. Но главная цель свт. Афанасия здесь — утверждение достоинства и обоснованности христианской веры с позиций разума<sup>4</sup>. Идолопоклонство свт. Афанасий связывает с грехопадением и отпадением от богопознания («созерцания») и обращенностью ума к чувству и твари. При этом святой отец рисует своего рода «лестницу», низводящую человеческий род все ниже и ниже по пути неведения истинного Бога. Данный трактат написан в жанре раннехристианских апологий II–III веков; наряду с классическими аргументами против идолослужения и глупости языческих мифов св. Афанасий приводит и свои собственные. Так, III век был отмечен появлением неоплатонизма — языческой попытки соединить платоновскую философию с языческим культом. У св. Афанасия мы находим некоторые высказывания, опровергающие теургическую практику неоплатоников (*Прот. язык.*, 19), рассматривавших идолов в качестве символических средств для явления и действия невидимых богов и ангелов. Отвергая языческое заблуждение, свт. Афанасий стремится ясно доказать единство Бога — Творца мира и особую роль Логоса — Бога Слова в этом творении. Впрочем, как отмечает К. Морескини, «этот труд Афанасия направлен против язычников, и в нем он не хочет и не может строго углубляться в тематику христианского богословия»<sup>5</sup>.

«Слово о Воплощении [более точно — «О Воплощении»] Бога Слова и явлении Его нам в теле» — своего рода программное произведение, в котором затрагивается широкий спектр тем, увязанных с учением о спасении: сотворение человека, его состояние до грехопадения, после грехопадения, собственно сотериология и, наконец, христология — зачем

<sup>1</sup> См.: Clavis Patrum Graecorum. Cura et studio M. Geerard. Vol. II. Turnhout, 1979. P. 12–60.

<sup>2</sup> Достаточно подробный обзор почти каждого творения св. Афанасия можно найти в следующих работах: Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. М., 2004. С. 580–602; Афанасий Великий // Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2002. С. 29–32; Quasten J. Patrology. Christian Classics, Inc. Westminster. Maryland, 1986. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. P. 22–66; ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Ο ΤΕΤΑΡΤΟΣ ΑΙΩΝΑΣ (ΑΝΑΤΟΛΗ ΚΑΙ ΔΥΣΗ). ΑΘΗΝΑ, 1990. Σ. 308–323.

<sup>3</sup> Так, блж. Иероним Стридонский назвал их «Двумя книгами против язычников» (*Блж. Иероним Стридонский. О знаменитых мужах*, 87).

<sup>4</sup> См.: NPNF. P. 186.

<sup>5</sup> Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 730.

нужно было Воплощение и почему Бог решил спасти человека именно через Воплощение, а не через Ангелов, почему Христос претерпел смерть, и смерть именно на кресте, почему воскрес через три дня, и т. д. «Автор показывает в Воплощении исправление и восстановление первоначального дела, разрушенного грехом; чтобы возвратить человеку жизненное начало и знание единого Бога, Слово воплотилось, умерло и воскресло»<sup>1</sup>. Эти два трактата свт. Афанасия признаются самыми ранними его произведениями (около 319–325 годов)<sup>2</sup>. Они написаны живо и искренне, и, несмотря на стилистические недочеты (повторы и т. п.) и благодаря своим важным идеям (например, об обожении), прочно вошли в сокровищницу святоотеческой мысли. Их миссионерско-апологетическое содержание актуально для всякой эпохи христианства.

Среди **догматико-полемических произведений** особенно выделяются три «*Слова против ариан*» (написаны около 358 года, по другим данным, первое и второе созданы в начале 340-х годов, а Слово третье — в конце 350-х годов). Они представляют собой детальные догматико-полемические трактаты, в которых излагаются и арианское учение, и аргументы св. Афанасия против ариан. Везде св. Афанасий стремится утвердить истину о том, что Сын Божий есть вечное порождение сущности Бога Отца и Бог, а не тварь, как утверждали ариане.

В Слове первом свт. Афанасий показывает ошибочность учения Ария, изложенного в сочинении «*Фалия*», и его сторонников, например Астерия Софиста, на основании правильно толкуемых свидетельств Священного Писания о вечном бытии Сына, которое уже само по себе низлагает главный арианский тезис «было некогда, когда Сына не было». При этом свт. Афанасий опровергает и различные диалектические уловки ариан, пытающихся поставить своих православных оппонентов в логическое затруднение. «В остальной части [*Слова первого*], а также во втором и третьем Слове он разбирает и изъясняет места Священного Писания, извращаемые арианами, и устанавливает их истинный смысл», главным же образом толкуются слова Притч. 8:22»<sup>3</sup>. Как пишет один современный исследователь, характеризуя данные трактаты, «*“Против ариан”* написаны не для обращения арианской партии к православной позиции. Сочинение направлено на защиту Церкви. Афанасия волнует сотериология, христология и теология христианской Церкви. Он пишет, чтобы утвердить Никейскую позицию как полностью православную, и стремится вырвать арианскую ересь с корнем, чтобы христианская Церковь не вступала в компромисс с вероуचितельной нечистотой. Он пишет со страстью пастыря, который охраняет и пасет стадо Божие — Церковь»<sup>4</sup>. Свт. Афанасий в «*Словах против ариан*»

<sup>1</sup> Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. С. 583.

<sup>2</sup> Впрочем, в современной науке есть тенденция датировать их более поздним временем; так, Шарль Канненгиссер датирует оба произведения 23 ноября (!) 337 г. (*Kannengiesser Ch. Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie // Collection «Jésus et Jésus Christ»*. № 45. Desclée, 1990. P. 189.

<sup>3</sup> Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. С. 588.

<sup>4</sup> Jones Marvin D. Hermeneutical Principles in «Contra Arianos» of Athanasius of Alexandria. Diss. University of South Africa, 2004. P. 320.



подчеркивает вечность сыновства Бога Слова, и для него это фундамент христианства. Св. Афанасий раскрывает вечный статус Сына в двух сторах: с одной стороны он опровергает искаженное богословие арианской ереси, а с другой делает свой вклад в правильную герменевтику библейских мест о Сыне Божиим и, следовательно, в разъяснение богословских принципов православного вероучения о Нем<sup>1</sup>.

Продолжает отстаивать учение о Святой Троице св. Афанасий в сочинении «*О явлении Бога Слова в теле и против ариан*» (в рукописях оно встречается и под названием «Вторая апология против ариан»). Здесь св. Афанасий впервые упоминает знаменитую триадиологическую формулу в выражении «единое Божество и единый Бог в трех Ипостасях» (гл. 10)<sup>2</sup>.

В сочинении «*О некоторых высказываниях Дионисия Александрийского*» св. Афанасий защищает православие своего почившего к тому времени святого предшественника по кафедре (около 200–265) от ариан, которые из-за некоторых антисавеллианских полемических выражений Дионисия ложно утверждали, что он, именуя Сына творением, мыслит так же, как они. «Эти ссылки обратили на себя внимание защитников Православия — св. Афанасия и св. Василия Великого. Оба они высказали свой взгляд на учение св. Дионисия о Святой Троице в своих творениях, написанных ими в обличение или по поводу арианского лжеучения»<sup>3</sup>.

Св. Афанасий Великий подчеркивает, что «св. Дионисий написал свое *Послание к Аммону и Евфранору* с полемической целью... Послание это было направлено к опровержению одного из главнейших заблуждений савеллиан, отрицавших личное бытие Сына и переносивших на Отца даже человеческие свойства Сына. Подробным раскрытием учения о человеческих свойствах Спасителя св. Дионисий хотел отнять у савеллиан возможность утверждать, будто Сын есть Сам Отец... Человеческие свойства воплотившегося Слова, по мнению св. Афанасия, особенно ясно указывали на личное бытие Отца и Слова и на то, что воплотился Сын, а не Отец... Называя Господа производением и тварью, указывая на то, что Он не Свой по природе, но чужд по существу Отцу и что Отец относится к Сыну так же, как делатель к виноградной лозе и судостроитель к ладье, св. Дионисий имел в виду главным образом человеческую природу Спасителя, следуя в этом отношении примеру Самого Христа и апостолов. Христос Сам называл Себя лозой и Отца Своего делателем (Ин. 15:1)... Но самым решительным доказательством православия св. Дионисия знаменитый его преемник считает написанные им книги «*Обличения и оправдания*»... В этом произведении св. Афанасий находил и разъяснение всех выражений, подавших повод к обвинению, и вполне ясное учение о вечности Слова, о безначальном рождении Его от Отца,

<sup>1</sup> См.: Ibid. P. 307.

<sup>2</sup> Впрочем, данное произведение приписывается современными исследователями Маркеллу Анкирскому, однако Н.И. Сагарда и позже И. Кастен допускали возможность авторства и свт. Афанасия.

<sup>3</sup> Дружинин А., свящ. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. СПб., 2007. С. 295.

о равенстве и единосущии Сына с Отцом. Многочисленными выписками из книг «Обличения и оправдания» св. Афанасий доказывает: предшественник его был весьма далек от арианских заблуждений и никогда не держался приписываемых ему мнений<sup>1</sup>.

**Историко-полемические произведения** представлены целым рядом трактатов, написанных св. Афанасием, как правило, во время его третьей ссылки (356–362 годы): «Апология против ариан» (357 год), «Апология к императору Констанцию» (357 год), «Апология своего бегства» (357 год), «История ариан» (357 год). В этих сочинениях св. Афанасий, приводя множество важных для истории свидетельств, фактов и документов, стремится раскрыть суть арианских интриг и гонений против него и его сторонников и доказать свою невиновность. Кроме того, данные произведения, важный исторический источник сведений об эпохе, показывают реалии жизни Церкви, государства и общества того времени.

Принадлежность почти всех **экзегетических произведений** св. Афанасию, которых, впрочем, сохранилось немного, вызывают у современных исследователей сомнения<sup>2</sup>. В наиболее надежном с точки зрения авторства трактате «К Марцеллину об истолковании Псалмов» подробным образом раскрывается универсальный (по сравнению с другими книгами Библии) характер Псалтири, которая совмещает в себе все жанры библейских книг и написана особым поэтическим языком. Здесь также говорится о мессианском смысле псалмов и молитвенном их употреблении. Этот трактат «VII Вселенский Собор принимает в качестве необходимого предисловия к книге Псалмов»<sup>3</sup>. Сохранились пространные отрывки из «Толкования на Псалмы» и «Комментариев на Псалмы» в катенах еп. Никиты Ираклийского. Также до нас дошли в отрывках и сборниках-катенах толкования на Песнь Песней, Книгу Иова, Евангелие от Матфея, Евангелие от Луки, Деяния Апостольские, Послания апостола Павла и Послания Соборные<sup>4</sup>, на Восьмикнижие и Книгу Царств, на Евангелия от Марка и Иоанна<sup>5</sup>.

Экзегетической по жанру является и догматико-полемическая антиарианская «Беседа на слова: Все Мне предано Отцем Моим (Мф. 11:27)» (около 340–342 годов)<sup>6</sup>, в которой свт. Афанасий опровергает арианское толкование данного библейского места в смысле принятия Сыном божества от Отца (а не владения им от вечности) и на основании Ин. 16:15 (все, что имеет Отец, есть Мое), доказывает единство по сущности Отца и Сына, а обсуждаемые слова из Мф. 11:27 относит к воспринятой

<sup>1</sup> Дружинин А., свящ. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. С. 296–297.

<sup>2</sup> Афанасий Великий // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 30.

<sup>3</sup> Пападопулос И. Толкование Священного Писания у отцов Церкви. Т. 1. М., 2013. С. 412. И данный исследователь причисляет этот труд к подлинным творениям святого отца.

<sup>4</sup> Там же. С. 412–413.

<sup>5</sup> ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 318.

<sup>6</sup> Пападопулос полагает, что это сохранившийся отрывок из большего труда (ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 318).

человечеством Христовым власти над миром. Сюда же С. Пападопулос добавляет, по его словам, «признаваемую ныне многими подлинной» беседу «*О страдании Господа и о Кресте*»<sup>1</sup>.

**Аскетические произведения** представлены знаменитой «*Жизнью святого Антония*» (около 357 года), в которой св. Афанасий предстает как новатор, составляя первое жизнеописание подвижника и к тому же родоначальника христианского монашества преп. Антония Великого (250–356). Отметим, что это произведение (по жанру одновременно похвала святому, монашеское житие и аскетический трактат) оказало огромное влияние на весь христианский мир, и в том числе на Западе (вскоре после создания переведено на латинский язык), и способствовало распространению монашества и, в частности, обращению в христианство блж. Августина. Из сочинения ясно, что св. Афанасий лично общался со св. Антонием. В произведении изображается монашеский путь св. Антония от самого начала и до достижения христианского совершенства и святости. Красочно описываются благодатные дары и чудеса св. Антония, а также то, что святой отшельник был убежденным противником арианства; св. Афанасий пишет, что св. Антоний покидал пустыню лишь два раза: первый раз — во время языческих гонений в Александрии в начале IV века, чтобы поддержать мучеников, а второй — чтобы выступить против ариан, и приводит слова Антония Великого о том, что арианство «есть крайняя ересь и предтеча антихриста и что нечестиво говорить о Сыне, что было время, когда Его не было» (*Жизнь св. Антония*, 69). Как отмечал св. мч. Иоанн Попов, «идеалом св. Афанасия было обожение человеческой природы вследствие соединения с Божеством», и в лице преп. Антония «св. Афанасий видел осуществление своего религиозного идеала, человека, достигшего уже здесь, на земле, возможной для твари меры обожения»<sup>2</sup>. Данный идеал обожения для свт. Афанасия немислим без признания Сына Божия Богом, а не тварью, и св. Антоний твердо стоял на тех же позициях по данному вопросу. Как писал К. Шёнборн, св. Афанасий на примере жития св. Антония «показывает нам всю мощь тайны Христовой. Святые для Афанасия — это “живая христология”»<sup>3</sup>.

Некоторые аскетические произведения свт. Афанасия сохранились только в сирийском, коптском, армянском и арабском переводах: «*Слово о девстве*», два «*Послания к девам*», «*Увещание к девству*», отрывки «*О девстве*», «*Подвижнические отрывки*»<sup>4</sup>.

Большой массив среди творений св. Афанасия представляют собой **послания и письма**. Среди них на первом месте стоят четыре догматических *Послания к Серапиону Тмуисскому о Святом Духе* (356–362 годы), написанные против духоборов. В этих посланиях св. Афанасий подробно разбирает библейские цитаты, на которые ссылались еретики и которые,

<sup>1</sup> ПАПАДОΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 318.

<sup>2</sup> Попов И.В. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского // Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2005. С. 98.

<sup>3</sup> Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. М., 2002. С. 31.

<sup>4</sup> См.: ПАПАДОΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 319.

по их мысли, должны свидетельствовать в пользу тварности Святого Духа, и доказывает, что словом «дух» в Библии не всегда обозначался именно Святой Дух, но так назывались и Ангелы, и демоны, и даже дуновение ветров, то есть тварь. Однако там, где в Писании говорится о Духе Божием, имеется в виду Святой Дух — вечный, неизменяемый и Божественный, един от Святой Троицы.

«Христологической проблематике посвящены написанные в 371–372 годах *“Послание к Эпиктету”*, *“Послание к Адельфию”* и *“Послание к Максиму философу”*. В них он, опровергая обвинения ариан, будто бы православные поклоняются человеческой природе Христа, утверждает, что человеческая и Божественная природы во Христе нераздельны, поклонение же воздается не природе, а воплотившемуся Слову»<sup>1</sup>. Ш. Каннегиссер назвал последнее десятилетие жизни св. Афанасия l'été indien (бабьим летом) христологии св. Афанасия<sup>2</sup>. «Послание к Эпиктету» имеет особое богословское значение, поскольку ложится в основание «соте-риологической христологии, и IV Вселенский Собор рассматривал его как удивительное выражение своего богословия»<sup>3</sup>. «В *“Послании о постановлениях Никейского Собора”* (350–351 годы) св. Афанасий отстаивает никейские вероопределения, в особенности термин “единосущный” (ὁμοούσιος), отвергаемый арианами»<sup>4</sup>, и «“из сущности Отца”... и доказывает, что хотя эти выражения и не библейские, однако же полностью соответствуют духу Писания, который по благодати Святого Духа и истолковали отцы Собора»<sup>5</sup> в Никее.

Есть послания историко-полемического характера. Так, к св. Серапиону Тмуисскому обращено *“Послание о смерти Ария”*. «*“Послание о соборах в Аримине Итальяском и Селевкии Исаврийской”* (359–360 или 361–362 годы) содержит изложение истории этих соборов и критику арианских формулировок. В *“Послании к Руфиниану”* (362 год) речь идет о том, как принимать арианских клириков, которые возвращались в Церковь с покаянием... В *“Послании к монахам”* (358–359 годы) св. Афанасий увещевает последних уклоняться от общения с арианами»<sup>6</sup>.

Стоит упомянуть также *«Окружное послание»* (339 год), в котором св. Афанасий рассказывает о незаконности и насилиях при поставлении на Александрийскую кафедру Григория Каппадокийца; *«Окружное послание к епископам Египта и Ливии против ариан»* (написано после вынужденного оставления Александрии 9 февраля 356 года и перед появлением Георгия Каппадокийца в городе 24 февраля того же года), в котором св. Афанасий стремится предостеречь иерархию от арианской попытки составить иной, вместо Никейского, символ веры и подкрепляет

<sup>1</sup> Афанасий Великий // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 31.

<sup>2</sup> Kannengiesser Ch. Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie // Collection «Jésus et Jésus Christ». № 45. P. 75.

<sup>3</sup> ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 316.

<sup>4</sup> Афанасий Великий // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 31.

<sup>5</sup> ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 312.

<sup>6</sup> Афанасий Великий // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 31.

православное учение цитатами из Писания<sup>1</sup>; «Томос к антиохийцам» (362 год), где рассказывается об Александрийском Соборе 362 года и предпринимается попытка установить мир в Церкви между сторонниками единосущия и подобосущия (свт. Афанасий обсуждает важные триадологические термины «сущность» и «ипостась»); «Послание к императору Иовиану» с изложением веры (363 год), написанное по просьбе последнего; «Послание к Африканским епископам» (369–371 годы)<sup>2</sup>.

Важны *Праздничные послания* свт. Афанасия. Начиная с III века Александрийские епископы основывают традицию обращения к своей обширной пастве с ежегодными пасхальными посланиями (вскоре после праздника Богоявления), где объявлялись даты начала Великого поста и Пасхи и затрагивались различные насущные вопросы, в том числе богословско-догматические. Свт. Афанасий продолжает данную традицию. На греческом дошли лишь отрывки из таких одиннадцати посланий<sup>3</sup>, ряд отрывков на коптском и армянском языках. Двенадцать посланий сохранились в сирийском переводе<sup>4</sup>. Первое из сохранившихся посланий датируется 329 годом. Всего же, по словам С. Пападопулоса, дошло двенадцать целых посланий, два — сохранившихся по большей части и шестнадцать в отрывках<sup>5</sup>. Наибольший интерес вызывает так называемое *39-е праздничное послание* (367 год), в котором св. Афанасий дает перечень книг Библии и классифицирует их с точки зрения принадлежности к канону.

Ряд посланий носит нравственно-аскетический характер. В «Послании к Амуна» (350–353 годы) св. Афанасий «говорит, в частности, о браке и девстве как о двух различных путях жизни, предпочитая девство, но подчеркивая, что оба пути благословенны. Послание вошло в канонические сборники Православной Церкви<sup>6</sup> и «учит Амуна, как противостоять невольным грехам и страстям»<sup>7</sup>. «Послание к Драконтию» (354–355 годы) содержит «увещание поставленному из монахов во епископа в том, что епископство не исключает подвижничества, о пастырском служении и роли епископа»<sup>8</sup>; св. Афанасий говорит о том, что «не следует пренебрегать даром Божиим, что пастырство есть священное дело». В то же время здесь содержится первое в истории упоминание о поставлении во епископа игумена монастыря<sup>9</sup>. Еще одно «Послание к монахам» датируется 358–359 годами<sup>10</sup>, а два *Послания к Орсисию* — 368 годом и ранее<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> См.: ПΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 312.

<sup>2</sup> См.: Афанасий Великий // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 31; ПΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 315.

<sup>3</sup> См.: Афанасий Великий // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 30.

<sup>4</sup> См.: The Festal Letters of Athanasius / Ed. W. Cureton. London, 1848.

<sup>5</sup> См.: ПΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 311.

<sup>6</sup> Афанасий Великий // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 31.

<sup>7</sup> ПΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 317.

<sup>8</sup> Афанасий Великий // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 31.

<sup>9</sup> См.: ПΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 314.

<sup>10</sup> См.: Ibid.

<sup>11</sup> См.: Ibid. Σ. 316.

В «Послании к пресвитеру Палладию» (предположительно сентябрь 372 года) свт. Афанасий хвалит свт. Василия Великого за его труды по объединению православных. Впрочем, авторство остается под вопросом. В «Послании к пресвитерам Иоанну и Антиоху» (если оно подлинно, то написано в то же время) также воздается благодарность свт. Василию. Послания «К Александрийскому клиру», «К клиру Мареевской церкви», «К Потамию» и «К Епифанию» сохранились лишь на латыни; «Повествование Афанасия к епископу Аммоню» датируется после 363 года, поскольку сообщает о смерти имп. Юлиана<sup>1</sup>.

Сохранилось множество отрывков из творений св. Афанасия — как подлинных, так и вызывающих сомнение в авторстве: «О здравии и болезни», «На слова: Душа Моя теперь возмутилась (Ин. 12:27)», «Послание с советами к девам», «Послание к Диодору Тирскому» и некоторое количество других отрывков<sup>2</sup>.

**Сомнительные и неподлинные творения.** Великий авторитет св. Афанасия привел к тому, что впоследствии его именем было написано большое количество произведений сомнительных в отношении авторства или подложных. Таковыми сейчас признаются следующие: «О Воплощении против Аполлинария», «Слово большое о вере», «Изложение веры», «Слово четвертое против ариан», пять «Диалогов о Святой Троице» и два «Диалога против македонян», «О девстве», «Вопросы к Антиоху», «Символ Афанасия» и много других. Среди экзегетических сочинений, приписанных впоследствии свт. Афанасию, сохранилось «Пространное истолкование Псалмов» или «О надписании Псалмов», которое на самом деле принадлежит пресв. Исихию Иерусалимскому (V век) и «Синописис Божественного Писания Ветхого и Нового Заветов» (около V века)<sup>3</sup>. Часть сомнительных и неподлинных произведений сохранилась только на коптском и армянском языках<sup>4</sup>. Среди авторов данных сомнительных и подложных произведений — свт. Евстафий Антиохийский, преп. Анастасий Синаит, Дидим Слепец, Маркелл Анкирский, Аполлинарий Лаодикийский и др.<sup>5</sup>

### III. ОСНОВНЫЕ ИНТУИЦИИ УЧЕНИЯ СВЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ

Важнейшие идеи свт. Афанасия заключаются прежде всего в его учении о Святой Троице. Как отмечает С. Пападопулос, свт. Афанасий «вынес на себе тяжесть обширного и глубокого кризиса [в Церкви]

<sup>1</sup> См.: ПΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 317.

<sup>2</sup> См.: Ibid. Σ. 319.

<sup>3</sup> См.: Παναγοπουλος Ι. Толкование Священного Писания у отцов Церкви. Т. 1. С. 412–413.

<sup>4</sup> См.: ПΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 320–323.

<sup>5</sup> См.: Афанасий Великий // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 32.

и богословски точно утвердил православную триадологию»<sup>1</sup>. Архимандрит Киприан (Керн) свидетельствует о том, что из триадологии у св. Афанасия проистекал ряд и других аспектов его учения: «С именем св. Афанасия Александрийского связана борьба за единосущие Слова Божия... Казалось бы, она совершенно поглотила все интересы александрийского архиепископа и в богословии его не оставалось бы места никаким другим проблемам. Между тем это не так. Борясь за чистоту тринитарного учения, он тем не менее глубоко провидел и иные темы. Его послания к Серапиону Тмуисскому уже предвосхищают пневматологические проблемы; некоторые его послания (в частности, к Эпиктету Коринфскому) затрагивают христологические вопросы; а это значит, что сюда входит и тема о человеке»<sup>2</sup>.

О триадологии и сотериологии свт. Афанасия написаны замечательные работы на русском языке. Триадологии св. Афанасия посвящена обстоятельная дореволюционная работа иеромонаха Кирилла (Лопатина), помещенная в приложении к данному тому, а сотериологии — работы мч. Иоанна Попова «Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского» и К.Е. Скурата «Учение о спасении свт. Афанасия Великого», поэтому мы ограничимся кратким обзором основных интуиций учения свт. Афанасия.

### Учение свт. Афанасия о Святой Троице

Заслугой св. Афанасия является среди прочего то, что он четко определил различие между Богом и тварью, чтобы более не допускать неясности в выражениях, которой нередко пользовались ариане для доказательства своего тезиса о тварности Сына. Свт. Афанасий не допускает ничего третьего между Богом и тварью и помещает Сына, в отличие от Ария, «на стороне» Бога. Отсюда следует, что вся Троица равно Божественная, единосущная, а не составляется из Творца и твари (как это выходило у ариан, учивших о тварности Сына и Духа). Прояснению данного различия служит у св. Афанасия и еще одно уточнение. Если доникейские отцы и церковные писатели иногда говорили, что Сын рождается *по воле* Отца, то при этом они не вкладывали тот смысл, который впоследствии имели в виду ариане (Сын якобы *творится* по воле Отца). Такие выражения о рождении *по воле* встречаются у св. Иустина, Оригена и др. Но св. Афанасий ясно выступает против употребления этого выражения, так как воля у Бога может относиться только к миру, то есть вовне. «По природе Бог — Отец, Он рождает Сына; *по природе* же Он посылает Святого Духа, но творение мира происходит не по природе, но *по воле* Бога»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 263–264.

<sup>2</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 139–140.

<sup>3</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2003. С. 142; см. также: Он же. Пасхальная тайна. М., 2013. С. 91.

Ибо само понятие свободной воли (а у Бога другой представить невозможно) подразумевает выбор: что-то может произойти, если волящий того желает, а если не желает, то и не произойдет. Поэтому предвечное рождение Сына и исхождение Святого Духа, по св. Афанасию, происходит *по природе*, но не против воли. Сын рождается *из сущности Отца* и есть Его порождение, а потому единосущен Отцу и обладает такой же Божественной природой, что и Отец. Сын «равен по естеству и единосущен Отцу, потому что рожден от Отчей сущности» (*О явл. во плоти и прот ар.*, 4). Само понятие об Отце подразумевает Сына, и наоборот.

Полемика св. Афанасия с арианами затрагивала и вопрос «посредничества». Св. Афанасий опровергает взгляд ариан о необходимости космологического посредничества Сына, что Богу Отцу якобы нужно еще некое тварное существо (тварные Слово (Логос), Сын или Премудрость), с помощью которого Бог Отец сотворил мир; св. Афанасий замечает, что если Богу Отцу не недостойно промышлять о таких незначительных вещах, как трава полевая и волосы на голове у человека (см. Мф. 10:29–30), то чтобы сотворить мир, не нужен был посредник. Впрочем, само понятие «посредничества» не отвергается им полностью, и оно сохраняется в аспекте христологическом и сотериологическом — посредничество между Богом и человеком воплощенного Сына, заключающего в Себе две природы — Божественную и человеческую.

Свт. Афанасий пользуется понятными и принятыми в святоотеческом богословии образами, иллюстрирующими троичность Божества: использует образ солнца и солнечных лучей или говорит об источнике и потоке. В этих чувственных аналогиях более-менее удачно отображается единство сущности Божества, а также и различие Лиц Троицы и способ происхождения. Было важно показать, что рождение Сына от Отца не означает отделения, рассечения и умаления Отчей сущности. Образы сияния и потока ясно иллюстрируют длительность, символизирующую вневременность, то есть вечность рождения Сына от Отца. Поэтому Сын вечен, как и Отец, а вечность есть свойство только Бога, следовательно, Сын — Бог.

Говоря о единстве Отца и Сына, св. Афанасий выделяет два важнейших момента:

1. Единосущие Отца и Сына (св. Афанасий это понятие в том числе передает и словом «тождество» — как тождество Божества в Отце и Сыне) связано с пребыванием («перихоресис») Отца и Сына Друг в Друге: «Сын в Отце и Отец в Сыне. Поэтому [Спаситель] справедливо, сказав прежде: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30), присовокупил: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10), чтобы показать *тождество божества и единство сущности*» (*Прот. ар. III, 3*).

2. Наряду с единством Отца и Сына существуют ипостасные различия: «Они *одно* не в том смысле, что *одно* разделено на две части, которые из себя составляют *одно*... Напротив того, два суть [по числу], потому что Отец есть Отец, и не Он же есть Сын; и Сын есть Сын, и не Он же есть Отец. Одно же естество, потому что Порождение не неподобно



Родившему, ибо Оно есть Его Образ<sup>1</sup>, и все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну. Поэтому Сын есть не другой Бог, ибо не совне примышлен» (*Прот. ар. III, 4*).

При этом для св. Афанасия важно показать тем, кто мыслил православно, но претыкался о формулировку «единосущный» (так называемым омиусианам), видя в ней призрак савеллианства, что это никейское выражение максимально истинно и полно передает суть генетической близости Отца и Сына: «наименовать Сына только “подобным по сущности” не означает непременно, что Он “от сущности”, каковым выражением, как они сами сказали, всего лучше означается подлинность Сына в отношении к Отцу. Олово только подобно серебру, и волк подобен псу, и златовидная медь подобна истинному золоту; но олово не из серебра и волк не считается сыном пса. Поскольку же они сказали о Сыне, что Он и от сущности, и подобосущен, то что иное обозначают они этими выражениями, как не то же, что Он единосущен? Как называющий подобосущным не дает еще разуметь, что непременно и бытие от сущности, так называющий единосущным означает то и другое понятие — и подобосущие, и бытие от сущности» (*Послание о соборах, 41*).

Однако свт. Афанасию недостает полного совершенства в выражениях своих триадологических принципов. Так, для обозначения ипостасных различий Отца, Сына и Духа он избегает пользоваться термином «Лицо», поскольку он для него недостаточно полновесен (и использовался прежде савеллианами, подразумевавшими под Лицом скорее безыпостасную «личину»<sup>2</sup>, своего рода «маску»). Другой традиционный термин — «ипостась» — св. Афанасий вслед за Никейским Собором поначалу отождествлял с сущностью и лишь со временем принял возможность использования данного термина в личностном смысле (для обозначения Каждого из Лиц Святой Троицы в отдельности). В частности, на Александрийском Соборе 362 года он в беседе с омиусианами допускает как идентичные выражения, что в Боге одна сущность, одна ипостась и три ипостаси (в первом случае отождествляя ипостась с сущностью), что не могло не вызвать упреков в терминологическом смешении в столь важной сфере. Для того же, чтобы выразить ипостасные отличия в Троице, св. Афанасий использует имена Отца, Сына и Духа, не прибегая к ставшей традиционной для нас терминологии (ипостась, лицо).

<sup>1</sup> К. Шёнборн отмечает новизну мысли св. Афанасия в споре с Арием по поводу понимания выражения апостола Павла о Сыне как Образе Бога: «Афанасий Великий назвал Христа “единосущным образом” Бога. А что Бог может иметь Свой образ, Который не обнаруживает никакого снижения и никакого умаления с прототипом, эта мысль не вмещалась ни в какие ранее бытовавшие категории греческой философии. Если так смотреть на вещи, то тринитарное богословие, развитое в IV в., представляет собой яркий случай деэллинизации... Напротив, Афанасий говорит о парадоксе совершенного образа, такого образа, который по сравнению с совершенством прототипа не обнаруживает никакого недостатка: у Бога есть образ Себя Самого, Который равен Ему по достоинству и сущности» (*Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. С. 90–91, 100–101*).

<sup>2</sup> *Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2. С. 316.*

Однако этот недостаток (неточность терминологии) вовсе не говорит о несовершенстве богословской мысли или отсутствии вероучительной полноты у св. Афанасия. Ибо по праву «св. Афанасия Великого следует считать основоположником посленикейского тринитарного богословия. Утверждая единосущие Отца, Сына и Святого Духа, он проложил путь к дальнейшему раскрытию догмата Святой Троицы великими отцами-Каппадокийцами»<sup>1</sup>, глубоко почитавшими своего старшего современника.

### Учение свт. Афанасия о Домостроительстве спасения

Как пишет уважаемый отечественный исследователь, «все православное богословие по существу сотериологично, ведь центральное место в нем принадлежит учению о спасении. Именно такой характер носит и учение свт. Афанасия Великого»<sup>2</sup>. По словам же И. В. Попова, «в основе догматических идей Афанасия Александрийского лежат его сотериологические чаяния»<sup>3</sup>, а они в свою очередь подразумевают вечность и божественность всей Святой Троицы. «Богословское величие [св. Афанасия] базируется на твердом фундаменте *сотериологических* принципов, в его решительном подчинении всего, даже формулы *ὁμοούσιος*, центральному событию Искупления и Тому, Кого это событие подразумевает — Личности Искупителя»<sup>4</sup>. Поэтому «учение о Логосе занимает центральное место во всем богословии св. Афанасия и может рассматриваться как важнейшая богословская предпосылка его сотериологии»<sup>5</sup>. Ибо «сотериология невозможна, если Сын не вечен. Арианский “Сын” также нуждается в спасении просто потому, что Он не обладает способностью спасти, поскольку он становится в один ряд с человечеством в своем собственном творении... и также нуждается в благодати для этого. Вечный же Сын не нуждается в благодати, поскольку Он Сам есть Податель благодати»<sup>6</sup>. Благодать дарует причастие Богу и обожение как результат этого причастия. При этом «у Афанасия термины “благодать” и “обожение” как синонимы употребляются один рядом с другим. Непрерывно говорится о том, что обожение имеет место по благодати. И напротив, благодати приписывается прилагательное “обоживающая”»<sup>7</sup>. Но обожение стало возможным лишь после того, как Бог обожил воспринятую Им на Себя

<sup>1</sup> Скурат К.Е. Учение свт. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // Богословские труды. 1973. № 11. С. 120.

<sup>2</sup> Скурат К.Е. Учение свт. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения. С. 120.

<sup>3</sup> Попов И.В. Патрология, краткий курс. М., 2003. С. 145.

<sup>4</sup> NPNF. P. 138.

<sup>5</sup> Скурат К.Е. Сотериология свт. Афанасия Великого. Магист. дисс. МДА, 1970. Т. 1. С. 130.

<sup>6</sup> Marvin D. Jones. Hermeneutical Principles in «Contra Arianos» of Athanasius of Alexandria. Diss. University of South Africa, 2004. P. 312.

<sup>7</sup> Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. С. 105.

в Воплощении человеческую плоть, «приняв на Себя наше... чтобы, облекши нас в Свое... мы могли приобщиться божеству Слова» (*К Эпикт.*, 6).

Нельзя сказать, что для ариан не было знакомо и приемлемо понятие благодатного обожения твари: «Противники из арианского лагеря были согласны с Афанасием в том отношении, что обожение — конечная цель всех искупительных деяний Божиих... цель Божественного замысла, равно как и цель человеческого стремления; в этом аспекте в Древней Церкви разногласия не было»<sup>1</sup>. Но проблема в том, что понятие обожения ариане применяли не только к людям и даже к человеческой природе Христа, но к Его божеству, которое они в принципе отрицали и заменяли на некую высшую, но тварную природу. Она-то и стала обоженной в результате благодатного, по их мнению, причастия Богу Отцу. Ибо «Христос — не истинный Бог, но обожен по причастию» (*Прот. ар. I, 9*), как цитирует Ария свт. Афанасий. Но святой отец проводит различие между сущностным и благодатным причастием. Сущностным причастием Богу Отцу обладает Сын Божий, и потому Он единосущен Отцу. Все же прочие, именуемые сынами Божиими, являются таковыми в силу причастия Богу по благодати (причастия Святому Духу). «Сын же причащается не чего-либо совне<sup>2</sup>, а Отчей сущности» (*Прот. ар. I, 15*). Как пишет К. Шёнборн: «Сын не причастен Богу, Он *есть* Бог... Арианское представление о подобии Логоса Богу вследствие послушания и заслуг, по мнению Афанасия, также считается недостаточным. Слово не просто подобно Богу, Оно *есть* Бог»<sup>3</sup>.

Обожение, по св. Афанасию, может быть даровано только Богом по природе, а не по причастию, ибо «если бы Он был Сыном по причастию, а не самосущим Божеством и Образом Отца, то не обоживал бы, будучи Сам обоживаем. Ибо имеющему по причастию невозможно передавать сие причастие другим, потому что не ему принадлежит то, что он имеет, но Давшему, и что принял он, то принял как едва для него самого достаточную благодать» (*Послание о соборах, 51*). Поэтому, идя от обратного, св. Афанасий говорит, что Сын, принесший обожение, Сам должен быть Богом: «Сын Божий сделался Сыном Человеческим, чтобы сыны человеческие стали сынами Божиими» (*О явл. во плоти и прот. ар.*, 8).

Плоды обожения, которыми обладала человеческая плоть Христа (нетление и естества, и произволения, то есть непреложность воли к добру, безгрешность, духовные дары), Христос передает верным в Церкви через благодать Святого Духа<sup>4</sup>. Отсюда заметные изменения

<sup>1</sup> Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. С. 104.

<sup>2</sup> Т. е. подобно тому, как тварь становится причастной благодати Божией, как внешней по отношению к себе.

<sup>3</sup> Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. С. 101.

<sup>4</sup> Архимандрит Киприан (Керн) пишет: «Каков же, однако, плод этого обоженного состояния? В чем, собственно, заключается это обожение? 1. Прежде всего, надо раз навсегда запомнить, что это отнюдь не метафорическое выражение, не риторическая вольность, а самое реальное понимание онтологического обожения человеческого естества. Это, конечно, высшая степень освящения человеческого

в человеческой природе спасаемых: чудеса и исцеления, совершаемые святыми, бесстрашие перед смертью мучеников, доселе свирепые языческие народы после принятия христианства стали кроткими и человеколюбивыми и т. д. После Всеобщего Воскресения же природа спасаемых должна приобрести окончательную меру нетления, бессмертия и бесстрастия, как и воскресшая плоть Христа, то есть освободиться даже от начатков страстей, которые святые здесь, в земном своем существовании, еще имеют.

Поэтому и в отношении Святого Духа у свт. Афанасия действует тот же богословский принцип: если бы Святой Дух не был Сам Богом, то люди не могли бы стать богами по благодати и обожиться по причастию Богу. Следовательно, Святой Дух так же единосущен Отцу, как и Сын: «Безумно утверждать, что Святой Дух есть тварь. Если бы Он был тварью, то не был бы присоединен к Святой Троице, потому что вся Троица есть единый Бог. Дух же не тварь и не сопричисляется к тварям... Без Духа мы чужды Богу и далеки от Него, причастием же Духа сочетаем с Божеством» (*Прот. ар. III, 24*).

В своей христологии св. Афанасий, с одной стороны, проводит различие между плотью Христа и Его божеством как Бога Слова; с другой стороны, «по-александрійски» утверждает тесное единство Бога Слова с Его собственным человечеством: «Господь стал человеком... и то и другое обозначают Одного и Того же, — потому что *Слово стало плотью* (Ин. 1:14)» (*О Дион., 9*). В этом личном единстве свойства и действия божества и человечества хотя и различаются, но «взаимно отсылают» друг к другу: «И когда говорится, что Он плачет (Ин. 11:35), то *известно*, что Господь, сделавшись человеком, как показывает, что плакать есть дело человеческое, так и воскрешает Лазаря (Ин. 11:43) как Бог; *известно*, что Он как алчет и жаждет телесно, так Божески пятью хлебами насыщает пять тысяч (Ин. 6:1–15); *известно*, что тело человеческое лежит во гробе, но, как тело Божие, воскрешается Самим Словом» (*О Дион., 9*).

Св. Афанасий говорит о Домостроительстве Христовом и как об *обождении*, и как об *искуплении*. Он говорит, что Христос принес Себя в искупительную Жертву за преслушание Адама. При этом акцент на единстве субъекта воплощенного Сына Божиего приводит свт. Афанасия

---

духа и тела, а не только святость в ее нравственном значении, не праведность, а именно преображенное духовное состояние всего психофизического состава человека. 2. Человек входит в Св. Троицу. Сын Божий поднимает наше естество выше небес, выше Ангелов. Но не следует ограничивать это прославление человека только человеческою природою в Ипостаси Христовой. Не одно только человечество Христа и не все человечество вообще, не “родовой человек”, но и каждый человек обоживается, т. е. становится по причастию богом. 3. Таким образом, обожение есть по существу то, что ап. Павел называл усыновлением... 4. Это обожение достигается по благодати Св. Духа, Который соединяет нас в Сыне со Отцем... мы восстанавливаем свой утраченный образ, “мы спасаемся, как сотелесники Слова”... Духом Святым освящается евхаристическое Тело Христово; человек причащается этого Тела, становится одним телом с Христом, сродняется с Ним» (*Киприан (Керн). архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 143–144*).

к «теопасхитским» выражениям о «страдании Бога Слова»<sup>1</sup>, но с правильным их толкованием о страдании Слова по плоти: «Ибо что претерпело человеческое тело Слова, то соединенное с ним Слово относилось к Себе... И что необычайно, Один и Тот же страдал и не страдал: страдал, потому что страдало Его собственное тело и был Он в страждущем теле; и не страдал, потому что Слово, сущее по естеству Бог, бесстрастно. Оно бесплотное было в удобостраждущем теле, но тело имело в себе бесстрастное Слово, уничтожающее немощи самого тела» (*К Эпикт.*, 6).

Стоит также отметить признаваемое исследователями своеобразие христологии св. Афанасия. Как пишет Н.И. Сагарда, «св. Афанасий всегда говорил только о плоти (*σὰρξ*) или о теле (*σῶμα*), которое восприняло Слово, но при этом он разумел всю человеческую природу. Это необходимо подчеркнуть ввиду новейшего взгляда, что св. Афанасий не признавал во Христе человеческой души: Слово соделалось человеком будто бы в том смысле, что Оно соединилось с телом, но Само заняло место разумной души. Но св. Афанасий употребляет термины *σὰρξ* и *σῶμα* в библейском смысле, который сам изъясняет так: “Писанию обычно человека называть плотью” (*К Серап.* II, 7). Отсюда св. Афанасий для обозначения человеческого элемента во Христе безразлично употребляет термины “плоть”, “тело”, “человечество”... общее учение о Воплощении св. Афанасий обозначает не термином *ἐνσωμάτωσις* (как Аполлинарий), но *ἐνανθρώπησις*, выражая этим идею Слова, соделавшегося человеком»<sup>2</sup>. В понятие «плоть» в данном случае св. Афанасий включал и душу, то есть это плоть одушевленная и разумная, и уж тем более никогда открыто не отрицал наличие души во Христе, как ариане и аполлинаристы, как то настойчиво стремятся приписать ему некоторые западные исследователи.

### Свт. Афанасий как богослов и его значение для Церкви

Несмотря на то что «Афанасий не был систематическим богословом, то есть он не создавал многостороннее богословие, как Августин или Ориген, у него не было интереса к умозрительному богословию (theological speculation) ни намерений ученого или философа»<sup>3</sup>, то есть он «не занимался просто теологией»<sup>4</sup>, нельзя сказать, что у свт. Афанасия отсутствовала своя «богословская программа», свое догматическое видение, основанное на фундаментальных идеях. Напротив, идеи, изложенные в ранних творениях, написанных до арианских споров («Слово против язычников» и «Слово о Вочеловечении Бога Слова»), представляют собой яркую богословско-философскую парадигму, то есть целостное

<sup>1</sup> Ср. подобные выражения у предшественника св. Афанасия св. Игнатия Богоносца, говорящего о «страдании Бога моего» (*Послание к римлянам*, 6).

<sup>2</sup> Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. С. 607.

<sup>3</sup> NPNF. P. 138.

<sup>4</sup> Jones Marvin D. Hermeneutical Principles in «Contra Arianos» of Athanasius of Alexandria. Diss. University of South Africa, 2004. P. 307.

и органично взаимосвязанное видение различных тем (многосторонняя критика язычества, иудаизма и ересей; учение о творении мира и человека, их идеальном предназначении; четкое различение Творца и твари, роли в мире Логоса — Бога Слова; грехопадение и его аспекты, острая необходимость спасения для человеческого рода и важность совершення этого именно Богом Словом через Воплощение и Искупление; идеал спасения в виде обожения человеческой природы как во Христе, так и в спасаемых). На эту парадигму, как на основу и фундамент, свт. Афанасий впоследствии будет опираться в своей разносторонней полемике против ариан. Как пишет Ф.М. Янг по поводу этих двух трактатов, у св. Афанасия «центральное ядро позиции всегда оставалось неизменным. Самые ранние его произведения являются ключом к его жизни и догматической аргументации»<sup>1</sup>.

Интересным представляется вопрос становления и формирования свт. Афанасия как богослова и мыслителя. И здесь он сам в некотором роде свидетельствует о себе как о преданном и убежденном носителе Предания как основы христианского учения, которое заключается в учении святых отцов Церкви, утвержденном на Писании Ветхого и Нового Заветов — «первоначальном Предании — вере, которую передал Господь, проповедовали апостолы и соблюли святые отцы» (*К Серапу IV*). В числе влияний на формирование богословия св. Афанасия И.В. Попов (мч. Иоанн), К.Е. Скурат упоминают сотериологические идеи св. Ириней, развиваемые и обосновываемые далее св. Афанасием<sup>2</sup>. В области триадологии св. Афанасий следует некоторым наработкам раннехристианских апологетов II века (в частности, параллели между Отцом и Сыном (Словом) в Боге и мыслью (словом, разумом) и умом в человеке). Несомненно, опирался в своей триадологии свт. Афанасий и на своего великого предшественника по кафедре — свт. Дионисия (200–265); особенно ярко он продемонстрировал приверженность св. Дионисия православным взглядам в своем трактате в его защиту «*О выражениях св. Дионисия*».

Определенный вопрос представляет влияние на свт. Афанасия наследия Оригена (185–254), этого крупнейшего ко времени жизни св. Афанасия представителя родной для него александрийской традиции. С одной стороны, св. Афанасий явно читал труды Оригена и один-два раза даже ссылается на него (например, в «*Послании о Никейском Соборе*» (гл. 27)), где, хваля, называет его «трудолюбивым», истолковывает некоторые оригеновские выражения в православном духе, стремясь лишить ариан права ссылаться на Оригена. И тем более никакой критики в адрес Оригена, подобно св. Мефодию Патарскому или св. Евстафию Антиохийскому, у св. Афанасия мы не видим. С другой стороны,

<sup>1</sup> Янг М. *Френсис*. От Никеи до Халкидона. Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст. М., 2013. С. 98.

<sup>2</sup> См.: Попов И.В. Патрология, краткий курс. С. 145; Он же. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского. С. 55–61; Скурат К.Е. Сотериология свт. Афанасия Великого. С. 78.

как представляется, такие редкие упоминания Оригена<sup>1</sup> св. Афанасием, возможно, еще более красноречиво говорят об определенном подспудном дистанцировании от некоторых заблуждений Оригена, прежде всего в области триадологии (в неоднозначных выражениях последнего находили подтверждение своей позиции как православные, так и ариане). И если в самых ранних творениях св. Афанасия, в «Слове против язычников» (в особенности) и в «Слове о Вочеловечении», исследователи отмечают некоторые оригеновские «мотивы», то в более поздних его творениях такого уже не наблюдается. Так, утверждение в «Слове против язычников» посреднической роли Логоса как мирового принципа бытия, выраженного еще у некоторых античных философов, входит в некоторое противоречие с более поздним утверждением свт. Афанасия о творении как непосредственном действии Бога (Отца)<sup>2</sup>. Также свт. Афанасий «в корне отвергает»<sup>3</sup> идею Оригена о вечности творения сущностью Божией, лишаящей тем самым разумные твари (духи) их свободы и насильно «привязывающей» их к своему Творцу. Св. Афанасий проводит важное различие между сущностью (по которой происходит рождение Сына и исхождение Святого Духа) и волей (по которой творится мир)<sup>4</sup>. Иносказательное в «Слове против язычников» толкование грехопадения в рай, свойственное Оригену, в более поздних произведениях отсутствует. Платоническая идея умственного созерцания Адамом Бога как способ пребывания с Богом (что также присуще оригенизму), которой уделено значительное место в «Слове против язычников», в последующих произведениях не встречается<sup>5</sup>. В целом же

<sup>1</sup> По крайней мере, другого своего предшественника по Александрийской школе, свт. Дионисия Великого, свт. Афанасий упоминает намного чаще, и даже посвятил ему отдельное произведение.

<sup>2</sup> См.: NPNF. P. 188.

<sup>3</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 142.

<sup>4</sup> См.: Там же; Он же. Пасхальная тайна. С. 91.

<sup>5</sup> См. несколько радикальное в своей первой части замечание о. Эндрю Лаута на сей счет: «В произведении “Слово против язычников” мы видим в Афанасии молодого оригениста. Душа низводится с уровня *pois* до уровня *psyche* — точь-в-точь, как это свойственно Оригену, — и, как *psyche*, она становится заключенной в теле. Душа может соединиться с Богом посредством созерцания. На самом деле в этом вопросе свт. Афанасий был более оригенистом, чем сам Ориген, так как акцент, который Ориген ставит на уповании души на милость Бога в деле ее возвращения к Нему, у св. Афанасия отсутствует. Но если мы обратимся к произведению “О Вочеловечении Бога Слова”, то картина меняется радикально. Душа в этом произведении сотворена “из ничего”, она хрупкая и зависит от Божественной благодати, даже в благом состоянии до грехопадения. После же грехопадения схожесть души с Богом повреждается настолько, что Воплощение истинного образа Бога — Слова, по образцу Которого она была первоначально сотворена, становится необходимым для того, чтобы человек был спасен. Созерцание больше не означает обожения. Это просто один из видов деятельности обоженной души. Душа больше не становится божественной через то, что она созерцает (как у Оригена)» (Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys. Second Edition. OUP, 2007. P. 74–76).

у свт. Афанасия в ходе арианских споров появляется тенденция «движения прочь от Оригена»<sup>1</sup>.

Таким образом, вопрос о влиянии Александрийской школы на св. Афанасия хотя и важен, но не принципиален. Свт. Афанасий не богослов этой школы, подобно Клименту или даже Оригену. С. Пападопулос, отмечая творческий характер личности и мысли свт. Афанасия, пишет, что тот «переменил путь богословия, заданный в Александрийской школе... и соединил наследие св. Игнатия Богоносца, св. Иринея Лионского со св. Дионисием Александрийским и Феогностом и поставил на служение Церкви»<sup>2</sup>. Таковую выдающуюся роль св. Афанасия С. Пападопулос объясняет его особой просвещенностью свыше, благой уверенностью в своей миссии «самому постигать и самому же излагать тайну Святой Троицы»<sup>3</sup>. Итак, в лице свт. Афанасия мы имеем подлинно церковного богослова, который живет и мыслит в русле Предания Тела Христова, пребывающего в исторической реальности и в то же время всегда выходящего в «мета-реальность» Царства Небесного.

Что же касается такого традиционного вопроса, как влияние светской философии, науки и культуры на богословие того или иного церковного автора и соотношение у него философии и богословия, то по поводу свт. Афанасия можно встретить такие отзывы, не кажущиеся унижительными: «Такая личность, как Афанасий, несомненно, не является “фигурой второго плана” в истории христианской Церкви; однако именно “фигурой второго плана” он выступает в сфере своей философской подготовки и своих интересов к языческой культуре. У него проявляется стремление сохранить по отношению к этой культуре некоторую дистанцию, а может быть, даже стремление к полному отторжению от этой культуры»<sup>4</sup>. В этом отношении очень показательным видение святым Афанасием преп. Антония как идеала подлинного христианина и христианского любознателя. В своем «Житии» он представляет его как неграмотного, но при этом «богонаученного» и посрамляющего своей мудростью приходящих к нему «внешних» философов<sup>5</sup>. Богодарованную возможность познания Творца свт. Афанасий не исключает и из изучения твари и до Христа, другое дело — он понимает, насколько дурно человечество распорядилось этой возможностью. В «Слове против язычников» и «Слове о Вочеловечении» св. Афанасий пишет, что эта возможность была упущена, и человечество пошло по ложному пути поклонения твари (пантеизм, язычество и идолопоклонство) вместо познания и почитания истинного Бога и только во Христе может вернуться к истине.

<sup>1</sup> См.: NPNF. P. 188.

<sup>2</sup> ПΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Σ. ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. ΤΟΜΟΣ Β'. Σ. 263–264.

<sup>3</sup> Ibid. Σ. 264.

<sup>4</sup> Морескини К. История патристической философии. С. 729.

<sup>5</sup> Об этом см.: Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 4: Древнее монашество и возникновение монашеской письменности. М., 2014. С. 259, 260, 285, 286.



К. Морескини перечисляет немногочисленные «внешние» элементы и тенденции у свт. Афанасия, которые могут нести характер заимствования: это использование «сложных [греческих] выражений с первым компонентом *αὐτο-* [само-]» (такие выражения мы находим у Оригена и свт. Дионисия Великого); св. Афанасий воспроизводит платоновскую идею о том, что «зла не существует, но существует только благо (*Прот. языч., 4*)»; как писал св. Афанасий, «греческие философы утверждали, что мир есть большое тело, — и в этом они правы (*Прот. языч., 41*) ... Познание Бога стяжается в силу деятельности души (*Прот. языч., 2–4*), утверждает Афанасий, отдаленно воспроизведя платоническое утверждение, согласно которому душа, а не тело способна достигнуть познания, свободного от заблуждений. Более конкретно, именно через ум (он прибегает к выражению “разумная душа и ум, свободный от страстей”), человек приходит к познанию Бога»<sup>1</sup>.

Зато часто мы встречаем у свт. Афанасия критику языческой философской мудрости. Так, к примеру, он критикует восходящее к «Платону... к среднему платонизму и к космологии, предваряющей Плотина», представление о том, что «Бог сотворил мир “из некоей предсуществующей и несотворенной материи”»<sup>2</sup>. Такое воззрение показывало бы Творца слабым и ограниченным.

В целом же можно сказать, что, несмотря на то что св. Афанасия относят к Александрийской школе, славившейся своей богословско-философской рафинированностью (ср. Климент, Ориген), в его лице мы находим не последователя эллинизации христианства, а как раз наоборот — борца против нее (в лице арианства), хотя и прекрасно знавшего концептуально-терминологическое наследие античной философии, но поставившего свои знания на службу Церкви и защите «первоначального Предания». Философия же у св. Афанасия была отчетливо подчинена богословию и направлена на объяснение и защиту догматов Церкви (прежде всего догмата о Святой Троице и божестве Сына и Духа) и на полемику против еретиков (прежде всего ариан).

И как пишет известный отечественный исследователь, «св. Афанасий ни в одном из своих творений не излагал своего богословского учения в виде цельной системы. Он был человеком практической деятельности, и его творения, как неоднократно было отмечено, написаны по требованию обстоятельств церковной и личной жизни — для защиты веры и выполнения пастырских обязанностей — и раскрывают отдельные пункты церковного вероучения. И однако, среди древних отцов и учителей Церкви немногие имели такое глубокое и постоянное влияние на последующих церковных писателей и на раскрытие церковной догматики, как св. Афанасий. Его творения отличаются поразительным богатством догматического содержания»<sup>3</sup>. «Неудивительно поэтому, что

<sup>1</sup> Морескини К. История патристической философии. С. 730.

<sup>2</sup> Там же. С. 730–732.

<sup>3</sup> Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. С. 602.

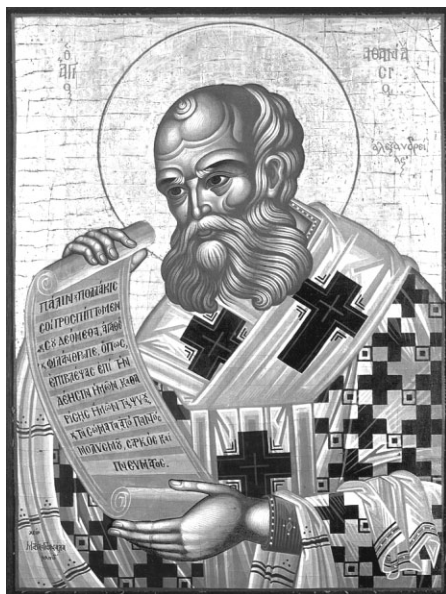
сотериологические идеи великого Александрийца, представляющие собой обобщение и углубление на базе Никейского исповедания сотериологии доникейских святых отцов, в свою очередь оказали решающее влияние на учение о спасении в период Вселенских Соборов»<sup>1</sup>. Св. Григорий Богослов, посвятивший св. Афанасию «*Похвальное слово*», оценивая его вклад, изображает святителя великим защитником никейской веры и столпом Церкви. Защита и прояснение св. Афанасием вероопределения Никейского Собора 325 года были продолжены его младшими современниками, и прежде всего святыми отцами Каппадокийцами. А сам св. Афанасий в VI веке был включен вместе с ними в число двенадцати избранных отцов Церкви.

---

<sup>1</sup> *Скурат К.Е.* Сотериология свт. Афанасия Великого. С. 6.



СВЯТИТЕЛЬ  
АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ



Т В О Р Е Н И Я  
АПОЛОГЕТИЧЕСКИЕ  
ДОГМАТИКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ  
ИСТОРИКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ



---

---

## ТВОРЕНИЯ АПОЛОГЕТИЧЕСКИЕ

[РГ. Т. 25. СОЛ. 4]

### СЛОВО ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ<sup>1</sup>

1. Вѣдение богочестия и вселенской истины познается скорее само собой, чем имеет нужду в человеческом наставлении, потому что едва ли не вопиет о себе ежедневно в делах и светлее солнца открывает себя в Христовом учении. Но так как тебе, блаженный<sup>2</sup>, желатель-но слышать об этом, то по мере своих сил предложим нечто о вере Христовой, тем более что хотя и сам ты можешь найти это в Божественных словесах, однако же с любовью слушаешь, что говорят и другие. Ибо и Святых и Богодухновенных Писаний достаточно для изъяснения истины, и нашими блаженными учителями сочинены об этом многие речи<sup>3</sup>. И если кто будет читать их, то найдет в них истолкование Писаний и сможет приобрести желаемое им вѣдение. Но поскольку мы не имеем теперь на руках сочинений этих учителей<sup>4</sup>, необходимо изложить и сообщить тебе письменно то, чему

**Вступление:  
изложение цели  
трактата**

---

<sup>1</sup> Научная редакция и примечания к «Слову против язычников» выполнены С.А. Виноградовым и П.К. Доброцветовым. Мы сохранили традиционное название, но в самом тексте для точности «язычники» заменены на «эллины», хотя под эллинами святые отцы подразумевают именно язычников. — *Ред.*

<sup>2</sup> Слово *ὁ μακάριε* можно перевести и как «о, блаженный», и как имя «Макарий». Вероятно, к некоему Макарию адресовано также «Слово о Воплощении» (см.: *Свт. Афанасий Великий. Слово о Вочеловечении Бога Слова, 1*). — *Ред.*

<sup>3</sup> В ТСО: «книги».

<sup>4</sup> То, что у свт. Афанасия не было при себе трудов «блаженных учителей», свидетельствует о том, что он в момент написания книги был далеко от библиотек, а следовательно, и от Александрии. Возможно, в то время он подвизался в пустыне, хотя об этом нет никаких документальных свидетельств. Отсутствие в труде упоминаний →

научился я из них (я имею в виду веру во Христа Спасителя), чтобы не счел кто-нибудь учение нашего слова маловажным и не предположил, будто бы вера во Христа неразумна; ибо таковые клеветы в укоризну нам сочиняют эллины и громко смеются над нами, указывая не на что иное, как на Крест Христов. Но тем более можно пожалеть о бесчувствии их. Клеветца на Крест, не видят они его силы, наполнившей целую вселенную, [не видят,] что посредством него стали явны для всех дела боговедения. **[Col. 5]** Ибо если бы сами они искренно вникли умом в Его божество, то не стали бы насмехаться, а, напротив того, познали бы Его как Спасителя мира, [познали бы,] что в Кресте — не вред, но исцеление для твари. Ибо если с явлением Креста уничтожено всякое идолослужение, этим [крестным] знамением прогоняется всякое бесовское мечтание, [и люди] единому Христу поклоняются, и через Него познается Отец; если противоречащие посрамляются и Христос с каждым днем невидимо приклоняет к Себе души прекословящих, то по справедливости можно было бы сказать [язычникам]: как же можно это дело признать человеческим, а не исповедать лучше, что Восшедший на крест есть Божие Слово и Спаситель мира? Мне кажется, что с этими [язычниками] делается то же, что и с человеком, который клеветает на солнце, закрытое облаками, а потом дивится его свету, видя, что им озаряется всякая тварь. Ибо как прекрасен свет, а еще прекраснее первопричина света — солнце, так же, поскольку наполнение целой вселенной боговедением есть Божие дело, первопричиной и вождем в таком успешном действии необходимо быть Богу и Божию Слову.

Итак, сперва обличим насколько возможно невежество неверующих, чтобы по обличении лжи сама собой воссияла, наконец, истина и для тебя было несомненно, о человек, что уверовал ты в истину, и [чтобы], познав Христа, не впал в заблуждение. Думаю же, что с тобой, как с христороубцем, прилично рассуждать о Христе. Ибо я уверен, что ведение об этом и веру [в Него] ты предпочитаешь всему [остальному].

## Первая часть Опровержение идолослужения

2. Изначально не было зла; и теперь нет его во святых<sup>1</sup>, и для них вовсе не существует оно. Но впоследствии люди сами против

---

об арианстве свидетельствует о том, что книга написана во времена молодости свт. Афанасия, до 323 г., по некоторым предположениям, около 319 г. — *Ред.*

<sup>1</sup> Под словом «святые» здесь понимаются Ангелы. Ср.: Пс. 88:6; Зах. 14:5; 1 Фес. 3:13; 2 Фес. 1:10; «Дидахе», 14, где цитируется пророк Захария. Можно

себя начали выдумывать и воображать его в самих себе. Отсюда же, конечно, сформировали себе и представление об идолах, не-сущее представляя как сущее.

### Происхождение идолослужения

Создатель мира и Всецарь<sup>1</sup> Бог, превысший всякой сущности<sup>2</sup> и человеческого помышления, как благой и сверхпрекрасный, сотворил род человеческий по образу Своему собственным Словом Своим, Спасителем нашим Иисусом Христом, и через уподобление Себе сделал его созерцателем и знатоком сущих, дав ему мысль и ведение о собственной Своей вечности, чтобы человек, сохраняя это тождество<sup>3</sup>, никогда бы не удалял от себя представления<sup>4</sup> о Боге и не отступал от сожития со святыми, но, имея в себе благодать Подателя, имея и собственную свою силу от Отчего Слова, был бы счастлив и беседовал с Богом, живя невинной, подлинно блаженной и бессмертной жизнью. Ни в чем не имея препятствия к ведению о Божественном, человек, [Col. 8] по чистоте своей, непрестанно созерцает Отчий Образ, Бога Слово, по образу Которого и сотворен, приходит же в изумление, уразумевая Промысл Его обо всем, становясь мыслью выше чувственного и всякого телесного воображения, касаясь силой ума Божественного и умопостигаемого на небесах. Когда ум человеческий не занят телами и не примешивается к нему совне возбуждаемое ими вожделение, но весь он горé и собран в себе самом, пребывая, как было вначале, тогда, переступив пределы чувственного и всего человеческого, становится он парящим горé и, взирая на Слово, видит в Нем Отца Слова, услаждаясь созерцанием Его и обновляясь в любви к Нему. Так и Священные Писания о первом сотворенном человеке,

### Предназначение человека

заметить, что райское блаженство понимается как ангельская жизнь — *ισάγγελος*. Этот термин встречается уже у Филона, но относительно будущей жизни: «Авраам, оставляя видимое и смертное, получает бессмертие и становится подобным Ангелам» (*Филон Александрийский*. О жертвоприношении Авраама, 5). (SC. Т. 18. P. 111). — *Ред.*

<sup>1</sup> Данный термин практически не встречался у языческих авторов, но часто упоминался такими христианскими авторами, как Евсевий Кесарийский, свт. Афанасий; использовался свт. Григорием Богословом, блж. Феодоритом Кирским применительно к Богу вообще и реже ко Христу. — *Ред.*

<sup>2</sup> Бог существует превыше всякой сущности (*ὑπερεκείνῃ πάσης οὐσίας*). Данное выражение имеет корни в философии Платона (Государство VI, 509b). Климент Александрийский, следуя Филону, вводит в христианское богословие аналогичные формулировки (см.: *Климент Александрийский*. Педагог I, 8, 71; I, 3; Строматы V, 6, 38; 2, 352). (SC. Т. 18. P. 112). — *Ред.*

<sup>3</sup> В ТСО некорректный перевод: «сходство». И хотя термин «тождество», понимаемый в буквальном смысле, может вызвать подозрение, что человеку приписывается Божественная сущность (что неверно), но все же он указывает на более тесную связь, нежели слово «сходство». — *Ред.*

<sup>4</sup> Даже точнее: «воображения», «мечтания». — *Ред.*

который на еврейском языке назван Адамом, говорят, что вначале с непотыдным дерзновением устремлен был он умом к Богу и сожительствовавал со святыми в созерцании умопостигаемого, которое имел в том месте, каковое святой Моисей в переносном смысле наименовал *раем* (Быт. 2:8). А для того, чтобы видеть в себе Бога, необходима душевная чистота, как и Господь говорит: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8).

**3.** Таким, по сказанному, Создатель создал род человеческой и желал, [чтобы таким же] он и пребывал. Но люди, вознерадев о совершеннейшем и поленившись постичь его, охотнее взыскали того, что ближе к ним. Ближе же к ним были тело и его чувства. Посему уклонили они ум свой от умопостигаемого, начали рассматривать умом самих себя. А рассматривая умом себя, занявшись телом и иными чувственными вещами и обольщаясь этим, как своей собственностью, впали в самовожделение, предпочтя собственное созерцанию Божественного, и, закоснев в этом, не желая оставить ближайшего к ним, смятенную и возмущенную всякими вожделениями душу свою подавили телесными удовольствиями; наконец, забыли о своих силах, дарованных Богом вначале. То, что это истинно, можно видеть и по перевозданному человеку, как говорят о нем Писания. Пока ум его был устремлен к Богу и к созерцанию Его, он отвращался от созерцания тела. Когда же, по совету змия, оставил он мысль о Боге и начал умосозерцать себя самого, тогда впал в плотское вожделение. **[Col. 9]** *И узнали они, что наги* (Быт. 3:7), и узнав, устыдились. Узнали же наготу свою не столько по недостатку одежд, но потому, что совлеклись созерцания Божественного и обратили мысль к противоположному. Ибо, уклонившись от мысленного устремления к Единому и Сущему (я имею в виду Бога) и от любви к Нему, вдались уже в различные и частичные пожелания тела. Потом, как обыкновенно бывает, допустив в себя вожделение каждой вещи и многих вещей, начали иметь привязанность и к самим вожделениям, а потому стали бояться оставить их.

От сего произошли в душе и боязни, и страхи, и наслаждения, и мысли, свойственные смертному. Душа, не желая оставить вожделений, боится смерти и разлучения с телом; и опять-таки, вожделея и не достигая подобного [прежнему наслаждения], научается убивать и творить несправедливость. А почему она так поступает, будет уместно объяснить по мере сил.

**4.** Уклонившись от созерцания умопостигаемого, употребляя во зло отдельные телесные способности, услаждаясь рассматриванием тела, замечая, что удовольствие для нее есть нечто доброе, душа в обольщении своем злоупотребила наименованием «добро» и подумала, что удовольствие есть само действительное добро; как

и человек, помешавшийся в уме, просит меч для [того, чтобы поразить] встречных и думает о себе, что поступает в этом благоразумно<sup>1</sup>. Получив же удовольствие, душа начала различными способами воспроизводить его, потому что, будучи по природе деятельной<sup>2</sup>, хотя и отвращается от доброго, однако же не прекращает своей деятельности и потому обращает свою деятельность уже не на добродетель и не на то, чтобы созерцать Бога, но, помышляя о не-сущем<sup>3</sup>, употребляет способности свои превратно, пользуясь ими для измышленных ею вождений, поскольку сотворена самовластной<sup>4</sup>. Ибо она может как склоняться к добру, так и отвращаться от добра; отвращаясь же от добра, непременно помышляет противное ему. Но не может [она] вовсе прекратить свою деятельность<sup>5</sup>, будучи, как сказано выше, деятельной по природе, и, сознавая свою самовластность, видит в себе способность употреблять телесные члены на то и на другое: и на сущее, и на не-сущее. Сущее же — добро, а не-сущее — зло. Я сущее называю добром, поскольку оно имеет для себя образцы в сущем Боге, а не-сущее называю злом, поскольку не-сущее изобретается человеческими измышлениями<sup>6</sup>. Тело имеет глаза, чтобы взирать на тварь и из примечаемого в ней стройного порядка познавать Создателя. У него есть слух для слышания Божиих словес и Божиих законов. У него есть руки для произведения ими необходимого и для молитвенного воздеяния их к Богу. Но душа, уклонившись от созерцания того, что — добро, и от обращения к нему своей деятельности, в заблуждении своем обращает ее [деятельность] уже на противоположное. Потом, как сказано выше, видя свои способности и злоупотребляя ими, воображает, [Col. 12] что

**Роль чувственного  
удовольствия  
в грехопадении  
человека**

**Добро и зло**

**Доброе  
предназначение  
способностей  
человека**

<sup>1</sup> Ср.: Цицерон. Об обязанностях II, 1, 95. — Ред.

<sup>2</sup> Букв.: благодвижущаяся (*ἐκκίνητος*); ср.: Аристотель. О душе I, 2, 16; Платон. Федр, 245с (ср. ниже § 33). — Ред.

<sup>3</sup> В ТСО: «но останавливаясь мыслью на не-сущем». — Ред.

<sup>4</sup> Т. е. со свободой волей. Греч. *αὐτεξούσιος* — термин из стоической философии. Христианские предшественники свт. Афанасия, выступая против фатализма стоиков, эпикурейцев, гностиков или астрологов, настойчиво утверждали, что человеческая душа, как и Ангелы и демоны, свободна. См.: Св. Иустин Философ. Апология II, 7, 5–9; Татиан. Речь против эллинов, 8; Афинагор. Прощение о христианах, 26; Свт. Иринея Лионский. Против ересей IV, 59; Климент Александрийский. Педагог I, 9, 76; 34; Строматы V, 8, 83 и др. (SC. T. 18. P. 116). — Ред.

<sup>5</sup> Букв.: быть в движении. — Ред.

<sup>6</sup> Свт. Афанасий имеет в виду, что все сотворенное Богом имеет свои умополагаемые идеальные образцы в Божественном уме, но зла Бог не замышлял. — Ред.



может обратить и телесные члены на противоположное. Посему вместо того, чтобы рассматривать тварь, обращает она свои глаза на вожделения, доказывая этим, что и это ей возможно; и думает, что, однажды устремив свою деятельность, сохраняет она свое достоинство и не погрешает, делая, что можно; не знает же, что сотворена не просто устремлять свою деятельность, но устремлять, на что должно. Посему-то и апостольское слово заповедует: *Все мне позволительно, но не все полезно* (1 Кор. 10:23).

**5.** Но человеческая дерзость, имея в виду не то, что полезно и прилично, а что возможно, начала делать противоположное. Потому **Злое употребление способностей человека** и руки подвигнув на противное, стала ими убивать, и слух употребила на преслушание, и иные члены вместо законного чадородия — на прелюбодеяния, язык вместо благословений она употребляет на проклятия, оскорбления и клятвопреступления, опять же и руки — на воровство и на то, чтобы бить подобных [себе] человек, и обоняние — на разнообразие благовоний, возбуждающих к похотливости, и ноги — на быстроту *излиять кровь* (Притч. 1:16), и чрево — на пьянство и пресыщение без меры.

Все же это — порок и душевный грех, и не что иное сему причиной, как отвращение от совершеннейшего. Представь, что ездок, сев на коней на ристалище, не обратит внимания на цель, к которой ему должно направить свой бег, а, поворотив в другую сторону, просто погонит коня как может (а может он, как хочет), и иногда направит коней на встречных, а иногда погонит их по обрыву, несясь, куда увлекается быстротой коней; между тем он думает, что и при таком беге не минует цели, потому что занят он одной лишь скоростью езды и не смотрит на то, что далеко он от цели. Так и душа, совратившись с пути к Богу и сверх меры понуждая телесные члены, лучше же сказать, увлекая с ними и себя, погрешает и делает себе зло, не замечая, что сбилась с дороги и удалилась от истинной цели, взирая на которую христоносный муж, блаженный Павел, сказал: *стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе* (Флп. 3:14). Так святой, имея целью добро, никогда не делал зла.

**6.** Некоторые из эллинов, заблудившись на пути и не познав Христа, утверждали, что зло существует самостоятельно, само по себе, и в этом погрешают они в двух отношениях. **Зло не существует само по себе** [Col. 13] Они или Создателя лишают [чести] быть Творцом сущего, ибо Он не был бы Господом сущего, если зло, как они говорят, само по себе имеет самостоятельность и сущность. Или опять-таки, желая, чтобы Он был Творцом всяческих, по необходимости делают Его и творцом зла, потому что, по словам их, и зло — в числе оных. А это кажется нелепым и невозможным, потому что зло не от добра, не в нем и не через него.

Ибо не будет уже то и добром, что имеет смешанную природу или стало причиной зла.

И некоторые еретики<sup>1</sup>, отпав от церковного учения и потерпев крушение в вере (ср. 1 Тим. 1:19), в безумии своем также приписывают злу самостоятельность. Кроме истинного Отца Христова, воображают себе иного Бога и сего нерожденного творца зла и родоначальника порока признают и создателем твари. Но нетрудно опровергнуть их, исходя из Божественных Писаний и самого человеческого разума, которым, измыслив это, приводятся они в беснование. Посему Господь и Спаситель наш Иисус Христос, подтверждая слова Моисеевы, что *Господь Бог един есть* (Втор. 6:4), говорит в Евангелии Своем: *славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли* (Мф. 11:25). Если же один Бог и Он — *Господь неба и земли*, то как быть иному Богу, кроме Него? Где будет признаваемый ими «Бог», когда в целом объеме неба и земли все наполняется единым и истинным [Богом]? И как иному быть творцом того, над чем Господь есть Сам Бог и Отец Христа, по слову Спасителя? Разве скажут, что злой может быть Господом над тем, что принадлежит благому Богу, как бы в равновесии с Ним. Но если станут утверждать это, то смотри, в какое впадут нечестие. Между равносильными невозможно будет найтись превосходнейшему и совершеннейшему. Ибо если без воли одного существует другое, то в обоих — сила и в обоих — немощь; [первое,] потому что бытием своим превозмогают произволение друг друга; и [второе —] в обоих — немощь, потому что, когда не хотят они, против воли выходит дело, и благой существует против воли злого, и злой — против воли благого.

7. С другой стороны, можно сказать и следующее. Если видимые вещи суть произведения злого, то что будет произведением благого? Ибо ничего не видно, кроме одной лишь твари, сотворенной Создателем. Что же служит признаком бытия благого при отсутствии Его произведений, по которым бы можно было познать Его? Ибо Создатель познается из произведений. Да и вообще, как будут находиться [вместе] два существа, противоположные друг другу? Или что будет разделять их, чтобы существовали они отдельно одно от другого? Вместе им быть невозможно, потому что они разрушительны друг для друга; не могут существовать и одно в другом, потому что несоединимо и неподобно [Col. 15] естество их. Следовательно, нечто третье окажется разделяющим их, и оно будет также Бог. Но останется неизвестным, к какому естеству принадлежит сие третье: к естеству ли доброго или к естеству злого. Ибо к естеству того и другого принадлежать ему невозможно.

<sup>1</sup> Речь идет о гностиках и манихеях. — *Ред.*

Итак, поскольку такая мысль их оказывается провальной, необходимо воссиять истине церковного ведения, а именно, что зло возникло не от Бога и не в Боге, что его не было вначале и нет у него какой-либо сущности, но люди, с утратой представления о добре, стали измышлять и воображать не-сущее сами себе, по своему произволу. Как смежающий глаза, когда солнце взошло и вся земля осияется светом его, воображает себе тьму, хотя и нет тьмы, и потом ходит, блуждая, как во тьме, нередко падая, приближаясь к обрывам, сам же остается в той мысли, что нет света, а есть тьма, ибо, думая, что смотрит глазами, вовсе ничего ими не видит, — так и душа человеческая, смежив око, которым может созерцать Бога, измыслила себе зло и, на него обратив свою деятельность, не знает, что, представляя себя делающей нечто, ничего она не делает, потому что измышляет не-сущее. И остается уже не такой, какой сотворена, но в какое смятение сама себя привела, такой и оказывается. Ибо сотворена была созерцать Бога и просвещаться Им; она же вместо Бога взыскала тленного и тьмы, как и Дух говорит в одном месте Писания: *сотвори Бог человека праваго, и сии взыскаша помыслов многих* (Еккл. 7:30). Так произошло и образовалось вначале изобретение и измышление зла людьми.

Но нужно сказать уже и о том, как люди дошли до идольского безумия. Из сего ты узнаешь, что изобретение идолов было вовсе не от добра, но от зла. А то, что имеет дурное начало, будучи всецело дурным, никогда ни в чем не может быть признано добрым.

### **Зарождение идолопоклонства**

8. Душа человеческая, не удовольствовавшись измышлением зла, постепенно начала уходить в еще худшее. Познав различия удовольствий, утвердившись в забвении Божественного, услаждаясь телесными страстями и взирая на одно лишь нынешнее и на славу его, душа помыслила, что нет уже ничего, кроме видимого, но одно преходящее и телесное является добром (ср. 2 Кор. 4:18). Совратившись же с пути и забыв, что сотворена по образу благого Бога, не созерцает уже при помощи данных ей сил Того Бога Слова, по Которому и сотворена, но, став вне себя самой, останавливается мыслью на не-сущем и воображает его. И, закрыв в себе множеством столпившихся телесных вожделений имеющееся в ней как бы зеркало, в котором одном могла она видеть образ Отца, больше не видит уже того, что должно умопредставлять душе, а носится повсюду и видит одно то, что подлжит чувству. [Col. 17] Оттого, исполнившись всякого плотского вожделения и волнуемая мнениями об этом, наконец воображает Того Бога, Которого предала забвению в уме, в телесном и чувственном [виде], присвоив наименование Бога видимому и прославляя одно то, что ей кажется угодным и на что взирает она с удовольствием. Итак, идолослужению предшествует зло как причина. Люди, научившись

придумывать себе не-сущее зло, вообразили себе также и не-сущих богов. Представь, что [человек,] погрузившийся в глубину, не видит уже света и вещей, видимых при свете, потому что глаза его обращены вниз и над ним лежит толстый слой воды; ощущая же одно то, что находится в глубине, думает он, что кроме сего нет уже ничего, а, напротив того, эти видимые им вещи и составляют все в собственном смысле существующее<sup>1</sup>. Так в древности безумные люди, погрузившись в плотские пожелания и мечтания, предав забвению и понятие, и мысль о Боге, при слабом своем рассудке, лучше же сказать, подпав неразумию, видимые вещи вообразили себе богами, прославляя тварь *вместо Творца* (Рим. 1:25) и обожествляя скорее произведения, нежели их Виновника и Создателя — Владыку Бога.

Но как в приведенном выше примере погружающиеся в глубину чем более сходят вниз, тем в большую стремятся тьму и глубь, так произошло и с человеческим родом. Ибо не просто впали люди в идолослужение и не остановились на том, с чего начали, но в какой мере коснулись в прежнем, в такой же изобретали себе новые суеверия и, не зная сытости в прежних своих злых делах, пресыщались новыми, преуспевая в срамоте и все далее простирая нечестие. Об этом свидетельствует и Божественное Писание, говоря: *Егда придет нечестивый во глубину зол, нерадит* (Притч. 18:3).

9. Как скоро ум человеческий отступил от Бога, люди, ниспадая в понятия и помыслах, прежде всего воздали Божескую честь небу, солнцу, луне и звездам, подумав, что они не только боги, но и виновники всего прочего. Потом, еще ниже нисходя омраченными помыслами, наименовали богами эфир, воздух и то, что в воздухе. Погружаясь же далее во зло, возвеличили уже как богов стихии и начала телесного состава: горячую, холодную, сухую и влажную сущность<sup>2</sup>. И как земляные улитки, упав, ползают по земле<sup>3</sup>, так и злочестивейшие из людей, пав и унизившись в представлении о Боге, **[Col. 20]** включили в число богов, наконец, людей и изображения людей, как еще живых, так и уже умерших. А возжелав еще худшего и остановившись на том мыслью, божественное и премирное Божие имя перенесли уже на камни, деревья, пресмыкающихся в воде и на суше и из бессловесных — на свирепых

**Обожествление  
стихий, животных,  
страстей и самого  
человека**

<sup>1</sup> Здесь можно увидеть параллель с Платоновским мифом о пещере (см.: *Платон. Государство VII, 514–517*). — *Ред.*

<sup>2</sup> В рамках античной натурфилософской медицины человек (как и весь мир) состоит из нескольких материальных стихий. Про обожествление стихий см. также: Иер. 10:2; Прем. 13:2; *Филон Александрийский. О десяти заповедях, 66* (SC. Т. 18. P. 124). — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Платон. Тимей, 92а*. — *Ред.*

животных; им стали воздавать всякую Божескую честь, а от истинного, действительно сущего Бога, Отца Христова, отвратились. И если бы хотя на этом остановилась дерзость неразумных и не сквернили бы они себя бóльшим злочестьем, простираясь еще далее! Ибо некоторые до того унизились мыслью и омрачились умом, что измыслили себе и обоготворили даже то, что вовсе никогда не существовало и чего не видно среди возникших вещей. Смешав разумное и неразумное, сочетав между собой несходное по природе, почитают они это, как богов. Таковы у египтян боги с собачьими, змеиными и ослиными головами<sup>1</sup>, а у ливийцев Амон с головой барана. Иные же, взяв отдельно телесные члены: голову, плечи, руки, ноги, — каждый член включили в число богов и стали обожествлять, как будто не довольствуясь поклонением целому телу в его совокупности<sup>2</sup>. Другие простерли далее свое нечестие и, обоготворив то, что было предложено для изобретения сих богов и собственного их злонравия, то есть сластолюбие и вожделение, — сему поклоняются. Таковы у них Эрос и Афродита в Паросе<sup>3</sup>. Другие же, как бы соревнуясь друг с другом в худшем, дерзнули причислить к богам своих государей и их детей (или из почтения к властвовавшим, или страшась их тирании); таковы на Крите широко известный у них Зевс, в Аркадии — Гермес, у индов — Дионис, у египтян — Исида, Осирис и Гор. И ныне Антиноя, любовника римского царя Адриана, хотя знают, что он человек, и человек не благонравный, но исполненный развратности, чтят, страшась того, кто дал об этом повеление. Ибо Адриан, находясь в Египте, когда умер служитель его наслаждения Антиной, любя юношу и по смерти, повелел воздавать ему божескую честь<sup>4</sup>, а тем и сам себя

<sup>1</sup> Египетское божество Анупис изображалось с головой собаки или шакала, Гор — с головой сокола, Сет — с головой осла (ср.: Цицерон. О природе богов I, 82; Тертуллиан. Апология, 16, 5; Минуций Феликс. Октавий, 28, 7). (SC. Т. 18. Р. 125). — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: Филон. О десяти заповедях, 79. — *Ред.*

<sup>3</sup> Подобным же образом объясняет зарождение поклонения Эросу и Климент Александрийский: «обожествление бесстыдной страсти» (Климент Александрийский. Увещание к язычникам 3, 44). См. также Евсевия Кесарийского: языческие культы «являются ничем иным, как человеческими изобретениями, выдумками смертной природы или, скорее, изобретениями разнузданных и постыдных нравов, о чем и говорит слово Божие (Прем. 14:12)» (Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление I, 9). (SC. Т. 18. Р. 126). — *Ред.*

<sup>4</sup> История о фаворите императора Адриана Антиное, которому император-философ повелел воздавать божественные почести, была одним из распространенных сюжетов у раннехристианских апологетов (см.: Св. Иустин Философ. Апология I, 19; 4; Свт. Феофил Антиохийский. К Автолику III, 8; Афинагор Афинский. Прощение о христианах, 30; Климент Александрийский. Увещание к язычникам, 4, 49; Ориген. Против Цельса III, 36; VIII, 9). Как и у Климента Александрийского, у свт. Афанасия эта история приведена не только для осмеяния язычества, но и для выявления причин многобожия, почитания и поклонения, воздаваемого после смерти лицам или могущественным при жизни, или любимым, или вызывавшим страх. — *Ред.*

обличил, и одновременно вообще дал знать об идолослужении, что изобретено оно у людей не иначе, как по причине вожделения к воображаемому. Об этом свидетельствует и Божия Премудрость, говоря: *Вымысл идолов — начало блуда* (Прем. 14:12).

И не дивись тому, что говорю, не почитай сего превосходящим вероятие. Не так давно было (а может быть, и донныне это соблюдается), что римский сенат о своих бывших от начала царях или обо всех, о ком изволится и заблагорассудится, делал постановление «быть им в числе богов» и предписывал почитать их как богов<sup>1</sup>. [Col. 21] А если некоторые становились сенату ненавистными, то он объявлял природу их и как врагов именовал людьми; но тем, которые угодны ему, за доблестные дела повелевал воздавать божескую честь, как будто сенаторы имеют власть делать богами, хотя сами они — люди и не отрицают того, что они — смертные. А между тем надлежало бы, чтобы делающие других богами тем более сами были богами, потому что творящее должно быть совершеннее творимого; и кто судит, тот необходимо выше подсудимого; и кто дает, тот, без сомнения, чем одаряет других, то и сам имеет; как и всякий царь, конечно, что имеет, то и дарит и сам — лучше и выше приемлющих дар. Посему если они делают постановления «быть им в числе богов» о тех, о ком хотя, то прежде самим бы им надлежало быть богами. Но это-то и достойно удивления, что они умирают, как люди, тем самым показывая лживость своего приговора о тех, которые обоготворены ими.

10. Но обычай этот не нов и начался не в римском сенате, а, напротив того, получил начало с давних времен и был еще прежде замыслен вместе с изобретением идолов. Ибо древние и знаменитые у эллинов боги — Зевс, Посейдон, Аполлон, Гефест, Гермес и божества женского пола — Гера, Деметра, Афина, Артемиды удостоены именованья богов указами Тесея<sup>2</sup>, о котором говорится в греческой истории. И вот издавшие указы, умирая, оплакиваются как люди, а о ком издали они указы — тем поклоняются как богам. Какое противоречие и умоисступление! Зная издавшего указ, предпочитают ему тех, о ком говорит указ.

**Суетность  
обожествления  
людей**

И пусть бы еще идолобесие их ограничилось только мужами и не перенесло божеского именованья и на женский пол! Ибо и женам,

<sup>1</sup> Божеские почести воздавались Юлию Цезарю после его смерти (он назывался *Divus Iulius* — «божественный Юлий»); Октавиан Август получил их сначала в Азии и Вифинии после победы у мыса Акции в 31 г. до Р. Х., потом и в Риме уже после своей смерти в 14 г. до Р. Х. — *Ред.*

<sup>2</sup> Один из главных героев древнегреческой мифологии. Тесей считался десятым (или одиннадцатым) царем Афин; по «Хронике» Евсевия Кесарийского, правил в 1235–1204 гг. до Р. Х. По некоторым свидетельствам, даровал Афинам государственное устройство и демократию. — *Ред.*

которых небезопасно принимать в общее совещание о делах, воздают божескую честь и чтут их. Таковы те вышеупомянутые, которых предписал чтить Тесей; у египтян же Исида, Кора и Неотера<sup>1</sup>, а у иных Афродита; имена других, как исполненные всякого позора, не считаю позволительным и повторять.

Не только в древности, но и в наши времена многие [люди], утратив самых любимых братьев, сродников и жен, и [жены], утратив мужей, о коих сама природа показала, что они были смертными людьми, по причине великой о них скорби, сделав их живописные изображения и выдумав жертвы, выставили напоказ, а жившие впоследствии стали почитать таковых как богов, ради самого изображения и искусства художника, [сделавшего его,] поступив вовсе неестественно<sup>2</sup>. Ибо родители оплакивали изображенных на картине вовсе не как богов, [Col. 23] а если бы признавали их богами, то не плакали бы о них, как об утраченных. Поскольку они не только не признавали их богами, но [считали их] даже и вовсе несуществующими, то изобразили их на картине, чтобы, видя картину, напоминающую [утраченное,] утешиться о потере. И сим-то, безрассудные, молятся как богам и воздают им честь, подобающую истинному Богу! В Египте и доньше еще совершается плач о гибели Осириса, Гора, Тифона и других. Медная утварь в Додоне<sup>3</sup> и корибанты<sup>4</sup> на Крите доказывают, что Зевс не бог, а человек и рожден плотоядным отцом. И удивительно то, что самый мудрый и много похваляемый у эллинов за то, что размышлял о Боге,

<sup>1</sup> Исида — египетская богиня плодородия, воды и ветра, семейной верности, а также богиня мореплавания; Кора (Персефона) — древнегреческая богиня плодородия и царства мертвых (SC. Т. 18. Р. 129). — *Ред.*

<sup>2</sup> В классическую эпоху было нередким явлением, когда воздвигали статуи и возводили алтари в память усопших, которых и обожествляли с помощью этих средств. Известно, например, что Цицерон хотел построить храм (*fanum*) на могиле своей дочери Туллии, чтобы обожествить умершую. Можно упомянуть также рассказ, приведенный Полиеном, об одном египтянине по имени Сирофан: он в своем доме воздвиг статую скоропостижно скончавшегося молодого сына, которую сделали идолом, и вся семья возлагала к ее подножию цветы и воскуривала фимиам (SC. Т. 18. Р. 129–130). — *Ред.*

<sup>3</sup> Додона — древнегреческий город в Эпире, где находилось святилище и оракул Зевса. Страбон сообщает: «Поговорка “додонский медный сосуд” произошла так: в святилище стоял медный сосуд с держащей медный бич человеческой фигурой, под ним — посвященный дар керкирян. Бич этот был тройной, в виде цепочки с косточками, свисавшими вниз; косточки эти, колеблемые ветром, все время ударялись о сосуд и производили столь протяжные звуки, что измерявший время от начала звука до его конца мог сосчитать до четырехсот. Отсюда-то и пошла поговорка “бич керкирян”» (*Страбон. География VII, 329*). Возможно, что гадания, которыми славилось это языческое святилище, совершались не только по шелесту дуба и журчанию воды, как об этом сообщается у Страбона, но также и по звуку меди. — *Ред.*

<sup>4</sup> Кориванты (корибанты) — название мифологических предшественников жрецов Кибелы (Рей), служивших ей в исступлении, с музыкой и танцами. — *Ред.*

то есть Платон, идет с Сократом в Пирей поклониться изображению Артемиды, сделанному человеческим искусством!<sup>1</sup>

**11.** О таких и подобных этим изобретениях идолобесия еще прежде, с давних пор научило Писание, говоря: *Ибо вымысл идолов — начало блуда, и изобретение их — растление жизни. Не было их вначале, и не во веки они будут. Они вошли в мир по человеческому тщеславию, и потому близкий сужден им конец.*

**Свидетельство  
Священного  
Писания**

*Отец, терзающийся горькою скорбью о рано умершем сыне, сделав изображение его, как уже мертвого человека, затем стал почитать его, как живого, и передал подвластным тайны и жертвоприношения. Потом утвердившийся временем этот нечестивый обычай соблюдаем был, как закон. И по повелениям властителей изваяние почитаемо было, как божество, кого в лицо люди не могли почитать по отдаленности жительства, того отдаленное лицо они изображали: делали видимый образ почитаемого царя, дабы этим усердием польстить отсутствующему, как бы присутствующему. К усилению же почитания и от незнающих поощряло тщание художника, ибо он, желая, может быть, угодить властителю, постарался искусством сделать подобие покрасивее; а народ, увлеченный красотой отделки, незадолго пред тем почитаемого, как человека, признал теперь предметом поклонения. И это было соблазном для людей, потому что они, покоряясь или несчастью, или тиранству, несообщимое Имя прилагали к камням и деревьям (Прем. 14:12–21).*

Так, по свидетельству Писания, началось и произошло у людей изобретение идолов. Время уже представить тебе и обличение идолопоклонства, заимствовав доказательства не столько извне, [Col. 25] сколько из того, что сами эти [язычники] думают об идолах.

**Опровержение  
идолопоклонства**

Если кто примет во внимание деяния так называемых богов (начну сперва с сего), то найдет, что они не только не суть боги, но даже были гнуснейшими из людей. Ибо каково видеть описанные у стихотворцев распутства и непотребства Зевса? Каково слышать, что Зевс похищает Ганимеда<sup>2</sup>, совершает тайные прелюбодеяния, боится и мучится страхом, чтобы против воли его не были разорены троянские стены?<sup>3</sup> Каково видеть, что он скорбит о смерти сына своего

**Постыдные деяния  
богов**

<sup>1</sup> Ср.: Платон. Государство I, 327a; здесь, впрочем, пишется не о Платоне и Сократе, а о Сократе и Главконе. — Ред.

<sup>2</sup> По древнегреческой мифологии Ганимед, сын Троянского царя, обладавший красивой внешностью, был похищен Зевсом, превратившимся в огромного орла, для любовных утех (см.: Еврипид. Троянки, 820–839; Аполлоний Родосский. Аргонавтика III, 115–127). — Ред.

<sup>3</sup> Зевс издревле покровительствовал Трое, поэтому не желал ее разрушения. — Ред.



Сарпедона<sup>1</sup>, хочет помочь ему против того, что злоумышляют другие так называемые боги, именно: Афина, Гера и Посейдон, и не может, а ему помогают женщина Фетида и сторукий Эгеон<sup>2</sup>; что Зевс побеждается сластолюбием, раболепствует женщинам и для них вдается в опасности, принимая на себя фантастический вид бессловесных животных, четвероногих и птиц<sup>3</sup>; и что еще скрывается от злоумышления своего отца Кроноса, которого впоследствии он сам и связал, а тот [Кронос], в свою очередь, кастрировал своего отца?<sup>4</sup> Посему справедливо ли предполагать богом того, кто совершил такое, что обычные римские законы не позволяют делать и простым людям?

**12.** По обилию примеров напомним [только] некоторые из многих. Видя незаконные и безнравственные поступки Зевса с Семелой, Ледой, Алкменой, Артемидой, Летó, Майей, Европой, Данаей и Антиопой<sup>5</sup> или зная его посягательство и бесстыдство по отношению к собственной сестре, которая была ему и сестрой, и женой<sup>6</sup>, кто не предал бы его поруганию и смертной казни? При том он не только прелюбодействовал, но и возводил в ряд богов своих детей, рожденных от прелюбодеяния, прикрывая выдумкой обоготворения собственное беззаконие. Так сделались богами Дионис, Геракл, Диоскуры, Гермес, Персей и Сотера<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Сарпедон (младший) — сын Зевса и Европы; помогал троянцам в Троянской войне, был убит Патроком. — *Ред.*

<sup>2</sup> Фетида — морская богиня (нимфа), мать Ахилла. Эгеон (Бриарей) — сторукий гигант, сын бога Урана и богини Геи; вместе со своими братьями был выведен олимпийскими богами из глубины земли, где держал их отец Уран; они помогли олимпийским богам победить титанов, которых Зевс низверг затем в тартар, а Эгеона и его братьев приставил сторожить их. Когда боги восстали против Зевса, его спас Эгеон, призванный на помощь Фетидой. — *Ред.*

<sup>3</sup> Чтобы выкрадывать и соблазнять женщин, Зевс принимал вид животных (например, при похищении Европы принял вид быка). — *Ред.*

<sup>4</sup> Кронос кастрировал своего отца Урана и женился на собственной сестре Рее; от них родился Зевс, свергший Кроноса и захвативший власть на Олимпе. — *Ред.*

<sup>5</sup> Свт. Афанасий перечисляет имена богинь и смертных женщин из древнегреческой мифологии, с которыми бог Зевс, будучи при этом мужем богини Геры, вступал в незаконные половые связи. Семела — фиванская царица, дочь Кадма и Гармонии; от связи Зевса с Семелой родился Дионис. Леда — дочь этолийского царя Фестия, к которой Зевс явился в образе лебедя. Алкмена — дочь микенского царя Электриона; Зевс принял вид ее супруга Амфитриона, и от этой связи родился Геракл. Летó — богиня, которой Зевс овладел, превратившись в перепела. Майя — старшая из плеяд, дочерей титана Атланта и океаниды Плейоны; от Зевса она родила бога Гермеса. Европа — дочь финикийского царя Агенора и Телефасы; ее Зевс похитил, превратившись в белого быка. Даная — дочь аргосского царя Акрисия и, по одной из версий, Евридики; к ней Зевс сошел в виде золотого дождя, от чего у нее родился Персей. Антиопе, дочери фиванского царя Никтея, Зевс явился в образе сатира (козлоногого спутника бога Диониса). — *Ред.*

<sup>6</sup> Гера — дочь Кроноса и Реи, сестра и супруга Зевса. — *Ред.*

<sup>7</sup> Диоскуры (буквально «отроки Зевса») — Кастор и Полидевк, близнецы, дети Леды от Зевса. Сотера — Артемиды, дочь Зевса и Летó. — *Ред.*

Также, зная о непримиримой вражде между так называемыми богами в Илионе<sup>1</sup> из-за эллинов и троянцев, кто не осудит их за бессилие, потому что из ревности друг к другу<sup>2</sup> раздражали они и людей? Или, зная, что Диомедом ранены Арес и Афродита<sup>3</sup>, а Гераклом — Гера и преисподний, которого называют адским богом<sup>4</sup>, Персею же — Дионис, Аркадом — Афина<sup>5</sup>, что Гефест сброшен и стал хромым<sup>6</sup>, кто не заключит худо об их природе и не откажется утверждать, что они — боги? Слыша же, что подлежат они страданию и тлению, [Col. 28] не признает ли их не более как людьми, и людьми немощными, и не станет ли скорее дивиться тем, которые наносили им раны, нежели им, раненым?

Или, видя прелюбодеяние Ареса с Афродитой и Гефеста, устраивающего ловушку для них обоих, видя также, что другие так называемые боги, призванные Гефестом посмотреть на это прелюбодеяние<sup>7</sup>, идут и смотрят на их бесстыдство, кто не посмеялся бы и не признал бы их недостойность? Или кто не посмеялся бы, видя безумие и распутство от пьянства Геракла с Омфалой?<sup>8</sup>

Нет нужды обличать с усилием поступки, [совершенные] ими ради наслаждения, их неразумные любовные вожделения, а также изваяния богов из золота, серебра, меди, железа, камней и дерева, потому что эти дела сами по себе ненавистны и сами в себе показывают признак заблуждения. А поэтому жалеть должно более тех, которые вводятся этим в обман. Ненавидят они прелюбодея, который приступает к женам их, но не стыдятся боготворить учителей прелюбодея; сами воздерживаясь от блуда со своими сестрами, они поклоняются тем, которые делают это, и, признавая детообразование злом, они

<sup>1</sup> Второе название Трои. — *Ред.*

<sup>2</sup> Троянская война, по древнегреческой мифологии, во многом была связана с соперничеством богов между собой, которое выразилось в покровительстве разным воюющим сторонам. — *Ред.*

<sup>3</sup> Диомед — сын этолийского царя Тидея и Деипилы, царь Аргоса. Участвовал в Троянской войне на стороне греков и был единственным из них, отважившимся сражаться с олимпийскими богами; ранил бога войны Ареса и богиню Афродиту (см.: *Гомер. Илиада V*). — *Ред.*

<sup>4</sup> Бог Аид (см.: *Гомер. Илиада V*, 395–404). Геракл ранил Аида в плечо. — *Ред.*

<sup>5</sup> Персей воевал с Дионисом, но затем они примирились. Аркад — сын Зевса и нимфы Каллисто; пытался убить на охоте свою мать, превращенную Артемидой (либо Герой) в медведицу. — *Ред.*

<sup>6</sup> Гефест — бог огня и кузнечного дела, сын Зевса и Геры. По некоторым мифологическим повествованиям, был за свою уродливость сброшен с неба собственной матерью, а по другим — отцом и стал хромым. — *Ред.*

<sup>7</sup> Гефест, узнав о тайной связи своей жены богини Афродиты с богом Аресом, смастерил невидимую сеть, в которую и попались любовники, а затем пригласил посмотреть на это остальных богов. — *Ред.*

<sup>8</sup> Лидийская царица, которой за убийство Ифита Геракл был отдан на три года в рабство; он переодевался в женскую одежду и выполнял разные прихоти своей госпожи. — *Ред.*

чтут тех, которые повинны в нем, и что по законам непозволительно у людей, то не стыдятся приписывать так называемым богам своим.

**13.** Притом кланяющиеся камням и деревьям не замечают, что они попирают ногами и жгут подобные вещи, а часть тех же вещей именуют богами. То, что незадолго прежде употребляли на свои нужды,

**Суетность поклонения идолам** то самое, сделав из сего изваяние, в неразумии своем чествуют, вовсе не замечая и не рассуждая, что поклоняются не богам, но искусству скульптора. Пока не обтесан еще камень и не обработано вещество, — до тех пор попирают их и пользуются ими для своих нужд, часто и низменных, а когда художник по науке своей придаст им соразмерный вид и напечатлеет на веществе образ мужчины или женщины, тогда, выражая свою благодарность художнику и купив их у скульптора за деньги, поклоняются уже им как богам. Нередко же и сам изготовитель истуканов, как бы забыв, что они изготовлены им, молится собственным своим произведениям и то, что недавно обтесывал и обрубал, после искусной обработки именует богами. Если бы и следовало удивляться чему-нибудь в них, то надлежало бы похвалить искусство мастера и сделавшему не предпочитать того, что сделано им. Потому что не веществом украшено и обоготворено искусство, но искусством — вещество. Поэтому гораздо было бы справедливее, чтобы они поклонялись художнику, а не его произведениям, потому что он существовал [Col. 29] еще прежде сделанных искусством богов и они сделаны так, как ему хотелось. Теперь же, отринув справедливое, не уважив науки и искусства, поклоняются тому, что сделано по науке и искусству. И когда сделавший человек умирает, его произведения чествуют, как нечто бессмертное, хотя они, если бы не прилагать о них ежедневного попечения, без сомнения, по природе своей уничтожились бы со временем.

Как же не пожалеть их и по той причине, что, сами видя, поклоняются невидящим; сами слыша, воссылают мольбы к неслышащим; сами по природе одушевленные и разумные люди, именуют же богами вовсе не движущихся и не одушевленных? Удивительно также, что сами их охраняют, владея ими, и служат им, как владыкам! И не подумай, что говорю это без основания или лгу на них. Их верования у всех перед глазами, и всякому желающему это можно видеть.

**14.** Но лучшее об этом свидетельство находится в Божественном Писании, которое издревле учит и говорит: *Идоли язык сребро и злато, дела рук человеческих: уста имут, и не возглаголют: очи имут, и не узрят: уши имут, и не услышат: ноздри имут, и не обоняют: руце имут, и не осяжут: нозе имут, и не пойдут: не возгласят гортанем своим. Подобни им да будут творящи*

**Свидетельства Священного Писания**

я (Пс. 113:12–16). Согласно с этим и пророческая укоризна; в том же

и пророки обличают идолов, когда Дух говорит: *посрамятся вси созидающие бога и ваяющие вси суетная. И вси, отнюдуже быша, изсхоша: и глушии от человек да соберутся вси, и да станут вкупе, и да посрамятся, и устыдятся вкупе. Яко наостри древоделатель сечиво, теслою содела оное, и свердлом состави е... содела е крепостию мышцы своя: и взалчет, и изнеможет, и не напиется воды. И избрав древоделая древо, постави е в меру, и клеєм сострои е, и сотвори е яко образ мужеск и аки красоту человеку, поставити е в дому. Посече древо в дубраве, еже насади Господь, и дождь возрасти, да будет человеком на жжение, и взяв от него, согресь, и изжегше я, испекоша ими хлебы, [Col. 32] из оставшаго же сотвориша боги, и поклоняются им. Пол его сожже огнем, и пол его сожже на углие, и испече мясо, и яде, и насытися, и согресь, рече: сладко мне, яко согрехся, и видех огонь. Оставшему же поклоняется, глаголя: избави мя, яко бог мой еси ты. Не уведаша смыслити, яко отемнеша очи их, еже видети, и разумети сердцем своим. И не помысли в сердце своем, ни помысли в душе своей, ни увиде смышлением, яко пол его сожже огнем и испече на углях его хлебы, и испек мяса снеде, и оставшее его в мерзость сотвори, и поклоняются ему. Уведите, яко пепел есть сердце их, и прельщаются, и ни един может души своя избавити: видите, не рыцте яко лжа в деснице моей* (Ис. 44:10–20). Как же не признать всякому безбожными тех, кого и Божественное Писание обвиняет в нечестии? Не злосчастны ли так явно обличаемые в том, что вместо истины служат вещам неодушевленным? Какая у них есть надежда? Или какое будет извинение возложившим упование на тварей бессловесных и не имеющих движения, которых чествуют они вместо истинного Бога?

**15.** Пусть художник смастерил бы им богов, не придав [этим богам] никакого образа, чтобы не иметь им явного обличения в несмысленности! Скрыли бы они от людей простых и возможность предположения, что идолы чувствуют, не будь у идолов указания на чувства, как то: глаз, ноздрей, ушей, рук, уст, остающихся в бездействии, так что не могут воспользоваться чувством и насладиться чувствуемым. Теперь же, имея их, в то же время и не имеют; стоя, не стоят; сидя, не сидят, потому что не действуют ими, но, какое положение захотел дать им смастеривший, в таком и пребывают неподвижно, не представляя в себе ни одного признака божественности, но оставаясь совершенно неодушевленными и только от искусства человеческого принявшими свой вид.

### **Бесчувственность идолов**

Пусть также провозвестники и прорицатели таковых лжебогов, я имею в виду поэтов и писателей, просто написали бы, что они — боги, а не описывали бы их деяний в обличение их безбожия и срамного жития! Одним именем божества могли бы они скрыть истину, лучше же сказать, отвлечь многих от истины. Теперь же,

повествуя о любовных похождениях и непотребствах Зевса, о деторастлении других [богов], сладострастной похотливости на женский пол, страхе и робости и об иных пороках, делают не что иное, как изобличают самих себя, что повествуют они не о богах, но слагают свои басни о людях — не о честных, а о гнусных и далеких от добра.

**16.** Но, может быть, злочестивые укажут в этом случае на свойство поэтов, говоря, что отличительная черта поэтов — изображать несуществующее [Col. 33] и лгать, слагая басни для удовольствия слушателей. Посему-то, скажут, сложили они их и о богах. Но предлог этот всего более для них ненадежен, как будет доказано это тем самым мнением, какое имеют и предлагают они о богах. Ибо если у стихотворцев всё — вымыслы и ложь, то ложно будет и само именование [«бог»], когда говорится о Зевсе, Кроносе, Гере, Аресе и других. Может быть, как говорят они, вымышлены и имена и вовсе нет ни Зевса, ни Кроноса, ни Ареса; поэты же для обольщения слушателей изображают их как существующих. Но если поэтами вымышлены боги, которых нет, то почему же поклоняются им, как существующим? Или, может быть, скажут еще, что имена поэтами не вымышлены, деяния же приписаны богам ложно. Но и это не более надежно для их оправдания. Ибо если солгали они о деяниях, то, без сомнения, солгали и об именах тех, чьи деяния описывались. А если соблюдена ими истина в отношении имен, то, по необходимости, соблюдена и в отношении деяний. С другой стороны, сложившие миф о том, что они боги, верно знали, что и делать должно богам, и не стали бы приписывать богам человеческих понятий, как никто не припишет воде действий огня, потому что огонь жжет, а вода, напротив, по сущности своей холодна. Посему если деяния достойны богов, то и деятели будут богами. Если же людям, и людям недобрым, свойственно прелюбодействовать и делать все вышеперечисленное, то и делавшие это будут людьми, а не богами, потому что сущность и деяния должны соответствовать друг другу, чтобы образ действия свидетельствовал о том, кто действовал, и деяние могло бы быть познано по сущности. Кто рассуждает о воде и огне и описывает образ их действия, тот не скажет, что вода жжет, а огонь охлаждает. И если кто поведет речь о солнце и земле, то не станет утверждать, что земля светит, а солнце произращает травы и плоды, напротив того — утверждая это, он превзошел бы всякую меру безумия. Так и их [языческие] писатели, особенно же наибольший из всех поэтов<sup>1</sup>, если бы знали, что Зевс и другие суть боги, то не приписали бы им таких деяний, которые обличают в том, что они не боги, а, напротив того, люди, и люди нецеломудренные<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Имеется в виду Гомер. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Платон*. Государство III, 377d; Законы, 886с, 941b. — *Ред.*

Или если они солгали, как это делают поэты, и ты уличаешь их в этом, то почему же не солгали они, говоря о мужестве героев, и вместо мужества не изобразили немощь, а вместо немощи — мужество? Как лгали они о Зевсе и Гере, так надлежало им уличать Ахилла в недостатке мужества, дивиться же силе Терситовой, Одиссея оклеветать в неблагоразумии, изобразить Несторово малоумие, сложить басню о женоподобных деяниях Диомеда [Col. 36] и Гектора и о мужестве Гекубы, потому что поэтам, как утверждают они, должно все вымышлять и лгать. Теперь же, говоря о людях, соблюли они истину, но не побоялись оклеветать так называемых богов. Кто-нибудь из них скажет следующее: стихотворцы лгут, говоря о непотребных деяниях богов, а в похвалах, когда Зевса называют отцом богов, верховным, олимпийским и царствующим на небе, они не выдумывают, а говорят истину. Но не я один, а всякий другой может доказать, что это рассуждение свидетельствует против них, потому что опять же из прежних доводов в укор им обнаружится истина. Деяния изобличают, что они — люди, а похвалы — выше человеческой природы. Но то и другое не согласуется между собой: и небожителям не свойственно делать подобные дела, и о делающих подобные дела никто не предположит, что они — боги.

17. Что же остается думать? Не то ли, что похвалы ложны и льстивы, деяния же вопреки им говорят истину? О справедливости этого можно судить из обычая. Кто хвалит другого, тот не осуждает его жизнь; скорее же, если и гнусны деяния кого-либо по укоризненности дел, [творимых им,] стараются превозносить таких людей похвалами, чтобы, обольстив слушателей избытком похвал, прикрыть беззакония хвалимых. Посему, как собравшийся похвалить кого-нибудь если ни в жизни, ни в душевных доблестях не находит предлога к похвалам, потому что все это срамно, то превозносит его иначе, приписывая ему качества, которые выше его, — так и поэты, которым [язычники] удивляются, приводимые в стыд срамными деяниями так называемых богов, присвоили им имя выше человеческого, не зная того, что предположением чего-то сверхчеловеческого не прикроют в них собственно человеческого, скорее же человеческими их недостатками изобличат, что не приличествуют им божественные черты. Что касается меня, то я думаю, что поэты против собственной воли говорили о страстях и деяниях [своих богов]. Поскольку они, как говорит Писание (Прем. 14:21), непередаваемое имя Божие и Божию честь старались приложить к тем, которые не боги, но смертные люди, и дерзкое предприятие их было велико и злочестиво, то поэтому они невольно были вынуждены правдиво изобразить их страсти, чтобы сказанное в их писаниях о богах служило доказательством всем последующим родам, что это не боги. [Col. 37]

18. Какое же оправдание, какое доказательство, что это действительно боги, представляют суеверные их почитатели? Тем, что было

**Искусства  
не являются  
изобретением богов**

сказано незадолго перед этим, доказано, что это — люди, и люди недобронравные. Тогда, может быть, с другой стороны, они обратятся к сделанным этими богами полезным для жизни изобретениям, высоко оценят их и скажут, что богами они признаны за то, что были полезны для людей? Ибо Зевс, как говорят, владел искусством ваятельным, а Посейдон — судоходным, Гефест — кузнечным, Афина — ткацким; Аполлон изобрел музыку, Артемида — охоту, Гера — одежду, Деметра — земледелие, другие же — иные [искусства], как повествующие о них и изложили<sup>1</sup>. Но эти и подобные им познания должны люди приписывать не им одним, а общей человеческой природе, развивая которую люди изобретают искусства. Ибо искусство, по словам многих, есть подражание природе<sup>2</sup>. Поэтому если они были сведущи в искусствах, которыми тщательно занимались, то за это нужно признать их не богами, а скорее людьми, потому что и они не от себя произвели искусства, но подражали в них природе. Поскольку, как люди, по природе они были способны приобретать познания в положенных для людей пределах<sup>3</sup>, то несколько не удивительно, если, вникнув в свою природу и приобретя о ней познание, изобрели они искусства. Если же утверждают, что за изобретение искусств справедливо было наименовать их богами, то и изобретателей других искусств следует наименовать богами на том же основании, на каком первые удостоены такого наименования. Финикийцы изобрели буквы, Гомер — героическую поэзию, элеец Зенон — диалектику, сиракузец Коракас — риторическое искусство, Аристей ввел в употребление пчелиный мед, Триптолем — сеяние зерна, спартанец Ликург и афинянин Солон [создали] законы, Паламид изобрел составление букв, числа, меры и весы, а другие,

<sup>1</sup> «Боги жили на земле, и по причине услуг, которые они оказывали людям, они и получили почать и славу. Таковыми были Геракл, Дионис, Аристей и другие». Так Диодор Сицилийский, по свидетельству Евсевия (см.: *Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление* II, 2), резюмирует учение Евгемера. Относительно Зевса и Геракла, «которые своим достоинством заслужили честь царствовать над всей вселенной», см. также у Диодора Сицилийского («Историческая библиотека» I, XII, XVII). (SC. T. 18. P. 145). — *Ред.*

<sup>2</sup> Известное положение античной эстетики. Так, например, Демокрит считал, что искусства и ремесла возникли у людей из подражания животным (ткацкое ремесло из подражания пауку, строительство — ласточке, строящей гнездо, пение — птицам). Теорию мимесиса (подражания) развивали также Платон и Аристотель. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср. определение человека, которое восходит к Аристотелю («существо, способное овладевать знаниями») (*Аристотель. Тописка*, 103a, 112a, 128b, 130b, 132a, 133a и т.д.). (SC. T. 18. P. 146). — *Ред.*

по свидетельству историков, сделали известными иные различные и полезные для человеческой жизни вещи. Поэтому если познания делают богами и из-за них стали ваять богов, то необходимо, чтобы подобно [первым] стали богами и те, которые впоследствии были изобретателями других вещей. Если же последних не удостаивают божеской чести, а признают людьми, то следует и Зевса, и Геру, и других не именовать богами, но верить, что и они были людьми, тем более что не были они и благонравны, как и самим высечением изваяний [язычники] доказывают, что боги их не что иное, как люди. [Col. 40]

19. В какой иной образ облакают их ваятели, как не в [образы] мужчин и женщин? Разве еще в то, что ниже этого — в образ животных, по природе бессловесных, всяких птиц, четвероногих, и домашних и диких, также пресмыкающихся, каких только производят земля, море и всякое водное естество. Люди, впадая в неразумие<sup>1</sup> страстей и сластолюбия и не имея в виду ничего иного, кроме удовольствий и плотских вожделений, как сами устремились мыслью в эти свойственные бессловесным дела, так и стали представлять в виде бессловесных же и Божество, по разнообразию страстей своих изваяв такое множество богов<sup>2</sup>. Ибо у них есть изображения четвероногих, пресмыкающихся и птиц; как и истолкователь божественного и истинного благочестия говорит: *но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся. Потому предал их Бог постыдным страстям* (Рим. 1:21–23, 26). Осквернив наперед душу наслаждениями бессловесия, как сказано выше, ниспали люди до подобных изображений Божества, а по падении, уже как бы преданные тем самым, что отвратился от них Бог, погрязают в этом и Бога, Отца Слова, изображают в подобии бессловесных.

**Идолопоклонство  
обожеествляет  
человеческие  
страсти**

Так называемые у эллинов философы и ученые, когда обличают их в этом, не отрицают, что видимые их боги суть изображения и подобия людей и бессловесных, но в оправдание свое говорят, что все сие у них для того, чтобы через это являлось им Божество и давало ответы, потому что невидимого Бога невозможно иначе познать, нежели при помощи подобных изваяний и обрядов.

<sup>1</sup> В ТСО: «унизившись до скотского состояния». — *Ред.*

<sup>2</sup> Евсевий (см.: *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление II, 1), цитируя Диодора Сицилийского, дает другое объяснение культу животных: египтяне могли обожествовать животных, которые казались им наиболее полезными (SC. T. 18. P. 147). — *Ред.*



А другие, превосходя этих любомудрием и думая сказать нечто еще более глубокомысленное, говорят: учреждения и изображения эти

**Языческое  
возражение:  
видимые идолы —  
посредники  
между людьми  
и невидимыми  
богами**

введены для призывания и явления божественных ангелов и сил, чтобы, являясь в этих изображениях, сообщали они людям ведение о Боге; это как бы письма для людей: читая их по бывающему в них явлению божественных ангелов, могут они познать, какое [должно] иметь понятие о Боге. Так они баснословят, а не богословствуют, — да не будет

сего! Но если кто-нибудь тщательно исследует это рассуждение, то найдет, что и их мнение не менее ложно, так же как и тех, о ком шла речь прежде.

**20.** Иной, приходя к ним, перед судом истины мог бы спросить: почему Бог отвечает и познается через идолов — по причине ли вещества, из какого они сделаны, или по причине данного им образа? Если по причине вещества, то зачем нужен образ? **[Col. 41]**

**Опровержение  
этого возражения**

Почему прежде изготовления из него Бог не является просто во всем веществе?<sup>1</sup> Напрасно воздвигали они стены храма, заключая в них один камень, или одно дерево, или часть золота, когда вся земля наполнена их сущностью. А если причиной божественного явления бывает наложенный на вещество образ, то какая нужда в веществе золота или чего-либо иного? Почему Богу не являться лучше в самих в природе существующих животных, образ которых имеют изваяния? На этом основании мысль о Боге была бы более подходящей, если бы являлся Он в одушевленных живых существах, словесных или бессловесных, и не нужно было ожидать Его явления в вещах неодушевленных и недвижущихся. В этом случае язычники впадают в нечестие, в котором всего больше противоречат сами себе. Естественных животных, четвероногих, птиц и пресмыкающихся почитают мерзостью и гнушаются ими или по причине их свирепости, или нечистоты, однако же, изваяв их подобия из камня, дерева, золота, боготворят оные. Надлежало бы им лучше чтить самих животных, нежели почитать изображения их и в них поклоняться им. Или, может быть, в идолах ни то ни другое (ни образ, ни вещество) не служит причиной Божия присутствия; призывает же Божество на них одно сведущее искусство, которое само есть подражание природе? Но если при помощи знания нисходит Божество на изваяния, то, опять-таки, какая нужда в веществе, когда знание в человеке? Ибо если вообще Бог является в изваяниях при помощи одного искусства и потому изваяния почитаются как боги,

Почему прежде изготовления из него Бог не является просто во всем веществе?<sup>1</sup> Напрасно воздвигали они стены храма, заключая в них один камень, или одно дерево, или часть золота, когда вся земля наполнена их сущностью. А если причиной божественного явления бывает наложенный на вещество образ, то какая нужда в веществе золота или чего-либо иного? Почему Богу не являться лучше в самих в природе существующих животных, образ которых имеют изваяния? На этом основании мысль о Боге была бы более подходящей, если бы являлся Он в одушевленных живых существах, словесных или бессловесных, и не нужно было ожидать Его явления в вещах неодушевленных и недвижущихся. В этом случае язычники впадают в нечестие, в котором всего больше противоречат сами себе. Естественных животных, четвероногих, птиц и пресмыкающихся почитают мерзостью и гнушаются ими или по причине их свирепости, или нечистоты, однако же, изваяв их подобия из камня, дерева, золота, боготворят оные. Надлежало бы им лучше чтить самих животных, нежели почитать изображения их и в них поклоняться им. Или, может быть, в идолах ни то ни другое (ни образ, ни вещество) не служит причиной Божия присутствия; призывает же Божество на них одно сведущее искусство, которое само есть подражание природе? Но если при помощи знания нисходит Божество на изваяния, то, опять-таки, какая нужда в веществе, когда знание в человеке? Ибо если вообще Бог является в изваяниях при помощи одного искусства и потому изваяния почитаются как боги,

<sup>1</sup>Ср.: *Афинагор Афинский*. Прощение о христианах, 15. — *Ред.*

то надлежало бы поклоняться людям, как виновникам искусства, и их чтить, поскольку они разумны и в себе самих имеют знание.

**21.** На второе же, конечно более глубокомысленное, оправдание их не без основания можно сказать следующее. Если делается это у вас, эллины, не по причине явления самого Бога, но по причине присутствия там ангелов, то почему изваяния, через которые призываете вы силы, у вас лучше и выше самих призываемых сил? Делая скульптурные изображения, как говорите, для приобретения понятия о Боге, присваиваете этим изваяниям честь и наименование Самого Бога и через это совершаете неуютное дело. Признавая, что сила Божия превышает ничтожество идолов, и потому осмеливаясь через них призывать не Бога, но низшие силы, потом, оставив силы эти в стороне, присвоили вы имя Того, Чье присутствие для вас страшно, камням и деревьям; и не камнями, не произведением человеческого искусства именуете их, но богами и поклоняетесь им. Если, как ложно уверяете, это у вас письмена для умозрения Бога<sup>1</sup>, то несправедливо знаки предпочитать означаемому. Если кто напишет царское имя, то предпочитающий написанное царю [Col. 44] не останется в безопасности, а, напротив того, будет наказан смертью. Письмена же изобретаются искусством пишущего. Так и вы, если имеете здравый рассудок, то не можете на вещество переносить признак Божества, но даже изваяния не сможете предпочесть изваявшему человеку. Ибо если [идолы], точно так же, как письмена, означают явление Бога и потому, как означающие собою Бога, достойны обоготворения, то изваявшему и начертанному им, я имею в виду опять художника, тем более надлежит быть обоготворенным, потому что он и могущественнее, и божественнее [идолов] настолько, насколько они по его изволению обтесаны и получили свой вид. Поэтому если достойны удивления письмена, то написавший их возбуждает гораздо большее удивление своим искусством и душевным знанием. Итак, если идолов не следует по этой причине почитать богами, то можно еще предложить вопрос об идолобесии, если кому желательно знать причину, почему идолы имеют такой образ.

**22.** Если Божество человекообразно, а потому так и изображается, то для чего Ему присваивают подобия бессловесных существ? Если же Ему присущ образ бессловесных животных, то почему присваивают Ему также изваяния существ разумных? А если в Нем

**Ангелы  
также не являются  
через идолов**

<sup>1</sup> Ср.: *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление III, 7. Евсевий приводит слова языческого философа Порфирия: «Люди в видимых изображениях выражают невидимые свойства богов ради тех, для кого статуи как книги, в которых они учатся читать наставления относительно богов». — *Ред.*

то и другое и в том и другом виде представляют они Бога, потому что [Он] имеет подобие и бессловесных, и разумных существ, то для

**Противоречия  
в многобожии  
и идолопоклонстве**

чего разделяют соединенное и отдельно делают изваяния бессловесных и изваяния людей, а не имеют их изваяния вид и тех и других, каковые изображения действительно можно найти в мифологии, например Сцилла, Харибда, Гиппокентавр и Анубис<sup>1</sup> с головой пса у египтян? Надлежало бы или только так изображать их, имеющих двоякую природу, или, если имеют только один образ, не вымышлять для них другого. И еще, если они имеют мужские образы, то для чего придают им женские черты? И если женский имеют образ, то для чего ложно представляют их в мужском облике? Опять, если они — то и другое, то надлежало не разделять, а соединять то и другое и уподоблять так называемым гермафродитам, чтобы языческое суеверие не только обнаруживало в себе нечестие и клевету, но и возбуждало смех в зрителях.

И вообще, если представляют себе Божество в телесной форме, а потому воображают у Него чрево, руки, ноги, также шею, грудь, уши, члены, служащие у людей для деторождения, и придают [все это] изваяниям, то смотри, до какого нечестия и безбожия унизились их ум, если мог так думать о Божестве. Ибо Божеству поэтому следовало бы непременно претерпевать все, свойственное телу, то есть быть рассекаемым, делимым и, наконец, быть подверженным полному тлению. Это же и подобное этому свойственно не Богу, а скорее земным телам, потому что Бог бесплотен, нетленен, бессмертен и ни в чем для чего бы то ни было не имеет нужды<sup>2</sup>. Эти же образы тленны подобно телам и, как сказано было прежде, имеют нужду в том, чтобы о них заботились. **[Col. 45]** Ибо часто видим, что обветшавших [идолов] обновляют, уничтоженных временем, дождем или

<sup>1</sup> В древнегреческой мифологии Сцилла (Сцилла) — морское чудовище с шестью собачьими головами, подстерегавшее мореплавателей в пещере на крутой скале узкого пролива и поедавшее их; по другую сторону этого пролива жила Харибда — чудовище в виде страшного водоворота; по верованиям древних греков, даже бог морей Посейдон не в силах спасти человека, попавшего между Сциллой и Харибдой. Гиппокентавры (кентавры) у древних греков — полулюди-полукони. Египетский бог Анубис считался покровителем умерших; часто изображался в виде человека с головой шакала или собаки. — *Ред.*

<sup>2</sup> Бог бесплотен, нетленен и бессмертен. Это перечисление Божественных атрибутов встречается у святого апостола Павла (Рим. 1:17–23; 1 Тим. 1:17) и является обычным для раннехристианских апологетов (см.: *Аристид*. Апология, 1; *Афинагор Афинский*. Прощение о христианах, 22), но может быть найдено даже и у нехристианских авторов (ср.: *Диоген Лаэртский*. О жизни философов VII, 70, 137; *Плутарх Херонейский*. О противоречиях стоиков, 38 (1051f); *Филон Александрийский*. Об аллегориях Закона I, 51) и у платоников II в., которые также подчеркивали апофатический характер нашего познания Бога (например, у Максима Тирского). (SC. T. 18. P. 153). — *Ред.*

каким-либо из земных животных созидают вновь. А поэтому можно осудить [язычников] за неразумие, за то, что они именуют богами тех, кого выдумывают их поэты, и просят спасения у тех, которых искусством своим предохраняют от тления, молятся об удовлетворении своих нужд тем, о ком знают, что те требуют от них попечения о себе, и, заключая их в небольших зданиях, не стыдятся называть владыками неба и земли.

**23.** И не только в этом можно усматривать безбожие язычников, но также и в том, что их мнения о самих идолах не согласуются между собой. Ибо если они — боги, как говорят и любомудрствуют о них язычники, то к которому из них прилепится [человек]? И каких из них можно признать главнейшими, чтобы, поклоняясь Богу, иметь на него твердое упование и, признавая Его Божеством, как говорят, не колебаться? Ибо не одни и те же именуются у всех богами, но большей частью сколько есть народов, столько придумано и богов. Случается же, что одна область и один город разделяются между собой во мнениях о почитании идолов. Финикийцы не знают богов, признаваемых египтянами. Египтяне не почитают идолов финикийцев. Скифы не приемлют богов персидских, а персы — сирийских. Пеласги порицают фракийских богов, а фракийцы не признают фивейских. Индийцы с арабами, арабы с эфиопами и эфиопы с теми и другими имеют различных идолов. Сирийцы не почитают богов киликийских, народ же каппадокийцев иных по сравнению с ними именует богами; иных придумали себе вифинцы, а иных — армяне. И к чему приводить многие примеры? Обитатели суши поклоняются иным богам по сравнению с островитянами, а островитяне почитают иных по сравнению с жителями суши. И вообще, каждый город и каждое селение, не зная соседних богов, предпочитает им своих, которых только и признают богами. О гнусных же египетских обычаях нет нужды и говорить; они у всех перед глазами<sup>1</sup>: там города держатся противоположных и одно другому противоречащих суеверий; соседи всегда стараются почитать противное тому, что почитают живущие по соседству с ними<sup>2</sup>. Одни поклоняются крокодилу как богу,

---

<sup>1</sup> Относительно культа животных у египтян см.: *Геродот*. История I, 15; *Цицерон*. О природе богов, III, 15, 39; *Плутарх Херонейский*. Исида и Осирис, 72–76; *Свт. Феофил Антиохийский*. К Автолику I, 15; *Афинагор Афинский*. Прошение о христианах, 1; *Аристид Афинский*. Апология, 10; *Климент Александрийский*. Увещевание к язычникам II, 39 (SC. Т. 18. P. 155). — *Ред.*

<sup>2</sup> О противостоянии разных населенных пунктов из-за своих богов см.: *Ювенал*. Сатиры XV, 27–32; *Плутарх Херонейский*. Исида и Осирис, 72. Последний писал: «Это суеверие является поводом к бесконечным раздорам. Разные люди почитают и поклоняются разным животным... они не отдают себе отчет, что тем самым позволяют развиться войне из-за взаимной ненависти по поводу этих животных». Среди христианских авторов о том же говорит св. Иустин Философ: «Всюду поклоняются деревьям, рекам, крысам, кошкам, крокодилам, всякого рода животным, и поклоняются не одним

а у жителей близлежащих мест он считается мерзостью. Одни почитают льва как бога, а вне города не только не воздают ему честь, но даже, встретив, убивают его как зверя. [Col. 48] Рыбу, включенную одними в число богов<sup>1</sup>, в другом месте ловят для питания. Оттого у них войны, мятежи, всякого рода предлоги к убийствам и всякое наслаждение страстями. Удивительно же то, что пеласги, по сказанию историков, узнав у египтян имена богов, не признают самих египетских богов, но других по сравнению с ними почитают<sup>2</sup>. И вообще, у всех народов, зараженных идолослужением, различны верования и богопочитание, и не найдешь у них одного и того же.

Этому и надлежало быть, потому что, утратив мысленное устремление к единому Богу, люди впали [в поклонение] многим и различным; уклонившись от истинного Отчего Слова, Спасителя всех Христа, носятся они мыслью по многим вещам. Как отворотившиеся от солнца и находящиеся в темном месте кружатся по многим непроходимым путям и тех, кто перед ними, не замечают, а кого нет, тех представляют стоящими перед ними, и видя не видят, — так подобным же сему образом и у тех, которые отвратились от Бога и омрачены душою, ум находится в помрачении, и они, как пьяные и не способные видеть, представляют себе несуществующее.

**24.** Немалым обличением действительного безбожия язычников служит и следующее. Поскольку в каждом городе и в каждой области боги различны и их много, притом один ищет, чтобы уничтожить богов другого, то все всеми истребляются. Почитаемые богами у одних у других делаются жертвами и возлияниями в честь богов этих других. И наоборот, то, что у одних употребляется в жертву, у других почитается богом. Египтяне чтут быка и Аписа, то есть тельца<sup>3</sup>, а другие их [быков] приносят в жертву Зевсу. Правда, в жертву приносят не тех самых, которые обоготворены, однако же, принося подобное, приносят по-видимому то же самое. Ливийцы признают богом овна, которого называют Амоном<sup>4</sup>, а у других овен часто закалывается

---

и тем же животным: у каждого есть свой бог, и все считают друг друга безбожниками, потому что у них не один и тот же культ» (*Св. Иустин Философ*. Апология I, 34). См. также: *Климент Александрийский*. Увещевание к язычникам II, 39; *Блж. Феодорит Кирский*. Исцеление эллинских недугов, 3. Эти мысли так часто повторялись, что они стали общим местом всех полемистов (SC. Т. 18. Р. 155). — *Ред.*

<sup>1</sup> Рыбам поклонялись сирийцы (см.: *Цицерон*. О природе богов III, 15, 29; ср.: *Лукиан*. О сирийской богине, 14), а также и египтяне, по словам св. Феофила (см.: *Свт. Феофил Антиохийский*. К Автолику III, 15). (SC. Т. 18. Р. 156). — *Ред.*

<sup>2</sup> Как следует из текста — под теми же именами. — *Ред.*

<sup>3</sup> В египетской мифологии Апис — бог плодородия в облике быка. Живым воплощением Аписа считался черный бык с особыми белыми отметинами. Для содержания быков-Аписов в Мемфисе был построен специальный Апейон. — *Ред.*

<sup>4</sup> У древних египтян Амон — бог солнца; священное животное Амона — баран (овен). — *Ред.*

в качестве жертвы. Индийцы почитают Диониса, этим именем символически называя вино; у других же вино употребляется для возлияния иным богам. Иные чтут и именуют богами реки, источники, особенно же египтяне всему предпочитают воду; между тем другие, и даже сами египтяне, обожествляющие это<sup>1</sup>, водою омывают свои и чужие нечистоты и оставшееся после омовения выливают с бесчестьем. Но почти все, что обожествляется у египтян, у других обращается в [Col. 49] жертву богам. Поэтому сами язычники смеются над египтянами, что боготворят они не богов, но вещи, другими и даже ими самими употребляемые для очищения и жертвы.

25. Некоторые дошли уже до такого нечестия и безумия, что закалывают и приносят в жертву ложным богам самих людей, тогда как боги эти суть подобие и образ людей. Эти несчастные не видят, что закалываемые ими жертвы служат прототипами вымышленных и чествуемых ими богов. Им-то приносят в жертву людей; приносят почти подобное подобному или, вернее сказать, лучшее худшему: одушевленных закалывают в жертву неодушевленным, разумных приводят на заклятие неподвижным. Скифы, именуемые таврическими, приносят в жертву так называемой у них Деве потерпевших кораблекрушение и взятых в плен эллинов<sup>2</sup>. Столь злочестиво поступают они с подобными себе людьми и в такой мере изобличают жестокость богов своих, что убивают даже тех, кого Промысл спас от опасностей на море, и этим как бы противятся самому Промыслу, потому что зверской своей душой скрывают Его благодеяние. Другие же, когда возвращаются с войны победителями, разделив пленников на сотни и из каждой взяв по одному, приносят в жертву Аресу столько человек, сколько изберут по числу сотен. И не одни скифы совершают такие мерзости по врожденной варварам свирепости, напротив того, это обычное дело, свойственное злобе идолов и бесов. Ибо в древности и египтяне приносили людей в жертву Гере, а финикийцы и критяне принесением в жертву своих детей умиловивляли Кроноса. И древние римляне человеческими жертвами чтили Зевса, называемого Лациариумом<sup>3</sup>. Так или иначе, но все вообще и оскверняли,

### Человеческие жертвоприношения

<sup>1</sup> По мифологии Дионис совершил поход в Индию. О культе воды у египтян см.: *Плутарх Херонейский*. Исида и Осирис, 5. — *Ред.*

<sup>2</sup> Упоминания о человеческих жертвах, приносимых Артемиде Таврической (*Taurica sacra*), были обязательной частью антиязыческой полемики. См., например: *Секст Эмпирик*. Пирроновы положения III, 208; *Афинагор Афинский*. Прошение о христианах, 26; *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам III, 42; *Минуций Феликс*. Октавий, 30, 4; *Лактанций*. Божественные установления I, 21, 2; *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление IV, 16. (SC. T. 18. P. 158). — *Ред.*

<sup>3</sup> Речь идет о Юпитере Лациарии. О приносимых ему человеческих жертвах см., например: *Порфирий*. О воздержании 2, 56; христианские авторы: *Татиан*. Речь против эллинов, 29; *Тертуллиан*. Апология 9, 5; *Минуций Феликс*. Октавий, 30, 4;

и осквернялись: осквернялись сами, совершая убийства, и оскверняли храмы свои, окуривая их подобными жертвами.

И от этого много зол приключалось людям. Они, видя, что приятно это демонам, и сами вскоре стали подражать богам своим, совершая подобные преступления и вменяя в заслугу себе подражание, по мнению их, существам совершеннейшим. От сего люди стали вдаваться в человекоубийства, детоубийства и всякие непотребства. Почти каждый город от уподобления в нравах богам своим сделался исполненным всякого разврата. Среди идолов<sup>1</sup> нет целомудренного, кроме разве что того, чье непотребство ими засвидетельствовано. [Col. 52]

**26.** В финикийских капищах в древности сидели женщины и в дар тамошним богам приносили начатки из цены блуда своего,

**Постыдные грехи  
язычества**

думая умиловить тем богиню свою и заслужить ее благоволение. И мужи, отрекшись от своего пола, не желая принадлежать к мужчинам, претворяют себя в пол женский, чтобы угодить и оказать тем честь матери так называемых ими богов. Вообще, все живут срамнейшим образом, соревнуются друг с другом в худшем и, как сказал святой служитель Христов Павел, *женщины их заменили естественное употребление противоположенным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам* (Рим. 1:26–27)<sup>2</sup>. А этими и подобными этим делами подтверждают они и свидетельствуют, что и так называемые ими боги вели такую же жизнь. Ибо у Зевса научились они деторащению и прелюбодеянию, у Афродиты — блуду, у Реи — непотребству, у Ареса — убийствам, у других же — иным подобным делам, за которые законы наказывают и которыми гнушается всякий целомудренный человек. Поэтому справедливо ли почитать богами тех, которые делают подобные дела? Не лучше ли за развратность нравов признать, что они не разумнее и самих бессловесных? Справедливо ли также считать людьми тех,

*Лактанций*. Божественные установления I, 21, 3. О человеческих жертвоприношениях вообще см.: *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам III, 42–44; *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление IV, 15. (SC. Т. 18. Р. 159). — *Ред.*

<sup>1</sup> Или чтение «в идольских капищах». Следующая далее фраза имеет тот смысл, что среди развратных почитателей языческих богов лишь бездушное изображение свободно от порочности, хотя такие богопочитатели наделяют их божественными свойствами и потому развратной жизнью (NPNF. Р. 221).

<sup>2</sup> Критику гомосексуализма см. у языческих авторов: Сенека у блж. Августина (см.: *Блж. Августин Иппонский*. О Граде Божиим VI, 10); *Ювенал*. Сатиры VI, 514; у христианских авторов: *Афинагор Афинский*. Прощение о христианах, 34; *Климент Александрийский*. Педагог III, 21; *Тертуллиан*. Апология 17, 5; *Минуций Феликс*. Октавий, 24; *Лактанций*. Божественные установления I, 21 и т.д. (SC. Т. 18. Р. 160). — *Ред.*

кто воздает им божескую почесть? Не лучше ли пожалеть о том, что они бессмысленнее бессловесных и бездушнее неодушевленных? Если бы обратили они внимание, что душа их одарена умом, то не впали бы во все это с такой опрометчивостью и не отреклись бы от истинного Бога, Отца Христова.

27. Но, может быть, превосходнейшие из этих [язычников] и исполненные удивления перед тварью, будучи пристыжены обличениями за эти мерзости, и сами не откажутся от того, что действительно это предосудительно и достойно обличения, но останутся в той мысли, что служение миру и его составным частям есть несомненное для них и неоспоримое верование<sup>1</sup>. Даже будут хвалиться, что не камни, не деревья и не изображения людей и бессловесных, птиц, гадов и четвероногих почитают и обожествляют они, но солнце, луну и весь небесный космос, а также землю и все водное естество. При этом скажут: никто не может доказать, будто бы и это по природе не боги, когда для всякого явно, что они не являются вещами неодушевленными и бессловесными, [Col. 53] но по природе выше людей, потому что одни населяют небо, а другие — землю.

### Ложность почитания стихий

И это мнение стоит того, чтобы рассмотреть его и подвергнуть исследованию. Ибо и в этом слово наше, без сомнения, найдет то, что послужит истинным обличением этих [язычников]. Но прежде, нежели приступим к рассмотрению и начнем доказательство, достаточно заметить, что сама тварь едва не вопиет против них, указывая на своего Творца и Создателя — Бога, над ней и над всем царствующего Отца Господа нашего Иисуса Христа, от Которого отвращаются эти мнимые мудрецы, поклоняются же произошедшей от Него твари и боготворят ее, хотя сама она поклоняется своему Творцу и исповедует того Господа, от Которого отрицаются они ради нее. Ибо, таким образом, люди, удивляющиеся частям мира и признающие их богами, весьма будут пристыжены тем, что эти части имеют потребность друг в друге. Она [то есть тварь] показывает и дает знать, что Отец Слова есть действительно Господь и Творец этих частей, требующий от них беспрекословного повиновения Себе, как говорит и Божие законоположение: *Небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь* (Пс. 18:1).

<sup>1</sup> Это изложение относительно частей, недостаточность и нестабильность которых препятствует их обоготворению, обычно для философской полемики того времени, в которой проявляется скептическое и антистоическое начало. Так, Секст Эмпирик цитирует Карнеада (см.: *Секст Эмпирик. Против математиков IX, 140–142*); см. также: *Цицерон. О природе богов III, 12, 31; Филон Александрийский. О Промысле I, 8, 13*. Эти аргументы встречаются и в христианской полемике (см.: *Аристид Афинский. Апология, 3; Афинагор Афинский. Прошение о христианах, 23*). — *Ред.*



Достоверность этого не сокрыта от взоров, но весьма очевидна всякому, у кого не совсем ослеплено мысленное око. Ибо если кто примет во внимание отдельные части твари и будет рассматривать каждую особо, например: и солнце возьмет само по себе, и луну отдельно, а также и землю, и воздух, и теплоту, и холод, и сухость, и влажность вне их связи между собой и каждую из этих частей станет рассматривать особо, как она есть сама по себе, — то, без сомнения, найдет, что ни одна часть мира не достаточна сама по себе, но все они имеют нужду одна в другой и только при помощи друг другу делаются самостоятельными. Солнце вращается вместе со всем небом и в нем заключается, вне же небесного кругообращения оно не могло бы и существовать. Луна и прочие звезды свидетельствуют о том, что помогает им солнце. Оказывается также, что и земля не может давать плоды без дождей, а дождь не может падать на землю без содействия облаков, и облака никогда не появляются и не образуются сами собой без воздуха, и воздух нагревается не сам собою, но от эфира, светлым же он делается, когда озарен солнцем. Источники и реки не образуются без земли; земля не сама на себе утверждена, но поставлена на сущности вод и держится какими-то связями в середине вселенной. Обтекающие всю землю море и [Col. 56] великий океан приводятся в движение ветрами и устремляются, куда понудит их сила ветров. Да и самые ветра происходят не сами собой, но, как говорят рассуждающие о них, составляются в воздухе от теплоты и нагревания его эфиром и с помощью того же воздуха дуют всюду. Кто же при всей малосмысленности не знает, что четыре стихии, из которых образовалось естество тел, — разумею теплоту и холод, сухость и влажность, — поддерживаются только в совокупном соединении, а разделенные и разобщенные от преобладания преизбыточествующей из них делаются уже одна для другой разрушительными? Теплота истребляется увеличивающимся холодом, а холод, опять же, уничтожается силой теплоты. В сухое проникает влага, а последняя высыхает с помощью первого.

**28.** Посему как же эти вещи будут богами, раз одни имеют нужду в помощи других? Или как можно просить у них чего-либо, когда сами одна от другой требуют себе содействия? Если у нас слово о Боге, то Он ни в ком не имеет нужды, самодостаточен<sup>1</sup> (*αὐτάρκης*), самоисполнен

<sup>1</sup> Бог самодостаточен и не имеет нужды ни в чем и ни в ком. Это понятие было обычно у греков (см.: *Евритид*. Геракл, 1345); философы всех школ это особенно подчеркивали, например Диоген Синопский у Диогена Лаэртского («О жизни философов» VI, IX, 105). См. в Священном Писании об этом: Пс. 49:12; Ис. 1:11 и др. Раннехристианские апологеты говорили о том же с еще большей силой, например св. Иустин Философ: «Мы знаем, что Бог не имеет нужды в материальных дарах от человека, так как мы видим, что Он дает всё» (*Св. Иустин Философ*. Апология I, 10); *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам IV, 56. (SC. Т. 18. Р. 165). — *Ред.*

(πλήρης ἑαυτοῦ), в Нем все существует, лучше же сказать, Он всему дает существование. Справедливо ли будет наименовать богами солнце, луну и другие части творения, когда они не таковы, напротив же того, имеют нужду в друг друге, во взаимодействии?

Но, может быть, язычники, имея доказательство перед глазами, и сами сознаются, что части творения, взятые раздельно и сами

### Опровержение пантеизма

по себе, не достаточны, станут же утверждать, что, когда все части, соединенные вместе, составляют одно великое тело, тогда целое есть Бог. После составления из частей целого не будет уже нужды ни в чем постороннем, целого же будет и для самого себя довольно, и для всего достаточно. Так скажут нам мнимые мудрецы, чтобы и за это выслушать себе обличение. Даже слово это докажет, что злочестие их, при великом невежестве, не меньше злочестия тех, о которых сказано прежде.

Ибо если отдельные вещи, будучи между собою связаны, наполняют собою целое и целое составляется из отдельных вещей, то целое состоит из частей и каждая вещь есть часть целого. Но это весьма далеко от понятия о Боге. Бог есть целое, а не части. Он не составлен из различных [вещей], но Сам есть Творец состава всех [вещей]. Смотри же, сколь нечестиво выражаются о Божестве те, которые так говорят о Нем. Если [Бог] состоит из частей, то, без сомнения, окажется Себе Самому не подобным и составленным из вещей не подобных. Ибо если Он — солнце, то не луна; если луна, то не земля; если земля, то не будет морем. Таким образом, перебирая каждую часть отдельно, найдешь несообразность такого их рассуждения. **[Col. 57]** То же заключение можно вывести против них из рассмотрения нашего человеческого тела. Как глаз — не слух, слух — не рука, чрево — не грудь и шея также — не нога, но каждый из этих членов имеет собственную свою деятельность и из этих различных членов составляется одно тело, в котором части соединены взаимной нуждой, разделятся же с наступлением времени, когда собравшая их воедино природа произведет разделение, потому что так угодно повелевшему Богу, так (да позволит это сказать Сам Совершеннейший) если части творения, составляемые в единое тело, именуют Богом, то необходимо, чтобы, по доказанному уже, Бог Сам в Себе был не подобен Себе и также делился сообразно с природой делимых частей.

**29.** Но согласно с истинным умозрением можно еще и иначе обличить их безбожие. Если Бог по естеству бесплотен, невидим, неосязаем, то почему представляют они Бога телом и тому, что видимо глазами и осязуемо рукой, воздают Божескую честь? И еще, если утвердилось уже такое понятие о Боге, что Он во всем всемогущ и ничто не обладает Им, но Он всем обладает и над всем

владычествует, то как обоготворяющие тварь не видят, что она не подходит под такое определение Бога? Когда солнце проходит под землю, свет его затемняет земля, и он не бывает видим. Луну же днем солнце скрывает блистанием своего света. Земные плоды нередко побивает град; огонь от прилива воды угасает; зиму прогоняет весна, а лето не позволяет весне преступать свои пределы, и лету опять осень воспрещает выходить из собственных своих пределов. Итак, если бы это были боги, то надлежало бы, чтобы они не были преодолеваемы и заслоняемы друг другом, но всегда находились бы друг с другом и вместе производили общие свои действия; надлежало бы, чтобы днем и ночью солнце и в совокупности с ним луна и прочий сонм звезд имели равный свет, и свет их всем светил и всё было им озаряемо; надлежало бы, чтобы море смешалось с водой из источников и они доставляли бы людям общее питье; надлежало бы, чтобы в одно и то же время было и безветрие, и дыхание ветров; надлежало бы, чтобы огонь и вода в совокупности удовлетворяли одной общей потребности человеческой, и никто не терпел бы от них вреда, потому что, по мнению людей, они — боги и делают все не ко вреду, а, скорее, к пользе. Если же это невозможно по причине взаимной их [Col. 60] противоположности, то как вещи противоположные, одна с другой борющиеся и между собой несовместимые возможно называть богами и воздавать им божеские почести? Если не согласны они между собой по природе, то могут ли они подавать мир молящимся и будут ли они для тех покровителями единомыслия?

Посему, как доказано в слове, по всей справедливости не могут быть истинными богами ни солнце, ни луна, ни другая какая часть твари, а тем более изваяния из камней, золота и других веществ и также вымышленные поэтами Зевс, Аполлон и другие. Напротив того, одни из них суть части творения, другие — вещи неодушевленные, а третьи были только смертными людьми. Потому служение им и обоготворение их есть дело не благочестия, но безбожия и всякого нечестия, [есть] обнаружение великого уклонения от ведения единого и единственно истинного Бога, разумею же Отца Христова.

**Необходимость  
истинного  
богопознания**

А когда изобличено это и доказано, что языческое идолослужение исполнено всякого безбожия и введено не на пользу, но на гибель человеческой жизни, теперь, как и было обещано в начале слова, по изобличении заблуждения мы пойдем, наконец, путем истины и обратим свой взор к Вождю и Создателю вселенной — Отчему Слову, чтобы через Него уразуметь нам и Бога Отца Его и показать эллинам<sup>1</sup>, насколько удалились они от истины.

<sup>1</sup>Т. е. язычникам, как и в ТСО. — *Ред.*

## Часть вторая Познание истинного Бога

**30.** Сказанное доселе клонилось ни к чему иному, как только к избличению заблуждений в мире, путь же истины будет иметь целью действительно сущего Бога. Для познания же ее и точного уразумения мы имеем **Богопознание через самопознание** нужду не в ком другом, а только в себе самих.

Если Бог превыше всего, то путь, который ведет к Нему, недалек от нас и не находится вне нас, он в нас самих, и начало его может быть нами найдено, как и Моисей учил, говоря: «глагол веры в сердце твоем есть» (ср. Втор. 30:14; Рим. 10:8). И Спаситель, давая разуметь и подтверждая то же самое, сказал: *Царствие Божие внутри вас есть* (Лк. 17:21). Имея же внутри себя веру и Царствие Божие, мы можем вскоре узреть и уразуметь Царя вселенной — спасительное Отчее Слово. Да не отговариваются почитающие идолов эллины и вообще никто другой да не обольщает сам себя, будто бы нет у них такового пути, в чем и имеют они предлог для своего безбожия. Все мы вступили на этот путь и всем он открыт, хотя и не все им идут, **[Col. 61]** но многие предпочитают с него сходить, чтобы идти в стороне, потому что влекут их извне житейские удовольствия.

А если кто спросит, что же это за путь, — отвечаю: душа (*ψυχή*) каждого и в ней ум (*νοῦς*), потому что только умом может быть созерцаем и уразумеваем Бог.

### Значение ума

Разве нечестивые как отреклись от Бога, так откажутся и от того, что имеют душу? Это всего справедливее было бы сказать им, потому что только не имеющим ума свойственно отрицаться от его Творца и Создателя Бога. Вот поэтому для людей простых нужно кратко доказать и то, что всякий человек имеет душу, и душу разумную, потому что иные, особенно еретики, отрицают и это, полагая, что человек есть не более, чем видимый образ тела. Когда это будет доказано, они смогут сами в себе иметь ясное обличение против идолов.

**31.** Первым немалым признаком того, что душа человеческая разумна, служит ее отличие от бессловесных, ибо по естественной привычке называем их бессловесными (*ἄλογα*) по тому самому, что род человеческий разумен (*λογικόν*). А потом немаловажным доказательством будет и то, что только один человек рассуждает о том, что

### Аргументы в пользу существования души

вне его, мысленно представляет и то, чего нет перед ним, и опять рассуждает и выносит суждение, чтобы из обдуманного избрать лучшее. Бессловесные видят только то, что перед ними, стремятся к одному тому, что у них перед глазами, хотя бы впоследствии был от того им вред; но человек стремится не к видимому, а, напротив того, о видимом глазами выносит суждение рассудком; нередко, уже

устремившись [к чему-либо], бывает удержан рассудком и то, что им обдуманно, обдумывает снова. И всякий, если только он — друг истины, сознает, что ум человеческий отличается от телесных чувств, а потому, как нечто иное, он бывает судьей самих чувств, и если чувства что-то воспринимают, то он об этом выносит суждение и припоминает это и указывает чувствам, что есть лучшее. Дело глаза — только видеть, ушей — слышать, уст — вкушать, ноздрей — воспринимать запахи, рук — касаться, но рассудить, что должно видеть и слышать, до чего должно касаться, что вкушать и обонять, — уже не дело чувств; судят же об этом душа и ум ее. Рука может, конечно, взяться и за меч, уста могут вкусить и яд, но они не знают, что это вредно, если не рассудит об этом ум. И [вышеописанное] (чтобы видеть нам это [покажем] на примере) походит на хорошо настроенную [Col. 64] лиру и умелого музыканта, у которого она в руках. Каждая струна на лире имеет свой звук, то густой, то тонкий, то средний, то пронзительный, то какой-нибудь другой, но судить о гармонии звуков и распознать их стройный лад невозможно без знатока, ибо тогда только оказывается в них согласие и правильный лад, когда держащий в руках лиру ударит по струнам и мерно коснется каждой. Подобно этому и чувства в теле настроены, как лира: когда управляет ими сведущий ум, тогда душа рассуждает и знает, что делать и как поступать. Но это свойственно только людям, и это-то и есть разумность человеческой души, которой отличается она от бессловесных и доказывает о себе, что она действительно не одно и то же с видимым в теле. Тело часто лежит на земле, а человек представляет и созерцает то, что на небе. Тело часто покоится, безмолвствует и сидит, а человек — внутренне в движении и созерцает, что вне его, переселяясь и переходя из страны в страну, встречаясь со знакомыми, нередко предугадывая и предугадывая дела свои на другой день. Что же это иное, как не разумная душа, которая в человеке размышляет и представляет то, что выше его?

**32.** А для тех, которые дошли даже до бесстыдства бессловесия<sup>1</sup>, строгим доказательством послужит и следующее. Тело по природе смертно; почему же человек размышляет о бессмертии и нередко из любви к добродетели сам на себя навлекает смерть? Или, при том что тело временно, почему же человек представляет себе вечное и поэтому пренебрегает тем, что у него под ногами, желая вечного? Тело само о себе не помыслит ничего подобного; оно не помыслило бы и о том, что вне его, потому что оно смертно и временно. Необходимо быть чему-либо другому, что бы помышляло о противоположном и неестественном телу. Итак, что же это опять будет, как не душа, разумная и бессмертная? Не извне, но внутри, в теле, как музыкант

<sup>1</sup>Т. е. неразумия, уподобления бессловесным животным. — *Ред.*

на лире, производит она совершеннейшие звуки. Опять-таки, глазу естественно смотреть и слуху — слушать; почему же они от одного отвращаются, а другое избирают? Кто отвращает глаз от зрения? Или кто не дает слышать уху, по природе способному слышать? Или кто нередко удерживает от естественного стремления вкус, по природе назначенный для вкушения? Кто запрещает руке, по природе деятельной, касаться иного? [Col. 65] И кто отвращает обоняние, данное для ощущения запахов, чтобы их не воспринимать? Кто производит это вопреки тому, что естественно телу? Или почему тело, отвращаясь от требуемого природой, склоняется к совету другого и обуздывается его мановением? Все это доказывает не что иное, как разумную душу, владычествующую над телом. Тело не само себя движет, но приводится в движение и движется другим, как и конь не сам себя впрягает, но понуждает его владеющий им. Посему-то и даются людям законы — делать добро и отвращаться от [делания] зла; для бессловесных же, лишенных разумности и мышления, и дурное остается непонятным и неразличимым. Итак, думаю, сказанным доселе доказано, что в людях есть разумная душа.

**33.** Но по церковному учению для убеждения в том, что не должно быть идолам, необходимо знать и то, что душа бессмертна. Познание же этого всего более облегчается для нас познанием тела и отличением души от тела.

### Бессмертие души

Ибо если в слове нашем доказано, что душа не одно и то же, что и тело, а тело по природе смертно, то необходимо душе быть бессмертной по тому самому, что она не подобна телу. И опять, если в соответствии с доказанным душа движет тело, а сама ничем другим не приводится в движение, то из этого следует, что душа самоподвижна (*ὑφ' ἑαυτῆς κινουμένη*) и, после того как тело будет предано земле, опять будет сама себя приводить в движение<sup>1</sup>. Ибо душа не умирает, а умирает тело вследствие разлучения с нею. Поэтому если бы душу приводило в движение тело, то по разлучении с движущим ей следовало бы умереть. А если душа приводит в движение тело, то тем более необходимо ей приводить в движение и саму себя. Приводя же себя в движение, по необходимости будет она жить и после смерти тела, потому что движение души есть не что иное, как ее жизнь; как, без сомнения, и о теле говорим, что тогда оно живет, когда движется, и тогда бывает его смерть, когда прекращается в нем движение. Но это яснее можно увидеть из душевной деятельности, пока душа еще в теле. Если и тогда, когда душа заключена в теле и соединена с ним, она не ограничивается малостью тела и не соразмеряется с ним: тело

<sup>1</sup> Душа движется сама по себе, и, таким образом, она является бессмертной — аргумент Платона (см.: *Платон*. Федр, 245с–е; Законы X, 896а; *Цицерон*. Тускуланские беседы I, 23, 52). — *Ред.*

лежит иногда на одре и, как бы уснув смертным сном, пребывает недвижимо, а душа по силе своей бодрствует, возвышаясь над природой тела<sup>1</sup>, и хотя пребывает в теле, но, как бы переселяясь из него, представляет и созерцает то, что превыше земли, и нередко, поощряемая чистотою ума, воспаряет к святым и Ангелам, [Col. 68] пребывающим вне земных тел, и беседует с ними, — то уж, разрешившись от тела (когда сие будет угодно соединившему ее с ним Богу), не тем ли более и не в большей ли еще мере приобретет она яснейшее ведение о бессмертии? Ибо если, еще будучи связанной с телом, жила она такой жизнью, которая вне тела, то по смерти тела тем более будет жить, и не прекратится жизнь ее, потому что так сотворил ее Бог Словом Своим, Господом нашим Иисусом Христом. И помышляет и мудрствует она о бессмертном и вечном, потому что сама бессмертна. Как телесные чувства, поскольку тело смертно, видят смертное, так и душе, созерцающей бессмертное и помышляющей о бессмертном, необходимо и самой быть бессмертной и жить вечно. Ибо представление о бессмертии и умозерцание его никогда не оставят ее, пребывая в ней и служа как бы побудительной причиной для сохранения бессмертия. Поэтому-то душа и имеет представление о созерцании Бога, и сама для себя делается путем, не извне заимствуя, но в себе самой черпая ведение о Боге Слове и постижение Его.

**34.** А поэтому утверждаем, о чем сказано уже было и прежде, что [язычники], как отрекшиеся от Бога и кланяющиеся вещам неодуше-

**Идолопоклонство  
есть следствие  
отрицания разумной  
души**

вленным, думают о себе, будто нет в них разумной души, и причисляют себя к бессловесным, и в этом самом и есть их наказание за безумие. И потому, как неодушевленные (так как благоговеют перед вещами неодушевленными),

достойны они сострадания и руководства. Если же уверены они, что есть в них душа, и имеют высокое понятие о своей разумности, в чем они справедливо уверены, то для чего, будто не имея души, отваживаются поступать вопреки разуму, не мудрствуют, как должно мудрствовать, но ставят себя выше и Божества? Ибо, сами имея бессмертную и невидимую ими душу, уподобляют Бога вещам видимым и смертным. Или почему, если они отступили от Бога, снова не прибегнут к Нему? Как отвратились они мыслью от Бога и не-сущее стали представлять себе богами, так могут возвыситься умом души своей и снова обратиться к Богу. Обратиться же будет возможно, если свергнут они с себя скверну всякого вожделения, в какую облеклись<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Ср.: *Аристотель*. О сновидениях, 1. — *Ред.*

<sup>2</sup> Грех есть скверна (грязь), из-за него душа покрывается чувственностью, которая скрывает и обезображивает в ней образ Божий. Уже прародительский грех покрыл Адама и Еву «кожаными ризами» (ср. Быт. 3:21), которые, начиная с Филона

и в такой мере омоются, что отринут все чуждое душе и в нее привзошедшее, представят же ее чистою от всяких примесей, какую была она сотворена, и таким образом придут в состояние созерцать в ней Отчее Слово, по Которому и сотворены были вначале. Ибо была создана душа по образу и подобию Божию, как дает разуместь об этом Божественное Писание, говоря от лица Божия: *сотворим человека по образу Нашему и по подобию* (Быт. 1:26). Итак, когда душа избавится от всякого пятна загрязнившего ее греха и будет хранить во всей чистоте то, что [в ней] по образу Божию, и, соответственно, когда это просветлится в ней, она, как в зеркале, зрит в нем Слово — образ Отца и в Нем постигает Самого [Col. 69] Отца, образом Которого является наш Спаситель.

### Необходимость очищения души для познания Бога

Но душе недостает сил самой достичь этого познания по причине извне [возникающего] беспокойства ума, которое препятствует ей видеть лучшее, однако же она может достичь познания Бога через созерцание видимого [мира], ибо все творение, будучи упорядоченно и гармонично устроено, дает познание Бога и провозглашает своего Владыку и Творца.

### Богопознание через познание мира

**35.** Бог благ, человеколюбив, благопопечителен о сотворенных Им душах, и поскольку по естеству Он невидим и непостижим, существуя превыше всякой сотворенной сущности, а род человеческий, произошедший из ничего, не достиг бы ведения о Нем — несотворенном, то по этому-то самому и привел Он тварь Словом Своим в такое устройство, чтобы Его, невидимого по естеству, могли познавать люди хотя бы из дел. Ибо из дел нередко познается и художник, которого мы никогда не видели. Говорят, например, о скульпторе Фидии, что произведения его соразмерностью и взаимным соответствием частей показывают в себе Фидия, хотя и нет его перед зрителями. Так и из порядка в мире можно познавать Творца и Создателя его, Бога, хотя и невидим Он телесным очам. Никто не смеет сказать, будто бы Бог во вред нам употребил невидимость естества Своего и оставил Себя совершенно непознаваемым для людей. Напротив того, как было сказано выше, в такое устройство привел Он тварь, что хотя невидим по естеству, однако же познается из дел. И не от себя говорю это, но так научен я богословами; и один из них, Павел, пишет к римлянам: *невидимое Его... от создания мира через рассматривание творений* умопостигаемым образом *видимо* (Рим. 1:20) — и с дерзновением говорит ликаонцам: *И мы — подобные вам человеки, и благовествуем*

---

и Оригена, традиционно понимались как символическое обозначение чувственной природы. Поэтому нравственное развитие есть очищение от чувственности и освобождение от ее власти. (SC. Т. 18. Р. 178). — *Ред.*



вам, чтобы вы обратились от сих ложных к Богу живому, Который сотворил небо и землю, и море, и все, что в них, Который в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями, хотя и не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные и исполняя пищу и веселием сердца наши (Деян. 14:15–17). [Col. 72]

Ибо, взирая на небесный круг, на течение солнца и луны, на положения и круговращения прочих звезд, совершающиеся различно и по противоположным направлениям, впрочем, так, что при всем разнообразии звездами соблюдается одинаковый порядок, — кто не придет к мысли, что не сами себя привели они в устройство, но есть некто иной, приводящий их в устройство<sup>1</sup>, [а именно] Творец? И взирая на восходящее ежедневно солнце, на луну, появляющуюся ночью, неизменно и в равное число дней убывающую и возрастающую, также на звезды, из которых одни блуждают и разнообразно изменяют свое течение, а другие движутся не уклоняясь, — кто не придет к пониманию, что, без сомнения, есть управляющий ими Создатель?

**36.** Также, видя, что противоположные по природе вещи соединены и пребывают в согласной гармонии [между собой], например

**Гармония стихий** срастворены огонь с холодом и сухость с влажностью, и не враждуют между собой, но как из чего-то единого составляют одно тело, — кто не сделает такого заключения, что вне этих вещей есть Сочетавший их [воедино]? И видя, что зима уступает место весне, весна — лету, лето — осени, что эти времена года по природе противоположны, одно охлаждает, другое палит, одно питает, а другое истощает, однако же все они равно служат для пользы людей и не приносят вреда им, — кто не подумает, что есть Некто, более совершенный, чем все это, и Он, приводя все в равенство, всем управляет, хотя и не видишь ты Его? Или, взирая на облака, носимые в воздухе, и на водную тяжесть, связанную в облаках, кто не составит себе представление о Связавшем все это и Повелевшем, чтобы так было? Или, смотря на эту землю, по природе весьма тяжелую, поставленную на воде и неподвижно стоящую на том, что по природе удобоподвижно, — кто не помыслит сам в себе, что есть Бог, сотворивший и устроивший ее? Или, видя по временам плодоношение земли, дожди с неба, течение рек, появление новых источников, рождение животных от разных родов<sup>2</sup>, притом примечая,

<sup>1</sup>Греч. 'Ο διακόσμιον αἰτῆ. Термин «мировой порядок» (διακόσμισις), показывающий премудрость и всемогущество Творца, является стоическим термином (см.: Диоген Лаэртский. О жизни философов VII, 70, 137; Секст Эмпирик. Против математиков IX, 75; Марк Аврелий. К самому себе IX, 1, XII, 5; Цицерон. О природе богов II, 15, 5; Филон Александрийский. О сотворении мира, 40–45, 53. (SC. T. 18. P. 181). — Ред.

<sup>2</sup>Т. е. от мужского и женского. — Ред.

что бывает это не всегда, а в определенные на то времена, и вообще, усматривая, что вещами несходными и противоположными достигается равный и одинаковый между ними порядок, — кто не сделает заключения, что есть единая Сила, Которая, пребывая неизменной, привела это в устройство и распоряжается этим, как Ей благоугодно? Все эти вещи никогда не могли бы ни составиться, ни произойти сами собой по причине взаимной противоположности естества. Вода по природе тяжела и течет вниз, облака же легки, не имеют тяжести и стремятся вверх, однако же видим, что облака носят на себе воду, которая тяжелее их. Также земля весьма тяжела, а вода легче ее, однако же более тяжелое поддерживается более легким<sup>1</sup>, и земля не падает вниз, а стоит неподвижно. Мужеский пол — не то же, что женский, [Col. 73] однако же они между собой соединяются и обоими совершается одно рождение подобного им живого существа. Коротче говоря, холодное противоположно теплomu, влажное противоборствует сухому, однако же, сошедшись вместе, не вызывают между собой вражду, но согласно составляют одно тело и служат для происхождения всего.

**37.** Итак, вещи, по природе одна другой противоборствующие и противоположные, не соединились бы между собой, если бы не был совершеннее их связавший их Господь, Которому уступают и повинуются и самые стихии, как рабы, послушные владыке. Каждая стихия не противоборствует другой, стремясь к тому, что свойственно ей по природе, но все они соблюдают между собой согласие, признавая соединившего их Господа. По природе они противоположны, а по изволению Правящего ими — дружелюбны. Но если бы не были приводимы в единое срастворение высшим повелением, то каким бы образом смешалось и собралось тяжелое с легким, или сухое с влажным, или круглое с прямым, или огонь с холодом, или вообще море с землею, или солнце с луною, или звезды с небом, или воздух с облаками, когда каждая вещь не сходна с другой по природе? Великое произошло бы между ними смятение, потому что одно палит, другое охлаждает, одно, по тяжести, влечет вниз, другое, напротив, по легкости — вверх; солнце освещает, а воздух омрачает. И звезды враждовали бы между собой, потому что одни имеют положение выше, а другие ниже. И ночь не уступала бы места дню, но всегда пребывала бы с ним в борьбе и раздоре. А в таком случае увидели бы мы уже не благоустройство, но расстройство, не порядок, но бесчиние, не приведение в единый состав, а во всем разъединение, не соблюдение меры, а отсутствие ее, потому что при раздоре и противоборстве каждой отдельной части или все уничтожилось бы, или что-либо

<sup>1</sup> Здесь свт. Афанасий, вероятно, воспроизводит древнее представление о том, что земля утверждена и покоится на воде (ср. Пс. 135:6). — *Ред.*

одно одержало верх. Но и это опять доказывало бы расстройство целого, потому что что-нибудь одно, оставшееся [одно] и лишенное действия всего прочего, делало бы целое несоразмерным, как оставшаяся в теле одна нога и одна рука не сохраняют в себе целого тела. Каким бы стал мир, если бы в нем осталось одно солнце, или одна луна совершала бы свое движение, или была бы одна ночь, или всегда продолжался бы день? Какая была бы стройность, если бы осталось одно небо без звезд или звезды остались бы без неба? Какая была бы польза, если бы оставалось одно море и если бы простиралась одна земля без вод и без других частей творения? Как появился бы на земле человек или вообще живое существо при взаимном мятеже стихий и преобладании чего-либо одного, недостаточного для образования тел? Ибо из одной теплоты или одной влажности или сухости [Col. 76] ничто не составилось бы во вселенной, но повсюду было бы все беспорядочно и несвязно. Даже и самое, по-видимому, преобладающее не могло бы иметь самостоятельности без поддержки прочих вещей, потому что при такой только поддержке имеет оно самостоятельность.

**38.** Итак, поскольку во всем открывается не беспорядок, но порядок, не отсутствие меры, но соразмерность, не расстройство, но благоустройство<sup>1</sup> и во всем гармоничная составленность мира, то необходимо заключить и составить себе понятие о Владыке, Который все соединил и скрепил, во всем произвел согласие.

**Благоустройство  
мира указывает  
на Творца**

Он очами, но порядок и согласие противоположных вещей дают уразуметь их Правителя, Предводителя и Царя. Если увидим, что город, населенный множеством различных людей, больших и малых, богатых и бедных, а также старых и молодых, мужчин и женщин, управляется добропорядочно и жители, хотя различны между собой, но [в то же время] единомысленны: ни богатые не восстают на бедных, ни большие на малых, ни молодые на старых, но все равномерно живут в мире; если, говорю, мы видим все это, то, без сомнения, поймем, что единомыслие поддерживается присутствием правителя, хотя мы и не видим его. Ибо бесчиние есть признак безначалия<sup>2</sup>, а порядок доказывает, что есть владычествующий. И в теле примечая, что члены между собой согласны: глаз не противоборствует слуху, рука не восстает против ноги, но каждый член мирно совершает свое служение, — конечно, мы заключаем из сего, что есть в теле душа, правительница членов, хотя и не видим ее. Так, видя порядок и стройность вселенной, необходимо представлять Властителя вселенной Бога, и притом одного, а не многих.

<sup>1</sup> Букв.: космос, мир. — Ред.

<sup>2</sup> Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 29, 2. — Ред.

И самый порядок мироустройства, гармония с единомыслием доказывают [присутствие] не многих, но единого Правителя и Вождя — Слово. Если бы тварь имела многих правителей, то не соблюдался бы во всем такой порядок, но все пришло бы опять в беспорядок, потому что каждый из многих склонял бы все к своему намерению и противоборствовал другим. Как выше утверждали мы, что многобожие есть безбожие<sup>1</sup>, так многоначалие по необходимости будет безначалием<sup>2</sup>. Поскольку каждый уничтожает власть другого, то ни один не окажется начальствующим, но будет полное безначалие. А где нет начальствующего, там непременно бывает беспорядок. И наоборот, единый порядок и единомыслие многих и разных доказывают, что у них один начальник. **[Col. 77]** Если кто-то издали слышит лиру, на которой много разных струн, и дивится их стройному согласию, потому что звучит не та одна струна, у которой звук низкий, и не та одна, у которой звук высокий, и не та одна, которая имеет звук средний, но звучат все в равном между собой соотношении, то, конечно, заключит из сего, что лира не сама себя приводит в движение и что не многие ударяют в струны, но один есть музыкант, хотя его и не видно, но он своим искусством звук каждой струны приводит в гармоничное созвучие. Так, поскольку во всем мире есть всегармоничный порядок, ни вышнее не восстает против нижнего, ни нижнее против вышнего, но все стремится к одному порядку, то следует представлять себе не многих, а единого Правителя и Царя всей твари, Который Своим светом все озаряет и приводит в движение.

**Мироустройство  
говорит  
о Единобожии**

**39.** Не должно думать, что у твари много правителей и творцов, но в соответствии со строгим благочестием и истиной следует верить в единого ее Создателя, что ясно доказывает и самая тварь. Ибо надежным признаком, что Творец вселенной один, служит то, что миров не много, а один. Если бы много было богов, то надлежало бы, чтобы и миров было много, и они были бы различны. Многим же устроить один мир и единому миру быть творением многих не подобает по открывающимся в этом несообразностям. Во-первых, если бы один мир произошел от многих, то показывал бы бессилие сотворивших, потому что одно дело совершено многими, а это немаловажный признак, что умение каждого в деле творения было несовершенно. Ибо если бы было достаточно одного, то не стали бы многие взаимно восполнять свои недостатки. Сказать же, что в Боге есть недостаток, не только нечестиво, но и крайне незаконно. И у людей назовут художника слабым, а не совершенным, если бы он свое произведение создал не один, но вместе со многими. А если и каждый мог совершить целое, но делал

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Григорий Богослов. Слово 29, 2. — Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Григорий Богослов. Слово 19, 10; 29, 2; 32, 3. — Ред.*

его [вместе с другими] ради причастности к общности в производимом, то смешно будет предполагать, что каждый действовал для славы, чтобы не подозревали его в бессилии. И опять-таки, приписывать богам тщеславие весьма нелепо. Затем, если каждый сам был вполне способен создать целое, то какая нужда во многих, где на все достаточно одного? И с другой стороны, нечестивым и нелепым будет предположение, что творение одно, а творивших много и они различные, потому что, естественно, единое и совершенное лучше различного. Надобно же знать и то, что если бы мир произведен был многими, [Col. 80] то имел бы различные и несходные между собой движения, потому что, имея свое отношение<sup>1</sup> к каждому из сотворивших, имел бы и столько же различных движений. От различия же, как сказано было прежде, опять произошли бы расстройство и беспорядок во вселенной. И корабль, управляемый многими, не поплывет прямо, пока кормилом его не овладеет один кормчий<sup>2</sup>. И лира, по струнам которой ударяют многие, не издаст согласных звуков, пока не ударит по ним один искусный. Итак, поскольку тварь одна, и мир один, и порядок в нем один, то должно представлять себе и единого Царя и Создателя — Господа. Ибо и Сам Создатель для того сотворил один целокупный мир, чтобы устройство многих миров не привело к мысли о многих Создателях. Поскольку же творение одно, то веруем, что и Творец его один. Впрочем, мир один не потому, что Создатель один, поскольку Бог мог сотворить и иные миры. Но поскольку сотворенный мир один, то необходимо веровать, что и Создатель его один.

40. Кто же Сей [Создатель], это всего более необходимо прояснить и сказать [об этом утвердительно], чтобы иной, незнанием сего введенный в заблуждение, не посчитал Создателем кого-нибудь другого и оттого не впал опять в одинаковое с теми [язычниками] безбожие.

**Бог Слово —  
Творец мира**

Думаю же, что никто не имеет об этом колеблющегося мнения. Ибо если в «Слове» нашем показано, что так называемые у поэтов боги — не боги, и обоготворяющие тварь изобличены в заблуждении, и вообще же доказано, что языческое идолослужение есть безбожие и нечестие, то по уничтожении идолов совершенно необходимо, наконец, нашей вере быть благочестивой и Богу, Которому мы поклоняемся и Которого проповедуем, быть единым и истинным Богом, Господом твари и Создателем всякого существа. Кто же это, как не всесвятой и превысший всякой сотворенной сущности Отец Христов? Он, как наилучший кормчий, собственной Своей Премудростью и собственным Своим Словом, Господом нашим Иисусом Христом, спасительно

<sup>1</sup> Букв.: на каждого из них взирая. — Ред.

<sup>2</sup> Это классическое сравнение у стоиков (см.: *Афинагор Афинский*. Прощение о христианах, 22). — Ред.

управляет и распоряжается всем в мире и творит, как Сам признает это наилучшим. И то, что сотворено, хорошо, как и мы видим сотворенное, потому что и это угодно Ему. И никто не должен сомневаться в этом. Ибо если бы движение твари было неразумно и вселенная носилась, как придется, то справедливо мог бы иной не верить утверждаемому нами. Если же тварь приведена в бытие словом, премудростью и ведением и во всем мире есть благоустройство, то необходимо настоятелем и устроителем этого быть не кому иному, как Божию Слову. [Col. 81]

Словом же называю не то, которое внедрено и прирождено в каждой из сотворенных вещей и которое иные привыкли называть семенным<sup>1</sup>; такое Слово неодушевленно, ни о чем не мыслит, ничего не представляет, но действует только внешним искусством, соответственно со знанием влагающего его. Также не то разумею слово, какое имеет словесный человеческий род, не слово, составленное из слогов и слышимое в воздухе. Но подразумеваю я живое и действующее самоисточное Бог Слово<sup>2</sup>, Благого Бога всяческих, Которое отлично и от сотворенных вещей, и от всякой твари, и Которое есть собственное и единственное Слово благого Отца, и Которое эту вселенную привело в устройство и озаряет ее Своим Промыслом. Как благое Слово благого Отца, Оно благоустроило порядок вселенной, сочетая противоположное с противоположным и устроая из этого единую гармонию. Как *Божия сила и Божия премудрость* (1 Кор. 1:24), Оно вращает небо и, повесив ни на чем не опирающуюся землю, поддерживает ее Своим мановением. Им солнце стало светоносным и озаряет вселенную. От Него и луна имеет свою меру света. Им и вода была повешена в облаках, и дожди наводняют землю, и море заключено в пределы, и земля украшена всякого рода растениями и произращает зелень. Если бы какой неверующий, слыша утверждаемое нами, спросил, действительно ли есть Божие Слово, то сомнением

<sup>1</sup> По учению Зенона и др. стоиков, Логос («семенной» Логос — *ὁ Λόγος σπέρματικός*) — это своего рода душа мира, которая присутствует в нем и потенциально содержит в себе все частные вещи мира посредством своих «меньших» «логосов», так называемых семенных логосов (*οἱ λόγοι σπέρματικοί*). Об этом см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни философов VII, 148 (Зенон); *Плутарх Херонейский*. Моралии, 637a; *Марк Аврелий*. К самому себе IV, 14, 21; VII, 10 и т.д. Христианское понимание данной идеи соотношения Логоса и логосов см. в: *Св. Иустин Философ*. Апология II, 7 (SC. Т. 18. Р. 191). При этом свт. Афанасий прекрасно показывает разницу между нехристианским учением о Логосе, где Логос представляется как безличный закон, душа мира и т.п., и христианским учением, провозгласившим Логос (Слово) личным — Сыном Божиим, Второй Ипостасью Святой Троицы, ради нашего спасения воплотившимся среди людей. — *Ред.*

<sup>2</sup> Греч. *Ἀπολόγος* (дословно: «Самослово»). Этот термин восходит к Оригену, который его охотно использует, так же как и другие аналогичные термины. См.: *Ориген*. Толкование на Евангелие от Иоанна II, 3; Против Цельса II, 31; III, 41 (*ὁ ἀπολόγος ἐστὶ καὶ ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ ἀποδοκίμασίνη*); О мученичестве, 10 (SC. Т. 18. Р. 191). — *Ред.*

о Божием Слове показал бы он свое безумие. Между тем имеет он доказательство в видимом, что все состоялось Божиим Словом и Премудростью и ничто сотворенное не утвердилось бы, если бы не было, по сказанному, произведено Словом, и Словом Божиим.

**41.** Но, будучи Словом, Оно, как сказано, не из слогов сложено, подобно человеческому слову, а есть неизменный образ Своего Отца (ср. Флп. 2:6; Евр. 1:3). Люди сложены из частей и сотворены из ничего; у них и слово — слагаемое и разлагающееся. Но Бог есть Сущий и не сложенный (*ὁ δὲ Θεὸς ὧν ἐστὶ, καὶ οὐ σύνθετος*), потому и Слово Его есть Сущее; Оно не сложенное, но единый и Единородный Бог и Благой, произошедший от Отца, как из благого источника; Оно все приводит в устройство и содержит.

И подлинно досточудна причина, по которой Слово, Божие Слово, низошло к сотворенному; она показывает, что и не подобало совершиться этому иначе, а не таким образом, как действительно совершается. Естество сотворенных вещей, как происшедшее из ничего, само по себе взятое, есть нечто текучее, немощное, смертное. Бог же всяческих по естеству благ сверхпрекрасен и поэтому человеколюбив. Ибо в благом не может ни к кому быть зависти<sup>1</sup>. Посему-то не завидует Он никому в бытии, **[Col. 84]** но хочет, чтобы все наслаждались бытием и Он мог всем являть Свое человеколюбие. Итак, усматривая, что всякое сотворенное естество, поскольку зависит от заключающихся в нем самом причин, есть нечто текучее и разрушающееся, Он для того, чтобы вселенная не распалась вновь в небытие, все сотворив вечным Словом Своим и осуществив тварь, не попустил ей увлекаться и обуреваться собственным своим естеством, отчего угрожала бы ей опасность снова [прийти в] небытие, но, будучи Благим, управляет вселенной и поддерживает ее в бытии Словом Своим, Которое Само есть Бог, чтобы тварь, озаряемая владычеством, Промыслом и благоустроением Слова, могла твердо стоять в бытии, как причастная подлинно сущего от Отца Слова, и, Им поддерживаемая в бытии, не подверглась бы тому, чему могла бы подвергнуться, если бы не соблюдал ее Бог Слово, *Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все видимое и невидимое, и Который есть глава Церкви* (ср. Кол. 1:15–18), как в святых Писаниях учат нас служители истины.

**42.** Это-то всемогущее, всесовершенное, святое Отчее Слово, снизойдя во вселенную, повсюду распространило силы Свои, озарив и видимое и невидимое, в Себе все содержит и скрепляет, ничего не оставив лишенным силы Своей, но, оживотворяя и сохраняя все и во всем, и каждую вещь в особенности, и сразу все в совокупности, начала же всякой чувственной сущности — теплоту, холод, влажность

<sup>1</sup>Ср.: *Свт. Григорий Богослов. Слово 28, 11. — Ред.*

и сухость — срастворяя воедино, делает их не противодействующими друг другу, но производящими одну согласную гармонию. Им и Его силой делается, что огонь не противоборствует холоду и влажность — сухости, а, напротив того, эти, сами по себе противоположные, сошедшись вместе, как дружественные и братские, порождают видимые вещи и служат началами бытия для тел. Подчиняясь Сему Богу Слову, одно рождается на земле, а другое составляется на небе. Его силой, по сказанному выше, все море и великий океан совершают свое движение в собственных своих пределах и вся суша одевается зеленью и украшается всякого рода различными растениями. И чтобы не задерживаться, каждую известную вещь именуя особо, скажу: из всего, что существует и бывает, ничего нет такого, что произошло бы и состоялось не в Слове и не Словом, как говорит и Богослов: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:1–3).

Как музыкант, настроив лиру и искусно сочетая низкие звуки с высокими и средние с прочими, [Col. 85] производит одну нужную мелодию, так и Слово — Божия Премудрость, держа вселенную, как лиру<sup>1</sup>, и сводя то, что в воздухе, с тем, что на земле, а что на небе — с тем, что в воздухе, целое сочетая с частями и сводя воедино Своим мановением и изволением, прекрасно и слаженно производит единый мир и единый в мире порядок, Само же неподвижно пребывает у Отца и все приводит в движение Своим составлением в соответствии с тем, как каждое из всего угодно Отцу. Ибо в том открывается чудное действие божества Его, что одним и тем же мановением и не в разные времена, но сразу и все в совокупности, и прямое, и круглое, вышнее, среднее, нижнее, влажное, холодное, теплое, видимое и невидимое, обращает и приводит в устройство сообразно с природой каждой вещи. Ибо одним и тем же Его мановением прямое движется как прямое, круглое как круглое и среднее приводятся в движение, как оно есть, теплое нагревается, сухое иссушается, и все, сообразно со своей природой, оживотворяется и образовывается, и таким образом производится некая чудная и подлинно божественная гармония.

---

<sup>1</sup> Это сравнение приводил Филон в отношении пророка, «Божиего звучащего инструмента, струн которого Всевышний невидимо касается» (см.: *Филон Александрийский*. О том, кто наследник божественного, 259; ср.: *Афинагор Афинский*. Прощение о христианах, 9), а также в отношении души, которая гармонично играет различными способностями, как музыкант на струнах своей лиры (см.: *Филон Александрийский*. О неизменности Бога, 24–25). В русле тех же идей Климент Александрийский пылко говорил о Слове-музыканте (*Климент Александрийский*. Увещание к язычникам XII, 120). У Евсевия Кесарийского («Богоявление», 3) именно человеком, творением Своей премудрости, Слово пользуется, как музыкант своим инструментом. — *Ред.*



43. И чтобы понять это на примере, представь утверждаемое нами по образу большого хора. Хор состоит из разных людей, из детей

**Сравнение с хором  
и с городом**

и жен, стариков и молодых; вдруг один, управляющий хором, подает знак, и каждый поет по своим способностям и силам: муж — как муж, дитя — как дитя, старей — как старей и молодой — как молодой; и все в совокупности выводят одну стройную песнь. Или представь, как душа наша в одно и то же время приводит в движение наши чувства сообразно с деятельностью каждого, и как скоро предстает один предмет, все чувства приводятся в действие: глаз видит, слух слышит, рука осязает, обоняние обоняет, вкус вкушает, а нередко и другие части тела начинают действовать, например ноги — ходить. Или объясним утверждаемое нами и на третьем примере. Больше всего это подобно большому благоустроенному городу, который управляется присутствием приводящего его в устройство правителя и царя. Царь, едва появится, даст приказ и обратит на все взор, как все ему повинуются: одни спешат возделывать землю, другие — черпать воду в водопроводах, кто идет сеять, кто отправляется в совет, кто входит в собрание, судья идет судить, градоправитель — давать законы, художник с поспешностью принимается за работу, мореход отправляется к морю, плотник — на стройку, врач — лечить, зодчий — строить, и один уходит в поле, другой приходит с поля, одни занимаются делами в городе, другие выходят из города [Col. 88] и опять в него возвращаются. Все же это производится и устраивается присутствием одного правителя и его повелением. И хотя пример этот и незначителен, впрочем, точно так же, если его понимать в более высоком смысле, можно представить себе и всецелую тварь. По одному мановению Божия Слова всё в совокупности приводится в устройство: каждой вещь совершается ей свойственное, всеми же вообще образуется единый порядок.

44. Ибо мановением и силами начальственного и владычествующего во вселенной Божия и Отчего Слова вращается небо, движутся звезды, сияет солнце, обращается луна, освещается солнцем воздух, согревается эфир, дуют ветры, горы возносят вершины свои в высоту, море волнуется и питает в себе живые твари, земля, пребывая неподвижной, приносит плоды, человек формируется, живет и потом умирает; одним словом, все одушевляется и движется, огонь горит, вода прохлаждает, источники струятся, реки наводняются, проходят годы и времена года, падают дожди, скопляются облака, идет град, отвердевают снег и лед, летают птицы, ползают пресмыкающиеся, плавают живущие в воде, море носит на себе корабли, земля засеивается и в определенное время покрывается зеленью, произрастает растения, иное обновляется, иное зреет, иное же, достигнув совершенного возраста, стареет и умирает, одно исчезает,

другое рождается и появляется. Все же это, и гораздо большее, чего по множеству не в силах мы и описать, удивительно действующее и чудодейственное Божие Слово, озаряя и оживотворяя, мановением Своим приводит в движение и благоустройство, соделывая единый мир, также не оставляя вне Себя и невидимые Силы, потому что и их, как Творец, охватывая вместе со всей вселенной, также содержит и оживотворяет Своим мановением и Промыслом. И ничто не может служить оправданием в неверии этому. Ибо как Промыслом Слова и тела возрастают, и разумная душа движется, мыслит и живет, на что не нужно приводить много доказательств, потому что видим это на деле, так то же самое Божие Слово опять-таки одним и простым мановением, Своей силой, приводит в движение и содержит этот видимый мир и невидимые Силы, сообщая каждому существу свойственную ему деятельность. Вот почему божественные [Силы] приводятся в движение более божественно, а видимые вещи — как это видно.

Сам же Вождь и Царь всего, Собой утверждая все, делает все к славе и познанию [для твари] Отца Своего и делами, какие совершает Он, как бы учит и говорит: *от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их* (Прем. 13:5). [Col. 89]

45. Как, возрев на небо и рассмотрев его украшение и свет звезд, следует восходить мыслью к Слову, Которым все приведено в благоустройство, так, представляя умом Божие Слово, необходимо представлять и Отца Его — Бога, от Которого исходя, Слово справедливо именуется Истолкователем и Ангелом (*ἐρμηνεύς καὶ ἄγγελος*) Отца Своего<sup>1</sup>. Это можно нам видеть и на себе самих. Когда люди произносят слово, то мы понимаем, что источник слова есть мысль, и, вникая в него, усматриваем означаемую словом мысль; тем более, усматривая силу Слова в высших представлениях и несравненном превосходстве, составляем себе понятие и о благом Его Отце, как говорит Сам Спаситель: *видевший Меня, видел Отца Моего* (Ин. 14:9).

**Через Бога Слово  
возможно познать  
Бога Отца**

Но яснее и в большей мере проповедует об этом все Богодухновенное Писание, основываясь на котором я и пишу тебе это, потому и ты, читая сие, можешь верить сказанному мною, ибо слово, подтверждаемое многими, имеет непререкаемое доказательство.

**Учение Священного  
Писания против  
идолопоклонства**

Итак, Божие слово издревле предупреждало народ иудейский, говоря об отвержении идолов: *Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу* (Исх. 20:4). Причину же уничтожения идолов дает видеть в другом месте, говоря:

<sup>1</sup>Ср.: Св. Иустин Философ. Апология I, 63. — Ред.

идоли язык серебро и золото, дела рук человеческих: уста имут, и не возглаголют: очи имут, и не узрят: уши имут, и не услышат: ноздри имут, и не обоняют: руце имут, и не осяжут: нозе имут, и не пойдут (Пс. 113:12–15). Не обошло оно молчанием и учение о твари, напротив же того, хорошо зная красоту тварей, чтобы иные, взирая на них не как на дело Божие, из-за красоты их не стали кланяться им, как богам, предупреждает людей, говоря: *дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды и всю красоту небесную, не прельстился и не поклонился им и не служил им, так как Господь, Бог твой, уделил их всем народам под всем небом* (Втор. 4:19). Разделил не для того, чтобы твари эти были богами языческих народов, но чтобы, по сказанному, из действия их язычники познали Создателя вселенной Бога. Народ же иудейский издревле имел у себя более полное учение, потому что не только из дел творения, но и из Божественных Писаний черпал ведение о Боге. И вообще, отвлекая людей от идольской прелести и неразумного представления о богах, Писание говорит: *да не будет у тебя других богов пред лицем Моим* (Исх. 20:3). Воспрещает людям иметь иных богов не потому, что иные — действительно боги, но чтобы, [Col. 92] отбратившись от истинного Бога, не начали обоготворять несуществующее; а таковы наименованные богами у поэтов и писателей, о которых доказано, что это — не боги. И самый образ выражения показывает, что они — не действительные боги. Сказано: *да не будет у тебя других богов*, чем означается будущее время; а того, что произойдет в будущее время, когда говорится об этом, еще нет.

**46.** Истребив же языческое или идольское безбожие, умолкло ли Божественное учение, попустило ли человеческому роду мыкаться, будучи вовсе не причастным ведению о Боге? Нет, но, напротив того, предваряет оно мысль сию, говоря: *Слушай, Израиль: Господь, Бог твой, Господь един есть* (Втор. 6:4). И еще: *возлюбиши Господа Бога твоего от всего сердца твоего, и от вся силы твоя* (Втор. 6:5). И еще: *Господу Богу твоему да поклонишия, Тому единому послужиши, и к Нему прилетишия* (Втор. 6:13). А о Промысле и благоустроении Слова, которые простираются на все и во всем, свидетельствует все Богодухновенное Писание, достаточным доказательством утверждаемого теперь служит та вера в Слово, о которой говорят богословы: *Основал еси землю, и пребывает. Учинением Твоим пребывает день* (Пс. 118:90–91). И еще: *пойте Богови нашему в гусли: одевающему небо облаки, уготовляющему земли дождь, прозябающему на горах траву и злак на службу человеку: дающему скотом пищу их* (Пс. 146:7–9). Через кого же дает, как не через Того, Кем все было сотворено? Ибо Кем сотворено, Тот, по естественному порядку, и промышляет обо всем. Кто же это, как не Божие Слово, о Котором в другом псалме говорит: *Словом Господним небеса*

утвердишася, и Духом уст Его вся сила их (Пс. 32:6)? Подтверждает же, что все о Нем и Им сотворено, в чем и уверяет нас, говоря: *Той рече, и быша: Той повеле, и создашася* (Пс. 32:9); как и великий Моисей в том же удостоверяет, объясняя сказанное в начале своего повествования о сотворении мира, говоря: *и сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию* (Быт. 1:26), потому что, совершая творение неба, земли и всего, Ему же говорил Отец: *да будет небо; да соберутся воды, и да явится суша, да изведет земля траву* и всякое животное (см. Быт. 1:6, 9, 12, 20). Посему можно обличить иудеев, как неверно пользующихся Писаниями. Ибо спросят у них: с кем беседует Бог, когда говорит, и повелевает? Если повелевал Он тварям и с ними беседовал, то напрасно было слово, поскольку тварей еще не было, **[Col. 93]** а только должны были произойти. Никто же не говорит с тем, чего нет. Никто не повелевает и не обращает речи к еще несуществующему, чтобы оно появилось. Если бы Бог повелевал тому, что будет, то надлежало бы сказать: «будь, небо», «будь, земля», «произрасти, трава», «будь сотворен, человек». Но Он не сотворил еще сего, а повелевает, говоря: *сотворим человека и: да произрастет трава*, чем показывается, что Бог говорит об этом с Кем-то, близким к Нему. Поэтому необходимо, чтобы с Ним был Некто, с Кем, беседуя, творил Он вселенную. Кто же это, как не Слово Его? С Кем (пусть скажут) беседовать Богу, как не со Словом Своим? Или Кто был с Ним, когда творил Он всякую тварную сущность, как не Премудрость Его, Которая говорит: «Когда творил Он небо и землю, с Ним бех» (Притч. 8:27). Под наименованием же неба и земли Она подразумевает все сотворенное на небе и на земле. Сопребывая же с Отцом, как Премудрость, и на Него взирая, как Слово, создает, приводит в бытие и благоустраивает вселенную и, как сила Отчая, поддерживает в бытии всю совокупность тварей, как говорит Спаситель: «Все, что вижу Отца творящим, и Я также творю» (ср. Ин. 5:19); и священные ученики Его наставляют: *все Им и для Него создано* (Кол. 1:16). Он, как благое Порождение от Благого и как истинный Сын (ср. 1 Ин. 5:20), есть Отчая Сила (Рим. 1:20), Премудрость и Слово, и все это не по причастию, не потому, что дано Ему сие извне, как дается Его причастникам, которые Им одариваются, через Него соделываясь сильными и разумными, но потому, что Он есть Самопремудрость, Самослово, Самосила, свойственная Отцу, Самосвет, Самоистина, Самосправедливость, Самодобродетель, *Образ (χαρακτήρ), Сияние* (Евр. 1:3), *Образ (εἰκών)*<sup>1</sup> (Кол. 1:15), короче сказать, — всесовершенный плод Отца, единственный Сын, неизменяемый Отчий Образ.

<sup>1</sup> Греч.: *Ἀυτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις ἰδία τοῦ Πατρὸς ἐστίν, αὐτοφῶς, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαρετή, καὶ μὴν καὶ χαρακτήρ καὶ ἀπαύγασμα καὶ εἰκών.*

47. И кто, кто может исчислить [все свойства] Отца, чтобы исследовать и силы Слова Его? Ибо как Он есть Отчее Слово и Отчая

**Заключение:  
увещание**

Премудрость, так и, нисходя к тварям для познания и уразумения ими Родителя, делается для них Самосвятыней, Саможизнью, Дверью, Пастырем, Путем, Царем, Вождем, Спасителем во всем, животворящим Светом и общим обо всех Промыслом. Имея от Себя Сего благого и созидательного Сына, Отец не сокрыл Его, [не сделал] неизвестным для тварей, но ежедневно открывает Его всем, потому что Им все стоит и живет. А в Нем и через Него являет Отец и Себя Самого, как говорит Спаситель: *Я в Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14:10), посему необходимо Слово быть в Родившем и Рожденному быть со-вечным Отцу.

Но при всем том, когда ничто не существует независимо от Отчего Слова: [Col. 96] небо и земля и все, что на них, от Него зависит, — несмысленные люди, отвергнув ведение о Нем и благочестие, не-сущее предпочли сущему: вместо действительно сущего Бога обоготворили не-сущее, служа *твари вместо Творца* (Рим. 1:5) и делая неразумное и злочестивое дело. Это подобно тому, как если бы кто-то стал дивиться произведениям, а не художнику, который их сделал, и, приведенный в изумление зданиями в городе, стал попирать ногами самого архитектора или бы начал хвалить музыкальный инструмент, но отверг бы того, кто сделал и настроил его. Подлинно, это люди несмысленные и слепые! Как иначе узнали бы мы дом, корабль, лиру, если бы корабль не построил кораблестроитель, дом не воздвиг зодчий, лиру не сделал музыкант? Поэтому как отрицающий это безумен, и даже более, чем безумен, так, по моему мнению, не здравы умом и те, которые не признают Бога и не чтут Слова Его, общего всех Спасителя и Господа нашего Иисуса Христа, — Слова, Которым Отец все благоустраивает и содержит и промышляет обо всем во вселенной.

И ты, христоробец, имея веру в Него и благочестие, радуйся и имей благое упование, ибо плод веры в Него есть бессмертие и Небесное Царство, если только душа благоустраивает себя по Его законам. Ибо как живущим по заповедям Его наградой будет вечная жизнь, так идущим противоположной стезей, а не стезей добродетели будет великий стыд и неотвратимая опасность в день Суда за то, что, зная путь истины, делали противное тому, о чем знали.

---

---

[Col. 96] <SC. № 199. P. 258>  
СЛОВО О ВОЧЕЛОВЕЧЕНИИ СЛОВА  
И ЯВЛЕНИИ ЕГО К НАМ В ТЕЛЕ<sup>1</sup>

1. В предыдущем<sup>2</sup> [Слове], в достаточной мере из многого взяв немногое, [сказали мы] о заблуждении язычников касательно идолов, о суевории их и о том, как изначально произошло их изобретение, а именно, что люди по испорченности своей [Col. 97] вымыслили для себя почитание идолов; а также, по благодати Божией, предложили немного и о божестве Отчего Слова, о Промысле и силе Его во вселенной, именно же, что Им благоустрояет все благой Отец, <P. 260> что Им приводится все в движение (ср. Деян. 17:28) и в Нем оживотворяется. Теперь же, блаженный<sup>3</sup> и воистину христолюбивый, перейдя по порядку согласно с благочестивой верой, будем говорить о Вочеловечении Слова и Божественном Его к нам явлении, на что иудеи клеветуют, над чем эллины издеваются и чему мы поклоняемся (ср. 1 Кор. 1:23), постараемся объяснить так, чтобы кажущееся уничтожение Слова тем паче возбудило в тебе большее и сильнее к Нему благочестие. Ибо чем большему осмеянию подвергается Оно неверными, тем убедительнейшее представляет свидетельство о Своем божестве. Чего не постигают люди, находя то невозможным, Оно доказывает, что это возможно; над чем издеваются люди, как над неприличным, то, по благодати Своей, делает Оно благолепным; что

---

<sup>1</sup> Научная редакция и примечания к «Слову о Вочеловечении Слова и явлении Его к нам в теле» выполнены П.К. Доброцветовым. Традиционное наименование в ТСО: «Слово о Воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти». Однако мы в нашем издании ориентируемся на более точное название, приводимое по рукописям в издании SC. В некоторых рукописях встречаются и разночтения: вместо «Слова» стоит «Бога Слова», вместо «явлении» — «пришествии». — *Ред.*

<sup>2</sup> В «Слове против язычников». — *Ред.*

<sup>3</sup> Данное слово можно понимать еще и как обозначение имени «Макарий». — *Ред.*

люди изошренно осмеивают, как человеческое, в том силой Своей дает Оно видеть Божественное, при мнимом Своем уничтожении Крестом низлагая идольское мечтание, издевающихся же и неверующих неявно убеждая признать Его силу и божество (ср. 1 Кор. 1:22–24).

При изложении же нами всего этого надо тебе держать в памяти сказанное прежде, чтобы быть в состоянии уразуметь причину явления во плоти столь великого Отчего Слова и не подумать, будто бы Спаситель принял на Себя тело по естественному порядку, но утвердиться в той мысли, <Р. 262> что Он по естеству бесплотен и есть Слово, однако же по человеколюбию и благодати Отца Своего для нашего спасения явился нам в человеческом теле. А нам, ведя рассуждение об этом, прилично будет сказать наперед о сотворении вселенной и о Создателе ее Боге, чтобы таким образом всякий мог видеть, что достойное это было дело, чтобы обновление твари совершилось Словом, создавшим ее в начале. Ибо в этом не окажется никакого противоречия, если Отец Тем же Словом, Которым создал тварь (Ин. 1:3), совершил и ее спасение.

2. Создание мира и сотворение всяческих многие объясняли различно, и каждый какое хотел, такое и составлял об этом понятие.

**Неверные воззрения на создание мира** Одни говорят, что все произошло само собой и случайно. Таковы эпикурейцы, которые баснословят против себя, что нет и Промысла во вселенной, утверждая это прямо вопреки очевидному и видимому. Ибо если, как они утверждают, все произошло само собой без Промысла, <Р. 264> то надлежало всему произойти однообразно [Col. 100] и быть одинаковым, а не различным; во вселенной, как в едином теле, надлежало всему быть солнцем или луной, и у людей надлежало целому телу быть или рукой, или глазом, или ногой. Теперь же этого нет, но видим, что одно — солнце, другое — луна, а иное — земля, и в человеческих также телах одно — нога, другое — рука, иное — голова. А такой распорядок дает понять, что произошло это не само собой, даже показывает, что предшествовала этому причина, из которой нужно уразуметь и приведшего в порядок и сотворившего все Бога.

Другие же, и в числе их великий у эллинов Платон, рассуждали, что Бог сотворил вселенную из готового и несотворенного вещества, потому что Богу и невозможно было бы сотворить что-либо, если бы не было готового вещества, <Р. 266> как и у плотника должно быть готовое дерево, чтобы он мог изготовить что-нибудь. Но утверждающие это не знают, что тем самым приписывают Богу бессилие. Если не Сам Он — виновник вещества, но всякое существо творит из готового вещества, то ясно, что Он бессилен, потому что ничего действительного не в состоянии произвести без вещества, как плотник, который, без сомнения, бессилен, потому что, не имея у себя дерева, не может сделать

никакой нужной вещи. И предполагая так (что если бы не было вещества, то Бог и не произвел бы ничего), можно ли уже творцом и создателем назвать того, кто возможность творить получил от другого, а именно от вещества? Если допустить это предположение, то, исходя из их слов, Бог будет только ремесленником, а не творцом бытия, ведь Он обрабатывает готовое вещество, а не Сам — виновник и вещества. Вообще, не может быть назван Он творцом, если не творит и того вещества, из которого произошло сотворенное.

А еретики<sup>1</sup> вымышляют себе иного Создателя вселенной, кроме Отца Господа нашего Иисуса Христа, и в великой слепоте своей об этом разглагольствуют. Ведь Господь говорит иудеям: *не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать <Р. 268> и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью* (Мф. 19:4–5); потом, указывая на Творца, говорит еще: *что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф. 19:6). Как же они вводят тварь, чуждую Отцу? Если и по словам Иоанна, который все объемлет и говорит: *Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:3), то как возможен иной Создатель, кроме Отца Христова?

**3.** Так они баснословят; [**Col. 101**] Божественное же учение и вера Христова отвергает их суесловие, как безбожие. Оно признает, что вселенная не сама собой произошла, потому что не лишена Промысла, и не из готового вещества сотворена, потому что Бог не бессилен, но все не существовавшую прежде вселенную привел Он в бытие из ничего Словом, как сказано Моисеем: *в начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1:1). И в весьма полезной книге «Пастырь» говорится: «Прежде всего веруй, что един есть Бог, Который сотворил, устроил и привел в бытие вселенную из ничего»<sup>2</sup>. Это же давая разуметь, и Павел говорит: *Верую познаём, <Р. 270> что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое* (Евр. 11:3). Бог благ, лучше же сказать, Он — источник благодати. В благом же ни к кому не может быть зависти<sup>3</sup>. Посему, никому не позавидовав в бытии, из ничего все сотворил через собственное Слово Свое — Господа нашего Иисуса Христа.

#### Христианская космология

Преимущественно же пред всем, что на земле, сжалившись над человеческим родом и усмотрев, что по сути своего возникновения не имеет он достаточных сил пребывать всегда, Он даровал [людям] нечто большее: не создал их просто, как всех бессловесных животных

#### Христианская антропология

<sup>1</sup> Под еретиками здесь подразумеваются гностики, и в особенности маркиониты, которые проводили различие между низшим Богом, творцом материального мира (Демииургом), и высшим духовным Богом. — *Ред.*

<sup>2</sup> «Пастырь Ерма». Заповеди, 1, 1. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Платон*. Тимей, 29с; см. также примеч. на с. 96. — *Ред.*



на земле, но сотворил их по образу Своему (Быт. 1:26–27), <Р. 272> сообщив им и силу собственного Слова Своего, чтобы, имея в себе как бы некие тени<sup>1</sup> Слова и будучи словесными<sup>2</sup>, могли пребывать в блаженстве, живя истинным и в подлинном смысле принадлежащим святым<sup>3</sup> жительством в раю. Но зная также, <Р. 274> что человеческое произволение может преклоняться на ту и другую сторону, данную людям благодать предварительно оградил законом и местом; ибо, введя их в рай Свой, дал им закон, чтобы, если сохранят благодать и пребудут добрыми, то, кроме обетования им бессмертия на небесах, и жизнь их в раю была беспечальной, безболезненной и беззаботной, а если впадут в преступление и, переменившись, сделаются злы, наперед знали о себе, что в смерти претерпят естественное тление и не будут жить более в раю, но, умирая уже вне его, останутся в смерти и тлении. На это же указывает и Божественное Писание, говоря от лица Бога: *от всякаго древа, еже в раи, снедию снеси: от древа же, еже разумети доброе и лукавое, не снесите от него; а в оньже аще день снесите от него, смертию умрете* (Быт. 2:16–17). *Смертию же и умрете* — что иное значит, как не только необходимость умереть, но и оставаться в тлении смерти? [Col. 104]

4. Дивишься, может быть, почему, вознамерившись говорить о Вочеловечении Слова, <Р. 276> рассказываем теперь о начале людей. Но и это не чуждо цели нашего рассуждения. Ибо говоря о явлении к нам Спасителя, необходимо нам сказать и о начале людей. Из этого узнаешь, что наша вина послужила поводом к Его сошествию и нашим преступлением вызвано человеколюбие Слова, чтобы Господь пришел к нам и явился среди людей. Мы стали побуждением к Его вотелесению; для нашего спасения показал Он столько человеколюбия, что принял на Себя человеческое тело и явился в нем.

Так Бог сотворил человека и возжелал, чтобы пребывал он в нетлении. Но люди вознерадели и уклонились от помышления о Боге и стали [напротив] помышлять и измышлять себе зло (как сказано об этом в предшествующем [слове]), и потому подверглись тому смертному осуждению, каким предварительно угрожал им Бог, и не остались уже такими, какими были созданы, но как помыслили, так и растлились, и смерть, воцарившись, овладела

**Нетление  
и появление тления  
в человеке**

<sup>1</sup> Ср.: Филон Александрийский. О Законе, 3, 96. — *Ред.*

<sup>2</sup> Т. е. разумными и причастными Богу Слово — Божественному Разуму. Как отмечает французский издатель, акцент на связи человека и Слова (Логоса) является характерной чертой александрийской традиции и встречается у Филона, Климента и Оригена Александрийских (см.: SC. № 199. P. 272). — *Ред.*

<sup>3</sup> На основании исследования употребления в древнехристианской литературе слова «святые» французский издатель полагает, что речь здесь идет об Ангелах (см.: SC. № 199. P. 272–273). — *Ред.*

ими. Ибо преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы как сотворены были из ничего, так со временем по всей справедливости и потерпели тление в небытие. Ибо если, некогда по природе быв небытием, были призваны в бытие явлением и человеколюбием Слова, <Р. 278> то следовало, чтобы в людях по истощании в них понятия о Боге и уклонении к не-сущему (ибо зло есть не-сущее, а добро есть сущее как произошедшее от сущего Бога) истощилось и продолжающееся всегда бытие.

А это и значит, распавшись, оставаться в смерти и тлении. Ибо человек, как сотворенный

### Бытийственный статус добра и зла

из ничего, по природе смертен, но по причине подобия Сущему, если бы сохранил оное устремлением к Нему ума своего, мог бы замедлять в себе естественное тление и пребыл бы нетленным, как говорит Премудрость: *хранение законов утверждение нерастления* (Прем. 6:19). Будучи же нетленным, он жил бы уже как Бог, что дает разуметь и Божественное Писание, говоря в одном месте: *Аз рех: бози есте и сынове Вышняго вси; вы же яко человецы умираете, и яко един от князей падаете* (Пс. 81:6–7).

5. Бог не только сотворил нас из ничего, но, по благодати Слова, даровал нам и жизнь по Богу. Но люди, уклонившись от вечного и обратившись по совету диавола [Col. 105] к тленному, сами стали виновниками собственного тления в смерти, потому что, как сказано выше, по природе они были тленны, но свойственного им по природе избегли бы по благодати, как причастные Слову, если бы пребыли добрыми. Ибо по причине соприсущего <Р. 280> им Слова не приблизилось бы к ним естественное тление, как говорит Премудрость: *Бог созда человека в неистление* и как образ собственной Своей вечности<sup>1</sup>, *завистию же диаволею смерть вниде в мир* (Прем. 2:23–24). Когда же совершилось это, люди стали умирать и тление уже сильно действовало в них, преодолевая весь человеческий род, еще в большей мере, нежели сколько было это естественно, поскольку вследствие преступления заповеди воспользовалось оно против них и Божией угрозой. Да и сами люди в прегрешениях своих не остановились в известных пределах, но, постепенно простираясь далее, преступили, наконец, всякую меру. Вначале сами изобретя зло и сами на себя призвав смерть и тление, впоследствии совратившись в неправду, отваживаясь на всякое беззаконие и не останавливаясь на одном худом деле, но непрестанно к новым худым делам изобретая еще новые, люди сделались ненасытимыми в грехе. Повсюду были прелюбодеяния и воровство; вся земля наполнилась убийствами и хищениями. У закона

### Дальнейшее развитие греха в человеческом роде

<sup>1</sup> В некоторых рукописях: «во образ отличительного свойства». — *Ред.*

не было заботы о растлении и неправде. Всякое злое дело совершалось и отдельно каждым, и всеми сообща. Города вели войну с городами, народы восставали против народов, всю вселенную раздирали мятежи и раздоры, <Р. 282> потому что всякий соревновался в беззаконии. Недалеко было от этого и противоестественное, как сказал свидетель Христов апостол: *женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение* (Рим. 1:26–27).

6. В то время как смерть [все] больше и больше одерживала верх и тление упорствовало против людей, род человеческий растлевался, словесный же и по образу<sup>1</sup> созданный человек исчезал и Богом совершенное дело гибло, потому что, как сказано выше, смерть превозмогала нас уже по силе закона, и невозможно было избежать закона, так как он установлен был Богом по причине преступления. Выходило нечто в подлинном смысле [ни с чем] не сообразное и вместе с тем неприличное. Ни с чем не сообразно было Богу, изрекши слово, солгать, и человеку, когда узаконено [Col. 108] Богом, чтобы он, если преступит заповедь, смертью умер (Быт. 2:17), не умирать по преступлении, <Р. 284> слову же Божию остаться нарушенным. Тогда не было бы в Боге правды, если бы, когда сказано Богом, что «умрешь», человек не умер. Но также не приличествовало бы [Богу], чтобы однажды сотворенные разумные существа и причастные Слову Его погибли и через тление опять обратились в небытие. Это недостойно было бы благодати Божией, чтобы сотворенное Богом растлевалось от обольщения людей диаволом. С другой стороны, более всего не приличествовало бы, если бы в людях, или по собственному их нерадению, или по бесовскому обольщению, уничтожилось Божие искусство.

Итак, когда истлевали словесные твари и гибли такие произведения, что надлежало сделать Богу, Который благ? Попустить ли, чтобы тление над ними одержало верх и смерть царствовала над ними? Какая же была нужда сотворить их вначале? Надлежало бы лучше не творить, нежели сотворенным оказаться в пренебрежении и гибнуть. Если Бог, сотворив, оставляет без внимания, что произведение Его погибает, то из такого нерадения в большей мере познается бессилие, а не благодать Божия, чем если бы не сотворил Он людей вначале [вовсе]. Если бы не сотворил, то никто и не подумал бы вменять это в бессилие. А когда сотворил и привел в бытие, вовсе было бы ни с чем не сообразно гибнуть произведениям, и особенно пред взором

<sup>1</sup> В некоторых рукописях: «по образу Божию». — *Ред.*

Сотворившего. Итак, надлежало не попускать, чтобы люди поглощались тлением, потому что это не приличествует Божией благодати и недостойно ее. <P. 286>

7. Но как и сему надлежало быть, так, с другой, опять же, стороны, противопологалось тому справедливое в Боге основание — пребыть Ему верным Своему законоустановлению о смерти. Ибо для нашей же пользы и для нашего сохранения [ни с чем] не сообразно было оказаться лжецом Отцу истины (ср. Ин. 14:6) —

**Благодать  
и справедливость  
Божии**

Богу. Итак, чему надлежало быть в этом случае или что надо было сделать Богу? Потребовать у людей покаяния в преступлении? Это можно признать достойным Бога, рассуждая, что как преступлением впали люди в тление, так покаянием достигли бы опять нетления. Но покаянием не соблюдалась бы справедливость в отношении Бога. Опять не был бы Он верным Себе, если бы смерть перестала обладать людьми. Притом покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи. Если бы было только прегрешение, а не последовало за ним тления, то прекрасно было бы покаяние.

Если ж люди вследствие предшествовавшего преступления однажды сделались подвластными естественному тлению и утратили благодать [Божиего] образа, то чему иному надлежало совершиться или в ком ином была потребность для возвращения таковой благодати и возвания человеков, кроме как в Боге Слове, из ничего сотворившем вселенную вначале? [Col. 109] Ему надлежало и тленное привести опять в нетление, и сохранить превышающее все благомыслие по отношению к Отцу. Ибо если Он есть Слово Отца и превыше всех, то, следовательно, только Он один был в силах все воссоздать, за всех пострадать и способен за всех ходатайствовать пред Отцом.

8. Посему-то бесплотное, нетленное, неведущее Божие Слово приходит в нашу область, от которой и прежде не было далеким (ср. Деян. 17:27), потому что ни одна часть творения не осталась лишенной Его, но, пребывая с Отцом Своим (Еф. 4:6, 10), наполняет Оно повсеместно и всю вселенную. <P. 290>

**Вочеловечение  
Бога Слова как  
победа над смертью  
и тлением**

Оно приходит, снисходя к нам Своим человеколюбием и явлением среди нас. И видя, что словесный человеческий род гибнет, что смерть царствует над людьми в тлении, замечая также, что угроза за преступление поддерживает в нас тление и несообразно было бы отменить закон прежде исполнения его, замечая и неприличие совершившегося, потому что уничтожалось то, чему Само Оно было Создателем, замечая и превосходящее всякую меру злонаравие людей, потому что люди постепенно до нестерпимости увеличивали его ко вреду своему, замечая и то, что все люди повинны смерти, — сжалилось Оно над родом нашим, умилилось

над немощью нашей, снизошло к нашему тлению, не потерпело обладания смерти и, чтобы не погибло сотворенное и не оказалось напрасным, что сделано Отцом Его для людей, приемлет на Себя тело, и тело, не чуждое нашему. Ибо не просто восхотело быть в теле и не только пожелало явиться. Ибо если бы восхотело только явиться, то могло бы совершить Свое Богоявление и посредством какого-либо лучшего способа. Но приемлет наше [тело], и не просто, но от пречистой, нерастленной, неискусомужней Девы, [тело] чистое, немало не прикосновенное соитию с мужем. <P. 292>

Ибо [Слово], будучи могущественным и Создателем вселенной, в Деве уготовляет храм Себе — тело (ср. Ин. 2:21; Евр. 9:24) и усво-

### Тело как орудие

яет Себе оное, как орудие, в нем давая познавать Себя и в нем обитая. И, таким образом, у нас заимствуя подобное нашему тело (потому что все мы были повинны тлению смерти), за всех предав его смерти, приносит Отцу. И это совершает Оно по человеколюбию для того, чтобы, с одной стороны, поскольку все умирали (ср. Рим. 6:8), положить конец закону о тлении людей тем, что власть его исполнится на Господнем теле и не будет уже иметь места против подобных людей, <P. 294> а с другой стороны, людей, обратившихся в тление, снова возвратить в нетление и оживотворить их от смерти, присвоением Себе тела и благодатию воскресения уничтожая в них смерть, как солому огнем. [Col. 112]

9. Слово знало, что тление могло быть прекращено в людях не иначе, как только непрременной смертью; умереть же Слову, как бессмерт-

### Необходимость смерти для прекращения тления

ному и Отчему Сыну, было невозможно. Для этого Оно приемлет на Себя тело, которое могло бы умереть, чтобы смерть его, как причастного над всеми Сущему Слову, была бы достаточной для всех, чтобы ради обитающего в нем Слова пребыло оно нетленным и чтобы, наконец, во всех прекращено было тление благодатью воскресения. Потому, принося на смерть воспринятое Им на Себя тело, свободное от всякой скверны, принес его на заклание, как жертву, Оно этим приношением тела, сходного [с человеческим,] немедленно уничтожило смерть во всех подобных [телах человеческих]. Ибо Слово Божие, будучи превыше всех, <P. 296> принес как искупительную цену за всех Свой храм, Свое телесное орудие, смертью Своею совершенно выполнило должное, и, таким образом, посредством подобного [человеку] тела сопребывая со всеми, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетление обетованием воскресения<sup>1</sup>. И само тление в смерти не имеет уже власти над людьми ради Слова, вселившегося в них посредством

<sup>1</sup> В некоторых рукописях: «обетованием отдохновения». — *Ред.*

одного тела. Если великий царь входит в какой-либо великий город и вселяется в один из его домов, то, без сомнения, высокой чести удостоивается такой город, и никакой враг или разбойник не нападет и не разорит его, скорее же приложат о нем все усердие ради царя, вселившегося в один из домов его. Так было и с Царем вселенной<sup>1</sup>. Когда пришел Он в нашу область и вселился в одно из подобных нашим тел, тогда прекратились, наконец, вражеские злоумышления против людей, уничтожилось тление смерти, издревле над ними одерживавшее верх. <Р. 298> Ибо погиб бы род человеческий, если бы Владыка и Спаситель всех, Сын Божий, не пришел положить конец смерти.

10. И это великое дело, подлинно, всего более приличествовало Божией благодати. Если царь, построив дом или город, не оставляет его, когда по нерадению живущих в нем нападут на него разбойники, вовсе без призрения, но защищает и спасает, как собственное свое произведение, взирая не на нерадивость жителей, но на то, что приличествует ему самому, то тем более всеблагодатный Бог, Отчее Слово, когда сотворенный Им род человеческий снишел в тление, не презрел его, но привзошедшую смерть стер приношением собственно Своего [Col. 113] тела, нерадение же людей исправил Своим учением, все человеческое совершив Своею силою. Удостовериться же в этом может всякий у мужей-богословов<sup>2</sup> Самого Спасителя, читая в Писаниях их, когда говорят: *Ибо любовь Христова<sup>3</sup> объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли, и за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, <Р. 300> но для умершего за них и воскресшего из мертвых Господа нашего Иисуса Христа (2 Кор. 5:14–15). И еще: но видим, что за претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус, Который не много был унижен пред Ангелами, дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех (Евр. 2:9). Потом Писание показывает и причину, почему надлежало вочеловечиться не кому иному, но Самому Богу Слову, говоря: Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого все<sup>4</sup> и от Которого все, приводящего многих сынов в славу, вождя спасения их совершил через страдания (Евр. 2:10). А этими словами означает, что не кому-то иному следовало возвести людей от постигшего их тления, как Богу Слову, сотворившему их вначале. И что Само Слово приняло на Себя тело для принесения жертвы за подобные тела, это дают разуметь Писания, говоря: А как дети причастны плоти и крови, то и Он также вос-*

<sup>1</sup> В некоторых рукописях: «Спасителем вселенной». — *Ред.*

<sup>2</sup> Под богословами здесь св. Афанасий подразумевает библейских авторов — пророков и апостолов. — *Ред.*

<sup>3</sup> В некоторых рукописях: *любовь Божия*. — *Ред.*

<sup>4</sup> В одной из рукописей добавлено: «и в Котором все». — *Ред.*

принял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству (Евр. 2:14–15). Ибо Слово принесением в жертву собственного Своего тела и положило конец [осуждавшему] нас закону, и обновило в нас начало жизни, даровав надежду воскресения. Поскольку из-за самих людей смерть овладела людьми, то по сему самому Вочеловечением Бога Слова снова произведено <Р. 302> истребление смерти и воскресение жизни, по слову христоносного<sup>1</sup> мужа: *Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых*<sup>2</sup>. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут и так далее (1 Кор. 15:21–22). Ибо ныне уже не как осужденные умираем, но как восстающие ожидаем общего всех Воскресения, которое в свое время явит совершивший его и даровавший Бог.

Такова первая причина Вочеловечения Спасителя. Но из следующего можно всякому узнать, что благое пришествие Его к нам имело [и другие важные] причины<sup>3</sup>.

11. Обладающий всеми Бог, когда собственным Словом Своим сотворил человеческий род, видя также немощь человеческого естества, а именно, что не имеет оно достаточных сил само собою познать Создателя и вообще приобрести себе понятие о Боге, потому что Бог не рожден<sup>4</sup>, а [твари] произошли из ничего, [Col. 116] Бог бестелесен, а люди по телу созданы где-то долу, и вообще всему сотворенному многого недостает <Р. 304> для уразумения и ведения Сотворившего; Он, замечая это и сжалившись опять над родом человеческим, как Благой, не оставил людей лишенными ведения о Нем<sup>5</sup>, чтобы и самое бытие не сделалось для них бесполезным. Ибо какая польза быть сотворенными и не знать Творца своего? Или как люди могли быть словесными, не зная Отчего Слова, Которым сотворены? Ничем не отличались бы они от бессловесных, если бы ничего не познавали, кроме земного. Для чего бы и создал их Бог, если бы не восхотел, чтоб они познавали Его? Посему-то, чтобы люди не оставались неведущими Бога, как Благой, сообщает им собственный Свой Образ — Господа нашего Иисуса Христа и творит их по образу и подобию Своему, чтобы при таковой благодати, постигая Образ (я имею в виду Отчее Слово), могли обрести понятие о Самом Отце и, познавая Творца, жить благополучной и подлинно блаженной жизнью.

<sup>1</sup> В одной из рукописей: «богоносного». — Ред.

<sup>2</sup> В одной из рукописей: «Ибо жизнь и смерть его и наказание, так через человека и воскресение мертвых». — Ред.

<sup>3</sup> В одной из рукописей: «имело действенность». — Ред.

<sup>4</sup> Во многих рукописях: «невозникший» (или «несотворенный»). — Ред.

<sup>5</sup> Ср.: Св. Иустин Философ. Диалог с Трифоном иудеем, 69. — Ред.

Но несмысленные люди, вознерадев также и о такой данной им благодати, настолько уклонились от Бога и до того омрачились в душе своей, что не только предали забвению понятие о Боге, но стали вымышлять себе одно вместо другого. Ибо вместо истины соорудили себе идолов, <Р. 306> сущему Богу предпочли не-сущее, служа твари вместо Творца (Рим. 1:25), а что хуже всего, честь Божию перенесли на деревья, камни, на всякое вещество и на людей и делали еще худшее этого, как было сказано в предыдущем Слове. Дошли же они до такого нечестия, что начали наконец поклоняться бесам и, выполняя их пожелания, наименовали их богами и, непрестанно [все] более опутываясь неистовыми страстями, какие возбуждали в них бесы, в угоду им (о чем говорилось прежде) стали приносить в жертву бессловесных животных и закалать людей. Потому обучались у них волшебству; по местам обольщали людей прорицалища; причины рождения и бытия своего стали все приписывать звездам и всему, что на небе, ни о чем ином не помышляя, кроме видимого. Вообще, все исполнено стало нечестия и беззакония; только Бог и Слово Его не были познаваемы, хотя не скрывал Он Себя от людей в неизвестности и не простое дал им о Себе ведение, но многообразно и многократно раскрывал им оное.

**«Анатомия»  
становления  
языческого  
богопочитания**

**12.** Ибо хотя благодать, сообщенная в образе Божиим, и достаточна была для того, чтобы привести к познанию Бога Слова и через Него к познанию Отца, однако же Бог, зная немощь людей, [Col. 117] промышлял о них и в случае их нерадения, <Р. 308> чтобы, если и вознерадят познавать Бога в самих себе, не оставались в неведении о Создателе, имея [пред очами] дела творения. Поскольку же нерадение людей постепенно нисходило к худшему, то Бог не оставил опять без промышления Своего и таковую человеческую немощь, [дав им] Закон и послав известных им Пророков, чтобы, если поленятся возвести взор на небо и познать Творца, близ себя имели учение, потому что люди всего скорее могут научиться лучшему у людей же. Итак, взирая на величие неба и рассматривая стройность творения, можно было людям познавать и Вождя твари — Отчее Слово, Которое Своим Промыслом обо всём дает познавать всем и Отца и для того приводит вселенную в движение, чтобы все через Него познавали Бога. Или если и это было тяжело для них, то могли они беседовать со святыми<sup>1</sup> и от них узнать Создателя всех Бога и Отца Христова, познавать, что поклонение идолам есть безбожие и исполнено всякого нечестия. А с познанием Закона можно им было прекратить и все беззакония и жить добродетельной жизнью. Ибо Закон дан был не для одних иудеев и не ради них одних посылались Пророки, <Р. 310> но хотя к иудеям они посылались

<sup>1</sup>Т. е. с ветхозаветными праведниками и пророками. — *Ред.*



и иудеями были гонимы, однако ж служили священным училищем<sup>1</sup> ведения о Боге и духовной жизни<sup>2</sup> для целой вселенной. Такова была Божия благодать, таково человеколюбие. Однако же люди, препобеждаемые минутными удовольствиями, бесовскими иллюзиями и обманами, не возвели взора к истине, но обременяли себя еще большим числом зол и грехов, так что казались уже не словесными [существами], но по их нравам можно было признать их бессловесными.

**13.** Посему когда люди в такой мере обессловесились и бесовское заблуждение повсюду настолько затмило и сокрыло ведение об истинном Боге, то что надлежало делать Богу? Обойти ли молчанием все это? Попустить ли, чтобы люди были обольщаемы демонами и не знали Бога? Какая же была нужда созидать человека вначале по образу Божию? Надлежало или просто сотворить его бессловесным, или ему, сотворенному словесным, не жить жизнью бессловесных. Какая вообще была нужда приобретать человеку понятие о Боге вначале? Если теперь не был достоин он этого приобретения, то не надлежало бы давать ему и вначале. Для чего это было нужно сотворившему Богу или какая в этом слава Ему, если сотворенные [Col. 120] Им люди не поклоняются Ему, но других признают творцами своими? Оказывается, что Бог создал их не для Себя, а для других. Царь, хоть и человек, <P. 312> однако же не попускает, чтобы основанные им города отдавались в рабство другим или прибегали к кому-то иному, но напоминает им посланиями, нередко посылает к ним вести через друзей, а если потребует нужда, приходит и сам пристыдить их, наконец, присутствием своим, только бы не раболепствовали они перед другими и труд его не оказался напрасен. Не тем ли более пощадит Бог Свои твари, чтоб не уклонялись они от Него и не поработались не-сущему, особенно же когда такое уклонение делается для них причиной погибели и уничтожения? Но не надлежало ведь погнубить соделавшимся однажды причастниками Божиему образу.

Итак, что должно было сделать Богу? Или чему надлежало совершиться, как не обновлению созданного по образу, чтобы через образ люди опять могли познавать Бога? А это могло ли совершиться, если бы не пришел Сам Образ Божий, Спаситель наш Иисус Христос? Не могло совершиться это через людей, потому что сами они сотворены по образу; не могло и через Ангелов, потому что и они не образы<sup>3</sup>. Посему-то Божие Слово пришло самолично, чтобы Ему, как Отчему образу, можно

**Необходимость  
Боговоплощения  
для обновления  
образа Божия**

<sup>1</sup> В одной из рукописей: «учителем». — *Ред.*

<sup>2</sup> *Букв.*: душевной жизни; в ТСО: «внутренней жизни»; мы избрали чтение в СС: «духовной жизни». — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Ириней Лионский*. Против ересей IV, 20, 1. — *Ред.*

было воссоздать человека, [сотворенного] по образу. С другой стороны, опять не совершилось бы это, если бы не были уничтожены смерть и тление. Посему-то Слову нужно было принять на Себя смертное тело, чтобы Им наконец могла быть уничтожена смерть и люди опять <Р. 314> обновились по образу. Итак, для дела сего не был достаточен никто другой, кроме Отчего Образа.

14. Ибо так же, как когда написанный на дереве лик делается невидимым от внешних нечистот и надобно опять прийти тому, чей это лик, чтобы на том же материале можно было возобновить изображение, ибо ради изображенного лика и сам материал, на котором он написан, не выбрасывается<sup>1</sup>, но восстанавливается на нем лик, — подобно сему и всесвятой Сын Отца, как Отчий Образ, пришел в наши страны, чтобы обновить человека, созданного по сему Образу, и как бы взыскать погибшего оставлением грехов, как и Сам говорит в Евангелиях: *пришел взыскать и спасти погибшее* (Мф. 18:11). Поэтому и иудеям<sup>2</sup> сказал Он: *если кто не родится* (Ин. 3:3), не рождение от жены подразумевая, как они понимали, но означая возрождение и воссоздание души в том, что по образу.

Поскольку же идолюбие и безбожие овладели вселенной и сокрыто стало ведение о Боге, [Col. 121] то кому было научить вселенную об Отце? Если скажут — человеку, то невозможно было людям обойти всю подсолнечную, они по природе своей не были бы в состоянии совершить такой путь, <Р. 316> ни стать способными иметь доверие [в этом], не имели бы и достаточных сил, чтоб самим собою противостать такому бесовскому обману и иллюзии. Поскольку все были душевно поражены и приведены в смятение бесовским обманом и идольской тщетою, то как можно было людям переуверить человеческую душу и человеческий ум, когда не могли их и видеть? А кто чего не видит, может ли то преобразовать? Но, может быть, скажут, что для этого достаточно было твари. Но если бы достаточно было твари, то не произошло бы стольких зол. Тварь была, но тем не менее люди погрязли в том же заблуждении о Боге. Посему в ком была опять потребность, как не в Боге Слове, Который видит и душу и ум, все в тварях приводит в движение и через тварей дает познавать Отца? Тому, Кто собственным Своим Промыслом и благоустроением вселенной учит об Отце, надлежало и возобновить это учение. Как же бы совершилось это? Скажут, может быть, это можно было совершить тем же способом, то есть снова показать делами творения, что нужно знать о Нем. Но это было уже мало надежно и вовсе ненадежно, потому что люди и прежде оставили это без внимания, и очи их устремлены были уже не горé, но долу.

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Мефодий Олимпейский*. Пир десяти дев I, 4. — *Ред.*

<sup>2</sup> В одной из рукописей: «к Своим». — *Ред.*

Посему-то, желая помочь людям, [Бог Слово] приходит как человек, принимая на Себя тело, подобное им, чтобы те, <P. 318> которые не восхотели познать Его из Промысла Его о вселенной и управления ею, хотя бы из дольних, то есть телесных Его дел<sup>1</sup>, познавали Слово Божие во плоти, а через Него и Отца.

15. Как добрый учитель, пекущийся об учениках своих, снисходя к тем, которые не способны воспользоваться высшими познаниями,

**Универсальность  
Христова дарования  
ведения о Боге**

конечно, преподает им познания низшие, так поступило и Божие Слово, как говорит и Павел: *Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих* (1 Кор. 1:21). Поскольку люди, уклонившись от умозрения о Боге и как бы погрузившись во глубину, устремляя очи долу, взыскали Бога в творении и вещах чувственных, воображая себе богами людей смертных и демонов, то из-за этого человеколюбивый и общий всех Спаситель<sup>2</sup>, Божие Слово, приемлет на Себя тело, как человек живет среди людей и обращает на Себя чувства всех людей, чтобы предполагающие Бога в телесном из того, что Господь производит телесными Своими делами, уразумели истину и через Него дошли до мысли об Отце. И чтобы они, как люди, [Col. 124] имея в мысли все человеческое, увидели, <P. 320> что куда ни обратят чувства свои, везде предупреждены этими делами, и отовсюду научались бы истине. Если они приходили в изумление перед тварью, то увидят, что тварь исповедует Христа Господа (ср. Лк. 23:45). Если мысль их была предубеждена в пользу людей и их почитали они богами, то из дел Спасителя, сравненных с делами человеческими, станет ясно, что единственный у людей Спаситель — Божий Сын, потому что у признаваемых богами нет таких дел, какие совершены Богом Словом. А если были предубеждены в пользу демонов, то, видя, как Господь изгоняет их, познают, что Он один есть Божие Слово, а демоны — не боги. Если же ум их был занят людьми уже умершими и потому поклонялись они героям и тем, кого поэты наименовали богами, то, видя воскресение Спасителя, исповедуют, что те боги ложны и что один истинный Господь — Отчее Слово, владычествующее и над смертью. Для сего-то Господь и родился, и явился человеком<sup>3</sup>, и умер и воскрес, делами Своими унижая и помрачая дела когда-либо живших людей, чтобы от всего того, в чем бы ни были убеждены люди, отвлечь их и научить ведению истинного Отца Его, как и Сам говорит: *пришел взыскать и спасти погибшее* (Мф. 18:11).

<sup>1</sup> В одной из рукописей добавлено: «учение творит, обходя, словно солнце, посредством дел в теле». — *Ред.*

<sup>2</sup> В одной из рукописей вместо «Спаситель» стоит «Отец». — *Ред.*

<sup>3</sup> В одной из рукописей: «явился людям». — *Ред.*

**16.** Ибо поскольку мысль человеческая однажды ниспала в чувственное, <Р. 322> то Слово снизошло до того, чтобы явить Себя [видимым] посредством тела, чтобы, став человеком, обратить на Себя внимание людей, привлечь к Себе чувства их и, когда увидят Его человеком, теми делами, какие производит Он, убедить их наконец, что Он не только человек, но и Бог, Слово и Премудрость истинного Бога. Это намереваясь выразить, и Павел говорит: *чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долготы, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божию* (Еф. 3:17–19). Ибо Слово, распростершись всюду: и горé и долу, и в глубину и в широту (горé — в творении, долу — в Вочеловечении, в глубину — во аде, в широту же — в мире<sup>1</sup>), — все наполнило ведением<sup>2</sup> о Боге. А посему-то не тотчас по Своем пришествии Оно совершает жертву за всех, предавая тело на смерть, и воскрешая его, и делая Себя невидимым телесно. <Р. 324> Напротив того, и самым телом привлекает на Себя взоры людей, пребывая в теле и творя такие дела, являя такие знамения, которые показывали в Нем уже не человека, но Бога Слово. Ибо Спаситель Вочеловечением [Col. 125] явил сугубое человеколюбие и тем, что уничтожил в нас смерть и обновил нас, и тем, что, будучи неявлен и невидим, явил Себя в делах и показал, что Он — Отчее Слово<sup>3</sup>, Вождь и Царь вселенной.

**Снисхождение  
в Боговоплощении  
к чувственному  
восприятию людей**

**17.** Он не был заключен в теле так, что, когда был в теле, тогда не был и вне тела, ни когда приводил его в движение, тогда вселенная лишена была Его действия и Промысла. Но что всего удивительнее, Он, как Слово, ничем не был содержим, а наипаче Сам все содержал. И как пребывая в целой твари, хотя по сущности Он вне всего, <Р. 326> однако же силами Своими при-сущ всему, все благоустроая, на все и во всем простирая Свой Промысл, оживотворяя и каждую тварь, и все твари в совокупности, объемля целую вселенную и не объемлясь ею, но весь всецело пребывая в едином Отце Своем, так и пребывая в человеческом теле и Сам оживотворяя его, вне всякого сомнения, оживотворял и вселенную, пребывал во всех [тварях] и был вне вселенной<sup>4</sup>, давал познавать Себя

**Пребывание  
Бога Слова  
в теле и мире**

<sup>1</sup> В ряде рукописей вместо «в широту же — в мире» стоит: «в широту же — в нашей вселенной». — *Ред.*

<sup>2</sup> В ряде рукописей читаем: «ведением и Светом Его и животворящей силой». — *Ред.*

<sup>3</sup> В ряде рукописей добавлено: «Сын Божий и Сам Собою есть». — *Ред.*

<sup>4</sup> В одной из рукописей добавлено: «и все содержал и управлял опять-таки Своей Божественной силой и присутствием, и это совершенно удивительно, что...». — *Ред.*

в теле делами и не переставал являть Себя в действии на вселенную<sup>1</sup>. Душе хотя и свойственно рассматривать в помыслах и то, что вне ее тела, однако же не простирать своих действий на что-либо вне ее тела и своим присутствием не приводить в движение то, что отдалено от тела. Человек, когда думает о чем-либо отдаленном, через это еще не приводит отдаленного в движение и не переносит с одного места на другое. И если кто-то сидит у себя в доме и размышляет о том, что на небе, то еще не движет через это солнце и не поворачивает небо, но хотя видит их движущимися и сотворенными, однако же не может поэтому произвести их сам. Не таково было Божие Слово в человеке. Оно не связывалось телом, а, напротив того, скорее Само обладало им, <Р. 328> посему Оно было и в теле и находилось во всех [тварях], и было вне сущих и упокоевалось в Едином Отце. И что чуднее всего, Оно проводило жизнь, как человек, все оживотворяло, как Слово, и сопребывало с Отцом, как Сын. Посему, когда рождала Дева, Оно не страдало и, пребывая в теле, не осквернялось, но, напротив того, освящало тем более и тело, потому что, и пребывая во всех [тварях], не делается Оно всему причастным, а, напротив того, все Им тем более оживотворяется и питается. Если и солнце, Им сотворенное и нами видимое, круговращаясь на небе, не оскверняется прикосновением к земным телам и не омрачается тьмою<sup>2</sup>, а, напротив того, само их освещает и очищает, то тем более всесвятое Божие Слово, Творец и Господь солнца, давая познавать Себя в теле, не осквернялось, а, напротив того, будучи нетленным, оживотворяло и очищало и смертное тело. Ибо сказано: *Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его* (1 Пет. 2:22). [Col. 128]

**18.** Посему, когда богословы говорят о Слове, что Оно ест, пьет и родилось, тогда знай, что тело, как тело, родилось и питалось подходящей пищей, Само же сопребывающее в теле Божие Слово, все благоустроая, и тем, что совершало Оно в теле, показывало в Себе не человека, <Р. 330> но Божие Слово. Говорится же это о Нем потому, что тело, которое вкушало пищу<sup>3</sup>, родилось, страдало, было телом не кого-либо другого, но Господа. И поскольку Он стал человеком, то прилично говорить о Нем и это, как о человеке, чтобы явствовало, что действительно, а не иллюзорно имеет Он тело.

Но как из сего познавали, что Он присутствует телесно, так и делами, какие совершил через тело, давал Он разуметь в Себе Божия Сына<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> В двух рукописях вместо «действии на вселенную» добавлено: «будучи созерцаем из деяния во вселенной и ее устройства, ибо все через Него творит Отец и без Него ничего не появляется из появляющегося». — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: Диоген Синопский, а также: *Блж. Августин*. О вере и символе, 10. — *Ред.*

<sup>3</sup> В одной из рукописей добавлено: «и пило». — *Ред.*

<sup>4</sup> В двух рукописях вместо фрагмента, заканчивающегося здесь, а начинающегося выше словами: «Говорится же это о Нем», стоит следующий текст: «Сам же

Посему-то к неверным иудеям и взывал, говоря: *Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и понять*<sup>1</sup>, *что Отец во Мне и Я в Отце* (Ин. 10:37–38). Как, будучи невидимым, познается Он из дел творения, так и, соделавшись человеком и невидимый<sup>2</sup> под покровом тела, делами дает знать, что совершающий эти дела — не человек, а Божия Сила и [Божие] Слово. Ибо не человеческое, но Божие дело — повелевать бесам и изгонять их. И видя, как исцелял Он болезни<sup>3</sup>, в которые ввергнут был род человеческий, кто сочтет его человеком, а не Богом? Он очищал прокаженных, хромым давал силу ходить, глухим отверзал слух, слепых делал зрячими (Мф. 15:31)<sup>4</sup>, **<Р. 332>** вообще отгонял от людей всякие болезни и всякие немощи. А из этого всякий мог усматривать божество Его. Ибо видя, что возвращал Он человеку и то, чего не доставало от рождения, и родившемуся слепым отверзал очи (Ин. 9:7), кто не заключит из этого, что Ему подчинено и самое рождение человеческое, что Он — Создатель и Творец его? Кто возвращает человеку, чего не было у него от рождения, о том, без сомнения, ясно, что Он — Господь и рождения человеческого. Посему-то вначале, приходя к нам<sup>5</sup>, создает Себе тело от Девы, чтобы и в этом показать всем немалый признак божества Своего, потому что создавший это тело есть Творец и прочих тел. И видя, что тело происходит от одной девы без мужа, кто не придет к той мысли, что явившийся в этом теле есть Творец и Господь и прочих тел? Также видя, что сущность воды изменена и претворена в вино (Ин. 4:46), кто не заключит, что сотворивший это есть Господь и Творец сущности всех вод? Посему-то, как Владыка, ступает Он на море и по нему ходит как по суше (Мф. 14:25), **[Col. 129]** и в этом показывая видящим признак Своего владычества над всем. Насыщая же малым количеством пищи великое число людей и из недостатка производя избыток, так что пятью хлебами насытились пять тысяч человек (Ин. 14:21) **<Р. 334>** и еще столько же осталось, давал разуметь этим не иное, как именно то, что Он Господь Промысла о вселенной.

Бог Слово, пребывая в теле и все устроая через то, что Он совершал в теле, Себя давал познавать не только как человека, но и как Бога Слово. Ибо будучи человеколюбив, Единородный Сын благого Отца ничего не оставлял лишенным Себя, но для невидимых [то есть для Ангелов. — *Ред.*] невидимо (разночтение: «видимо». — *Ред.*) через Промысл в твари давал Себя познавать, людям же по превосходству [перед Ангелами. — *Ред.*] через собственное тело давал познавать Отца, Божественным же Своим учением и делами являя Себя Сыном Божиим». — *Ред.*

<sup>1</sup> В Синодальном тексте: *поверить*. — *Ред.*

<sup>2</sup> В ряде рукописей вместо «невидимый» стоит «вмещаемый». — *Ред.*

<sup>3</sup> В одной из рукописей добавлено: «мановением и словом». — *Ред.*

<sup>4</sup> В одной из рукописей добавлено: «и немым даровал способность говорить, воскрешал мертвых». — *Ред.*

<sup>5</sup> В ряде рукописей: «приходя в наши места». — *Ред.*

**19.** Все же благоугодно было сотворить Спасителю<sup>1</sup>, чтобы люди, которые не познавали Его Промысла обо всех и не уразумевали божества Его из творения, хотя бы через телесные Его дела возвели к Нему взор и через Него приобрели себе понятие ведения об Отце, по сказанному выше, из частного заключая о Промысле Его над целой вселенной. Ибо, видя власть Его над бесами или видя, что бесы исповедуют Его Господом своим (Мк. 1:24, 34), кто еще станет колебаться мыслью, что Он — Божий Сын, Божия Премудрость и Сила (ср. 1 Кор. 1:24)? Он сделал так, что и сама тварь не умолчала, но, что всего чуднее, во время смерти, лучше же сказать, во время торжества Его над смертью, то есть на кресте, вся тварь исповедала, что познаваемый и страждущий в теле не просто человек, но Божий Сын и Спаситель всех. Ибо когда солнце отвратилось, земля потряслась, горы распались (Мф. 27:51–52; Лк. 23:45), все пришли в ужас, — тогда показывало это, что распятый на кресте Христос есть Бог, а вся тварь — раба Его, страхом своим свидетельствующая о присутствии Владыки.

Так Бог Слово явил Себя людям в делах. Следовало бы описать также и конец пребывания Его в теле <Р. 336> и обращения с людьми, сказать, какова была телесная Его смерть, тем более<sup>2</sup> что это главное в нашей вере, и вообще все люди говорят об этом, чтобы знать тебе, каким образом и из этого ничуть не менее познается Христос как Бог и Божий Сын.

**20.** Что касается причины явления Его во плоти, то, насколько было возможно, отчасти и по мере сил нашего разумения объяснили мы это выше, а именно сказали, что преложить тленное в нетление (ср. 1 Кор. 15:53–54) подходило не кому-то иному, как Спасителю его, вначале сотворившему вселенную из ничего; что снова воссоздать образ в людях не кому-то иному было свойственно, как Отчему Образу; что смертное воскресить бессмертным не кому-то иному было свойственно, как Самоисточной Жизни<sup>3</sup> — Господу нашему Иисусу Христу; что научить об Отце, упразднить же идольское служение не кому-то иному подобало, как Слову — единому, Единородному, истинному Отчему Сыну, приводящему вселенную в благоустройство. Поскольку же, наконец, надлежало заплатить долг, лежащий на всех (ибо, по сказанному выше, Он во всяком случае должен был умереть, ради чего Он и пришел), то после того, [Col. 132] как доказал божество Свое делами, <Р. 338> приносит, наконец, и жертву

<sup>1</sup> В одной из рукописей: «Духу». — *Ред.*

<sup>2</sup> В одной из рукописей добавлено: «повторение догмата, которое ты, как любитель ведения, не замедли обозначить в душе как весьма полезное». — *Ред.*

<sup>3</sup> *Букв.*: «Саможизни». — *Ред.*

за всех, вместо всех предавая на смерть храм Свой (ср. Евр. 9:12, 24), чтобы всех сделать свободными от ответственности за древнее преступление (ср. Откр. 12:9), о Себе же, в нетленном<sup>1</sup> теле Своим явив начаток Всеобщего Воскресения, доказать, что Он выше и смерти.

И не дивись, что многократно говорим то же и о том же. Поскольку беседуем о Божием благоволении, то много раз изъясняем одну и ту же мысль, чтобы не оказалось что-либо опущенным и не подпали мы обвинению, что сказанное нами неудовлетворительно. Ибо лучше подвергнуться порицанию за повторение, нежели опустить что-либо такое, о чем должно было написать.

Итак, тело, поскольку имело оно общую со всеми [телами] сущность и было телом человеческим, хотя по необычайному чуду образовалось от одной Девы, будучи смертным, по закону подобных тел подверглось смерти, по причине же сошествия в него Слова не потерпело свойственной телесной природе тления, а, напротив того, ради вселившегося в него Божия Слова пребыло вне тления. И чудным образом в одном и том же совершилось то и другое: и смерть всех исполнилась на Господнем теле, и уничтожены им смерть и тление ради соприсущего в нем Слова. Нужна была смерть и надлежало совершиться смерти за всех во исполнение долга, лежащего на всех. <Р. 340>

**Тело Христово:  
его смертность  
и бессмертие**

Посему-то, как сказано выше, поскольку невозможно было умереть Слову, потому что Оно бессмертно, то приняло Оно на Себя тело, которое могло умереть, чтобы, как Свое собственное, принести его за всех и, как за всех пострадавшему, по причине пришествия Своего в тело *Ему лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству* (Евр. 2:14–15).

21. Поскольку умер за нас общий всех Спаситель, то несомненно, что мы, верные во Христе, не умираем уже теперь смертью, как древле, по угрозе закона, потому что таковое осуждение отменено, но с прекращением и уничтожением тления благодатью воскресения, по причине смертности тела, разрешаемся уже только на время, какое каждому определил Бог, *дабы получить лучшее воскресение* (Евр. 11:35). Наподобие семян, ввергаемых в землю, мы, разрешаясь, не погибаем, но, как посеянные, воскреснем (ср. 1 Кор. 15:42–44), потому что смерть упразднена по благодати Спасителя. <Р. 342> Посему-то и блаженный Павел, соделавшись для всех поручителем воскресения, говорит: *Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься*

**Изменение  
отношения к смерти  
после смерти  
Христовой**

<sup>1</sup> В одной из рукописей: «в тленном». — Ред.



в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало?<sup>1</sup> (1 Кор.15:53–55).

Скажут: если нужно было Ему за всех предать тело на смерть, то почему не сложил с Себя тела, как человек, как обычно, но дошел

**Разрешение сомнений в отношении обстоятельств смерти Христовой**

до того, чтобы Ему быть распятым? Приличнее было бы сложить с Себя тело с честью, нежели претерпеть вместе с поруганием такую смерть. Смотри же: такое возражение не есть ли опять человеческое? А что совершено Спасителем, то поистине Божественно и по многим причинам достойно Его божества. Во-первых, смерть, приключаяющаяся людям, приходит к ним по немощи их естества; не могут они долго существовать и со временем разрушаются, потому случаются с ними болезни и они, изнемогая, умирают. Господь же не немощен, но Божия Сила, Божие Слово и Самоисточная Жизнь. Посему, если бы сложил с Себя тело где-либо наедине и, как обычно людям, на одре, то подумали бы, что

**Смерть от болезни**

и Он потерпел это по немощи естества и Он ничем не больше прочих людей. <Р. 344> Поскольку же Он — Жизнь и Божие Слово, а смерти надлежало совершаться за всех, то, как Жизнь и Сила, Собою укреплял тело; когда же надлежало совершиться смерти, не в Себе, но от других заимствовал предлог к совершению жертвы, потому что не надлежало терпеть болезни Господу, врачующему болезни других, и также не надлежало изнемогать телу, в котором Он подкреплял других в немощах. Но почему же Он и смерти не воспретил так же, как и болезни? Потому что для принятия смерти имел Он тело, и не подобало воспретить смерти, чтобы не воспрепятствовать и воскресению. А также не подобало, чтобы и болезнь предшествовала смерти, иначе вменилось бы это в немощь Тому, Кто был в теле. Но разве не алкал Он? Да, алкал по свойству тела, но не умирал от голода<sup>2</sup>, потому что облекшийся в тело был Господь. Посему-то, хотя умерло [тело] для искупления всех, но не видело тления, ибо воскресло всецелым, потому что было телом не кого-либо иного, но самой Жизни.

**Уклонение от гонителей или самоубийство**

22. Скажет кто-нибудь: надлежало укрыться от злоумышления иудеев, чтобы тело Свое сохранить совершенно бессмертным. Пусть слышит таковой, что и это не приличествовало Господу — Слову Божию, истинной Жизни: как не приличествовало Самому нанести смерть телу Своему, так и не подобало избегать

<sup>1</sup> В некоторых рукописях вместо: *Смерть! где твое жало?* стоит: *Смерть! Где твоя победа? Ад, где твое жало?* — Ред.

<sup>2</sup> В ТСО: «не истаевал голодом». — Ред.

смерти, наносимой другими, <Р. 346> но преследовать смерть до истребления. Посему справедливо поступил Господь, [Col. 136] что не сложил с Себя тела Сам, а также и не избегал злоумышляющих иудеев<sup>1</sup>. Такое дело не немощь показывало в Слове, а, напротив того, давало уразуметь в Нем Спасителя и Жизнь, потому что ожидал смерти, чтобы ее истребить, и наносимой Ему смерти спешил положить конец для спасения всех. Сверх того, Спаситель пришел положить конец не Своей смерти, но смерти всех людей; посему не собственной смертью сложил с Себя тело, поскольку Он, как Жизнь, не имел ее, но принял смерть от людей, чтобы и эту смерть, прикоснувшись к Его телу, истребить совершенно.

Притом и из следующего можно видеть, почему Господне тело имело таковую кончину. У Господа главной целью было воскресение тела, которое собирался Он совершить, ибо знамение победы над смертью было бы всем показать оное, всех уверить, что совершено Им уничтожение тления и даровано уже нетление телам. И как бы всем в залог этого нетления и как признак будущего для всех Воскресения соблюл Он тело Свое нетленным. Посему если бы тело пострадало от болезни и Слово на виду всех разрешилось от тела, <Р. 348> то Врачующему болезни других не приличествовало бы не позаботиться о собственном Своем орудии, изнуряемом болезнями. Как поверили бы, что отгонял Он немощи других, если бы изнемог у Него собственный храм? Или стали бы смеяться, что не может удалить от Себя болезни, или сочли бы нечеловеколюбивым к другим, потому что может и не делает.

**Главная цель  
Господа —  
воскресение тела**

23. А если бы без какой-либо болезни, без какого-либо страдания, где-либо наедине тайно или в пустынном месте, либо в доме, либо где бы то ни было сокрыл Он тело и потом, опять внезапно явившись, сказал о Себе, что воскрес из мертвых, то все сочли бы это басней и слову Его о воскресении не поверили бы, тем более что вовсе не было бы свидетельствующего о смерти Его. Воскресению должна предшествовать смерть, потому что без предшествовавшей

<sup>1</sup> В ряде рукописей вместо фрагмента, заканчивающегося здесь, а начинающегося выше словами: «Но почему же и смерти не воспретил так же, как и болезни?», стоит следующий текст: «Поэтому Он принес Свое тело [в жертву] не через собственную смерть, но причиненную другими. Но почему Он не скрылся от злоумышления иудеев? Чтобы храм (разночтение: “чтобы тело храмом”) вообще бессмертным сохранить, потому что и это не подобало Господу [то есть иметь Свое тело умершим окончательно и без воскресения. — Ред.]. Ибо не подобало Слову Божию, Сущей Жизни, ни Самому причинить смерть телу Своему, ни избегать [смерти,] причиняемой другими. И Сам не стремился очень к гибели, так что, естественно, не Сам сложил тело, ни опять-таки не избегал злоумышляющих иудеев. Ибо, будучи Жизнью, не позволил телу быть поврежденным смертью, но, более того, уничтожил ее в теле». — Ред.

смерти не было бы и воскресения. Посему если бы смерть тела приключилась где-либо втайне, то, поскольку смерть была бы невидима и совершилась не при свидетелях, то и воскресение тела было бы неявно и не засвидетельствовано. И почему бы, воскресши, стал проповедовать о воскресении, когда смерти попустил совершиться неявно? Или почему бы, когда на виду у всех изгонял бесов (Мк. 1:34), слепому от рождения возвратил зрение (Ин. 9:7) и воду претворил в вино (Ин. 4:46), удостоверяя тем, что Он — Божие Слово, не показать на виду у всех, что смертное нетленно, в удостоверение того, что Он — Жизнь? И как ученики Его возымели бы дерзновение проповедовать воскресение, не имея права сказать, <Р. 350> что прежде Он умер? Или как поверили бы им, когда бы стали утверждать, что сперва была смерть, а потом воскресение, если бы не имели свидетелями смерти тех самых, перед кем с дерзновением утверждали это? Если и в том случае, [Col. 137] когда и смерть и воскресение совершились на виду у всех, тогдашние фарисеи не хотели верить, но даже и видевших воскресение принуждали отрицать его (Мф. 26:11–15), то, без сомнения, если бы совершилось это скрытно, — сколько придумали бы предлогов к неверию!<sup>1</sup> Как же показаны были бы и конец смерти, и победа над нею, если бы не на виду у всех, призвав смерть, обличил ее, что она уже мертва, истощенная нетлением тела?

**24.** Но нужно предупредить нам своим ответом то, что могут сказать другие. Ибо скажут, может быть, и это: «Если смерти Его надлежало совершиться на виду у всех и быть засвидетельствованной, чтобы поверили и слову о воскресении, то надлежало придумать хотя бы славную смерть, чтобы избежать по крайней мере бесчестия креста». Но если бы Он так поступил, то дал бы [повод] подозревать Себя в том, что имеет силу не над всякой смертью, а только над той, которую придумал для Себя, и тем был бы опять не меньший предлог к неверию в воскресение. Посему-то не от Него, но по злоумышлению приключилась телу смерть, чтобы Спасителю истребить ту самую смерть, которую люди причинили Ему. <Р. 352> И как доблестный борец<sup>2</sup>, великий и разумом<sup>3</sup>, и мужеством, не сам себе избирает противников, чтобы не дать [повода] к подозрению, будто бы иных страшится, но предоставляет это

<sup>1</sup> Ср.: *Ориген*. Против Цельса II, 56. — *Ред.*

<sup>2</sup> Использование спортивных метафор в духовной области хотя и встречалось в нехристианской литературе (см., например, у Платона, стоиков, Филона и Плотина), но развито было в христианстве, например у св. апостола Павла (1 Кор. 9:24–26), а также у Климента Александрийского (Педагог, 12), св. Мефодия Олимпийского (Пир десяти дев, 11), Евсевия Кесарийского (Церковная история, VI). См.: СС. № 199. Р. 353–354. — *Ред.*

<sup>3</sup> В одной из рукописей: «силой». — *Ред.*

власти зрителей<sup>1</sup> (особенно если они враждебны по отношению к нему), чтобы, низложив того, кто будет противопоставлен ему, удостоверить в своем превосходстве всех, — так и Жизнь всех, Господь и Спаситель наш Христос, не от Себя придумал смерть телу, чтобы не показаться боящимся другой какой-нибудь [смерти], но, приняв смерть от других, и именно от врагов, какую они почли ужасной, бесчестной и ненавистной, такую и претерпел на кресте, чтобы, и ее низложив, о Себе удостоверить, что Он есть Жизнь, державу же смерти **<Р. 354>** упразднить совершенно. И совершилось весьма чудное и необычайное дело: замыслили для Него смерть бесчестную, но она-то и послужила знаменем победы над самой смертью. Потому-то Он не претерпел Иоанновой смерти через усекновение главы (Мф. 14:8–11), не был перепилен (Евр. 11:37), как Исаия, чтобы и в смерти сохранить тело неразделенным и всецелым, и потому, чтобы у желающих разделять Церковь и предлога не было [для того].

25. И это в ответ внешним<sup>2</sup>, которые любят много умствовать. Но и из нас кто-нибудь, не по любви к спорам, а из любви к научению, может спросить: «Для чего Он претерпел не что иное, как крест?» Пусть слышит и он, что пострадать так, а не иначе к нашей служило поль-

#### Избрание крестной смерти

зе и для нас **[Col. 140]** всего лучше, что это претерпел Господь. Ибо если пришел Он на Себе понести проклятие, на нас бывшее, то как бы иначе стал проклятием, если бы не принял смерть, бывшую под проклятием? **<Р. 356>** Но это — крест, ибо так написано: *проклят висяй на древе* (Втор. 21:23; Гал. 3:13). Потом, ежели Господня смерть есть искупление всех и Господней смертью разрушается стоявшая посреди преграда (Еф. 2:14) и совершается призвание язычников, то как бы призвал нас, если бы не был распят? На одном кресте умирают с распростертыми руками. Посему Господу прилично было и крест претерпеть, и распростереть руки, чтобы одной рукой привлечь к Себе ветхий народ, а другой — [призванных] из язычников, тех же и других соединить в Себе<sup>3</sup>. Это и Сам Он изрек, давая разуметь, какой смертью искупит всех. Ибо говорит: *когда вознесен буду, всех привлеку к Себе* (Ин. 12:32). И еще: если враг рода нашего, диавол, пав с неба, блуждает внизу по воздуху и там, властвуя над другими демонами, подобными ему непокорностью своей, производит через них иллюзии в обольщаемых и намеревается задерживать восходящих, о чем говорит и апостол: **<Р. 358>** *князя, господствующего в воздухе, действующего*

<sup>1</sup> В одной из рукописей: «дерзающих». — *Ред.*

<sup>2</sup> Т. е. не христианам — иудеям и язычникам. — *Ред.*

<sup>3</sup> Под ветхим (древним) народом подразумеваются иудеи. Ср.: Дидахе, 16, 6; *Свт. Иринея Лионский*. Против ересей V, 17, 3; *Свт. Инполит Римский*. Благовословие Иакова, 6. — *Ред.*

ныне в сынах противления (Еф. 2:2), а Господь пришел низложить диавола, очистить воздух и нам открыть путь для восхождения на небеса, как сказал апостол: *через завесу, то есть плоть Свою* (Евр. 10:20), а сему надлежало совершиться через смерть, то какой иной смертью совершилось бы это, как не смертью, принятой в воздухе, то есть на кресте? Ибо только умирающий на кресте умирает в воздухе. Посему-то Господь не без причины претерпел крест, ибо, вознесенный на нем, очистил воздух от диавольских и всяких бесовских козней, говоря: *видел сатану, как молнию спадшего* (Лк. 10:18); открывая же путь к восхождению на небеса<sup>1</sup>, обновил оный, говоря также: *возмите врата князи ваша, возмится врата вечная* (Пс. 23:7). Ибо открытие врат нужно было не для Самого Слова, как Господа всяческих, ведь ничто сотворенное не заперто для Творца, но имели в этом нужду мы, которых возносил Он собственным телом Своим (ср. 1 Фес. 4:17), потому что как на смерть принес за всех [в жертву] тело, так телом же опять проложил всем путь и к восхождению на небеса.

**26.** Итак, смерть за нас на кресте приличествовала и была сообразна делу; причина для того оказывается во всех отношениях достаточной и ведет к верным заключениям, что спасению всех надлежало совершиться не иначе, как крестом. **<Р. 360>** Ибо и в этом случае<sup>2</sup>, то есть на кресте, Господь не оставил Себя неявленным, но сверх всего соделал и то, что и тварь [**Col. 141**] засвидетельствовала о присутствии ее Создателя. Храм же Свой, тело, ненадолго оставил в таком состоянии, но, только показав мертвым

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Житие св. Антония, 22; Евсевий Кесарийский. Толкование на Псалмы, 7, 24. — Ред.*

<sup>2</sup> В ряде рукописей вместо фрагмента, заканчивающегося здесь, а начинающегося выше словами «державу же смерти», стоит следующий текст: «И пусть никто более не сомневается, что смерть совершенно упразднена и над ней восторжествовала жизнь. Ибо к поистине ужасной и позорной смерти на кресте от людей Он приблизился, и ее Господь Сам добровольно принял, чтобы упразднить смерть и уверить в совершенной Своей победе над смертью. По этой причине [Он не мог умереть] из-за болезни, ибо было бы неподобающе для Него умереть собственной смертью из-за невероятности ее, ни Сам для Себя выдумать способ смерти из-за домыслов неверующих, но тело приняло смерть из-за злоумышления врагов, но высоко и превознесено был распят, чтобы благодаря явной для всех смерти явиться всем и его воскресение было бы постижимо и доступно вере. Страдающее тело умерло в соответствии с природой тел, имело же веру в нетление благодаря обитавшему в нем Слову. Ведь в умиравшем теле Слово не умерло, ибо Оно было бесстрастным, нетленным и бессмертным, будучи Словом Божиим, сопребывая же с телом, воспрепятствовало Само природному тлению тел, о чем и Дух говорит Ему: *ниже даси преподобному Твоему видети истления* (Пс. 15:10). Ибо тело было телом человеческим, как предсказано: *Имею власть отдать душу и власть имею опять принять ее* (Ин. 10:18) разлучением Слова (разночтения: “произволением Слова”, “разлучением души”). Сам же Он был Божией Силой и Божией Премудростью и Словом и Жизнью всех (разночтение: “Саможизнью”)». — Ред.

от приращения к нему смерти, немедленно и воскресил в третий же день, неся<sup>1</sup> с Собой и знамение победы над смертью, то есть явленное в теле нетление и непричастность страданию. Мог бы Он и в самую минуту смерти воздвигнуть тело и показать снова живым, но прекрасно и предусмотрительно не сделал этого Спаситель, потому что сказали бы, что тело вовсе не умирало или что не совершенная коснулась его смерть, если бы в то же самое время явил и воскресение. И если бы смерть и воскресение последовали в [один и] тот же промежуток времени, то, может быть, неявной сделалась бы слава нетления<sup>2</sup>. Посему-то, чтобы показать тело мертвым, Слово и пострадало среди дня и в третий день всем показало тело нетленным. Чтобы показать смерть в теле, воскресило его в третий день, но чтобы не подать повода к неверию (если бы воскресло после долгого пребывания во гробе и совершенного истления), будто бы имеет на Себе уже не то, а иное тело (из-за этой долговременности иной не поверил бы явившемуся и забыл прошедшее), то по этой самой причине Он терпит не более трех дней и не длит ожидания слышавших то, что было сказано Им о воскресении, но, пока слово звучало еще в ушах их, <Р. 362> пока не отводили еще очей и не отрывались мыслью, пока живы еще были на земле и на том же месте находились и умертвившие, и свидетельствующие о смерти Господнего тела, — Сам Божий Сын показал, что тело, в продолжение трех дней бывшее мертвым, бессмертно и нетленно. И для всех стало ясно, что тело умерло не по немощи естества вселившегося Слова, но для уничтожения в нем смерти силой Спасителя<sup>3</sup>.

27. А что смерть сокрушена, что крест сделался победой над нею, что она не имеет уже более силы, но действительно мертва, немаловажным признаком и ясным удостоверением сего служит то, что пренебрегается она всеми учениками Христовыми, все наступают на нее и не боятся ее, но крестным знамением и верой во Христа попирают ее как мертвую. Древле, пока не совершилось еще Божественное пришествие Спасителя<sup>4</sup>, все оплакивали умирающих как погибших. Теперь же, поскольку Спаситель воскресил тело, смерть уже не страшна, но все верующие во Христа попирают ее, как ничтожную, и скорее решаются умереть, нежели отречься от веры

**Изменение  
отношения к смерти  
как следствие смерти  
и воскресения  
Христа**

<sup>1</sup> В одной из рукописей добавлено: «людям». — *Ред.*

<sup>2</sup> В одной из рукописей: «благодать воскресения». — *Ред.*

<sup>3</sup> В ряде рукописей добавлено: «И когда это произошло, то не было сомнения в том, что действующий и ходящий в теле — не человек, но Бог Слово и Жизнь всех. И удостоверение столь великих свершений не сокрыто, но очевидно». — *Ред.*

<sup>4</sup> В ряде рукописей и в ТСО далее: «страшна была смерть и самим святым». — *Ред.*

во Христа. Ибо несомненно знают, что умирающие не погибают, [Col. 144] но живы и через Воскресение сделаются нетленными. Один лишь <P. 364> диавол, древле злым образом надругавшийся над нами посредством смерти, по уничтожении ее мучений остался истинно мертвым. И вот доказательство этому: люди, прежде нежели уверуют во Христа, представляют себе смерть страшной и боятся ее, а как скоро приступают к Христовой вере и Христову учению, до того пренебрегают смертью, что с готовностью устремляются на смерть и делаются свидетелями<sup>1</sup> воскресения, совершенного Спасителем<sup>2</sup> в низложение смерти; даже младенцы возрастом спешат умереть, и не только мужи, но и жены учатся, как бороться со смертью. Столь немощной стала она, что и жены, прежде оболещенные ею, смеются теперь над ней, как над мертвой и расслабленной<sup>3</sup>. Когда законный царь победит в войне тирана и свяжет его по рукам и ногам, тогда уже все мимоходящие издеваются над ним, наносят ему удары, терзают его, не боясь его неистовства и свирепости, потому что побежден он царем. Так, поскольку смерть побеждена и опозорена Спасителем на кресте, связана по рукам и ногам, то все ходящие во Христе попирают смерть и, делаясь за Христа мучениками, издеваются над ней, осмеивая ее и говоря написанное выше: *Смерть! Где твое жало? ад! где твоя победа?* (1 Кор. 15:55). <P. 366>

**28.** Маловажное ли это свидетельство немощи смерти или маловажное ли это доказательство победы, одержанной над ней Спасителем, когда дети и юные девы во Христе ни во что ставят здешнюю жизнь и помышляют о том, чтобы умереть? Человек по природе боится смерти и разлучения с телом. И всего необычайнее, что облекшийся верой крестной пренебрегает и тем, что естественно, и не боится смерти за Христа.

И так же, как огонь имеет естественное свойство жечь, и если скажут, что есть вещество, которое не боится огненного сожжения и даже доказывает собой, что огонь перед ним бессилен (и таков, как говорят, у индийцев каменный лен<sup>4</sup>), то, если не верит кто-то таким рассказам и захочет на опыте изведать сказанное, он, без сомнений одевшись в несгораемый материал, бросится в огонь и удостоверится наконец в бессилии огня; или если пожелает кто-то увидеть связанного тирана, то, конечно, пойдет для сего в область и владения победителя и там на деле увидит, что бывший страшным для других уже стал бессилен, — подобно этому если кто-то и после стольких

<sup>1</sup> Т. е. мучениками. — *Ред.*

<sup>2</sup> В одной из рукописей: «победы, совершенной Спасителем». — *Ред.*

<sup>3</sup> В ряде рукописей вместо фрагмента, заканчивающегося здесь, а начинающегося выше словами: «и не только мужи», стоит следующий текст: «зная, что [она] лишена силы и сделалась мертвой». — *Ред.*

<sup>4</sup> Амиант, один из видов асбеста.

доказательств не верует еще во Христа и после того, как было такое множество Христовых мучеников, [Col. 145] затем тех, которые отличаются во Христе, которые ежедневно насмеваются над смертью, колеблется еще мыслью в том, действительно ли смерть упразднена и обрела свой конец, то прекрасно он делает, что изъявляет удивление при всем этом, но да не будет же, по крайней мере, <P. 368> уперен в неверии и да не отрицает с бесстыдством того, что так очевидно, а, напротив того, как взявший каменный лен узнаёт, что в огне он не сгораем, или как желающий видеть связанного тирана идет во владение победителя, так и этот, не доверяющий победе над смертью, пусть воспримет веру Христову, придет к учению о ней и увидит немощь смерти и победу над ней. Ибо многие прежде не веровали и насмеялись, впоследствии же, уверовав, до того стали пренебрегать смертью, что сами сделались Христовыми мучениками<sup>1</sup>.

29. Если же крестным знаменем и верой во Христа попирается смерть, то пред судом истины ясно видно, что одержал победу и восторжествовал над смертью и довел ее до изнеможения не кто иной, как Сам Христос. И если прежде смерть была сильна, а потому и страшна, ныне же по пришествии Спасителя, после смерти и воскресения тела Его, смерть пренебрегается, то ясно, что она упразднена и побеждена Христом, взошедшим на крест. Если по прошествии ночи является солнце и озаряются все надземные места под солнцем, то, конечно, нет сомнения, что это то же самое солнце, которое повсюду разлило лучи свои, и тьму рассеяло, и все осветило. Так, поскольку смерть пренебрегается и попирается со времени спасительного явления в теле и крестной кончины Спасителя, <P. 370> то ясно, что Тот же Спаситель, Который явился в теле и упразднил смерть, и ныне ежедневно торжествует над ней в учениках Своих. Ибо когда видим, что люди, по природе немощные, устремляются на смерть, не ужасаются ее разрушительности, не страшатся нисхождения в ад, но с готовностью сердца призывают на себя смерть, не трепещут мучений, но идти за Христа на смерть предпочитают даже здешней жизни, или когда мы бываем зрителями того, как мужи, жены и малые дети по благочестивой вере во Христа стремятся и спешат на смерть, — тогда будет ли кто-то столь скудоумен или столь маловерен и до того ослеплен умом, чтобы не понять и не рассудить, что Христос, за Которого люди терпят мучение, Сам уготовляет и дает каждому победу над смертью, приводя ее в изнеможение в каждом из уверовавших в Него и носящих на себе крестное знамение? Кто видит попираемую змею, особенно если знал прежнюю ее свирепость, тот [Col. 148] не сомневается уже, что змея мертва и совершенно изнемогла, если только

#### Христова победа над смертью

<sup>1</sup> В ряде рукописей: «свидетелями победы Христа над смертью». — *Ред.*



не повредился он в уме и здравы у него телесные чувства. Кто, видя, что дети играют львом, не познает из этого, что лев мертв или потерял всю свою силу? Как можно увериться в истине этого своими глазами, так, поскольку верующие во Христа смеются над смертью и пренебрегают ею, никто да не сомневается более, <P. 372> никто да не остается в неверии, что смерть упразднена Христом и разрушительность ее уничтожена и прекращена.

**30.** Сказанное перед этим служит немаловажным подтверждением того, что смерть упразднена и Крест Господень есть знамение победы над ней. А что общим для всех Спасителем и истинною Жизнью — Христом совершено уже бессмертное воскресение тела, на то для имеющего здоровое око ума яснейшее всякого слова доказательство является в видимом. Ибо если, как показано в этом слове, смерть упразднена и при Христовом содействии все попирают ее, то тем более Сам Он первый попрали и упразднил ее Своим собственным телом. По умерщвлении же Им смерти чему надлежало быть? Не тому ли, чтобы тело воскресло и этим явлено было торжество над смертью? Из чего же и явствовало бы, что смерть упразднена, если бы не воскресло Господне тело?

Если же кому-то недостаточно еще этого доказательства воскресения Господнего, то пусть удостоверится в утверждаемом тем, что видит перед глазами. Ибо если сделавшийся мертвым не может никак действовать и благотворность его простирается только до гроба, а потом прекращается, одним же живым можно действовать и иметь влияние на людей, то кому угодно, пусть рассмотрит и вследствие увиденного делается судьей и признает истину. Поскольку Спаситель так действует на людей и ежедневно повсюду такое множество населяющих <P. 374> Элладу и варварскую землю невидимо убеждает приступать к вере в Него и покоряться учению Его, то будет ли еще кто-либо колебаться мыслью, что действительно было воскресение Спасителя и что Христос жив, вернее же сказать, что Он есть Жизнь? Свойственно ли мертвому приводить мысль человеческую в такое умиление, чтобы люди отрекались от отеческих законов и поклонялись Христову учению? Или если Христос бездействен (ибо таким быть свойственно мертвому), то каким образом прекращает Он действенность в действующих живых, и прелюбодей уже не прелюбодействует, человекоубийца уже не убивает, обидчик не домогается уже корысти, а нечестивец наконец становится благочестивым? Если не воскрес Он, но мертв, то как же ложных богов, которые, по утверждению неверующих, живы, и чувствуемых ими демонов изгоняет, преследует и низлагает? Ибо где только именуется Христос и вера Его, там истребляется всякое идолослужение, [Col. 149] обличается всякая бесовская прелесть. Ни один демон не терпит и имени Христова, но едва слышит его, как

**Распространение  
Христового учения  
как доказательство  
Его воскресения**

предается бегству. А это — дело не мертвого, но живого, и преимущественно дело Божие. Иначе смешно будет об изгоняемых Им демонах и упраздняемых Им идолах утверждать, что они живы, а о Том, Кто изгоняет Своей силой и обращает их в ничто, <P. 376> Кого все исповедуют Сыном Божиим, — о Том говорить, что Он мертв.

**31.** Неверующие в воскресение сами на себя произносят великое обличение, если Христа, Которого называют они мертвым, не изгоняют все демоны и чествуемые поклонением боги, напротив того — Христос всех их обличает в том, что они мертвы. Ибо если справедливо, что мертвый бездействен, Спаситель же ежедневно совершает столько дел, привлекая людей к благочестию, убеждая к добродетельной жизни, научая бессмертию, исполняя любви к небесному, открывая ведение об Отце, вдыхая силу против смерти, являя Себя каждому, истребляя идольское безбожие, между тем как ничего такого не могут сделать чтимые неверными боги и демоны, напротив того, в присутствии Христовом делаются мертвыми, бездейственными и пустыми призраками и крестным знамением прекращается всякая магия, обращаются в ничто всякие чары, все идолы лишаются своих поклонников и оставляются ими, всякое неразумное наслаждение прекращается и всякий человек обращает взор от земли к небу, — то кого же после этого называть мертвым? Совершающего ли все это Христа? Но совершать это несвойственно мертвому и совершенно бездейственному, лежащему бездыханным (что скорее относится к демонам и идолам, как к мертвым). Сын Божий, как живой и действенный, ежедневно <P. 378> действует и совершает спасение всех, а смерть ежедневно оказывается изнемогшей, идолы и демоны изобличаются в том, что они мертвы, поэтому никто уже не может сомневаться в воскресении Его тела.

Но неверующий в воскресение Господня тела не знает, по видимому, силы Божиего Слова и Божией Премудрости. Ибо если Господь вполне воспринял на Себя тело и усвоил Себе его не без особенных важных причин, как доказано это в слове, то как же надлежало Господу поступить с ним? Или какой конец тела должен был последовать, как скоро [Слово] единожды снизошло на него? Не могло оно не умереть, как смертное и за всех приносимое на смерть, для чего и уготовал Себе его Спаситель. Но не могло оно и остаться мертвым, потому что сделалось храмом Жизни. Посему хотя умерло, как смертное, однако же ожило благодаря силе обитающей в нем Жизни, и признаком воскресения служат дела.

**32.** Если же не верят в воскресение Господнего тела, потому что [Его] тела [более] не видно, то смотри: неверующие [Col. 152] отрицают сообразное с естеством, потому что Богу свойственно быть невидимым, но познаваемым из дел, как сказано было выше. Посему если нет дел, то справедливо не верят невидимому, а если дела вопиют и доказывают ясно,

**Слепота неверия**

то для чего они намеренно отрицают столь явно обнаруживающуюся жизнь воскресения? Если помрачен ум, то даже внешними чувствами можно видеть непререкаемую силу Христову и божество. Слепой не видит солнца, <Р. 380> но, ощутив произведенную им теплоту, знает, что есть над землей солнце. Так и прекословящие: если еще не веруют, донныне оставаясь слепыми для истины, то, познавая силу на других верующих, да не отрицают божества Христова и совершённого Христом воскресения. Ибо ясно, что если Христос мертв,

**Победа христиан  
над демонами  
и язычеством  
как доказательство  
Христова  
воскресения**

то не изгонял бы Он демонов, не разорял бы идолов<sup>1</sup>, потому что демоны не послушались бы мертвого. Если же явственно изгоняются они этим именем, то явно видно, что Он не мертв, тем более что демоны, видя и невидимое людьми, если бы Христос был мертв, могли бы знать это и вовсе не стали бы повиноваться Ему. Теперь же то, во что нечестивые не веруют, демоны видят, что Он — Бог, и потому бегут и припадают к Нему, говоря, что говорили, когда Он был в теле: *знаем Тебя, Кто Ты, Святой Божий* (Мк. 1:24; Лк. 4:34) и: *Что Тебе до нас, Сын Бога? молю Тебя, не мучь меня* (Мк. 5:7; Лк. 8:28). Итак, поскольку бесы исповедуют и дела свидетельствуют ежедневно, то пусть никто да не противится бесстыдно истине, ибо явственно видно, что воскресил тело Свое Спаситель и что Он истинный Сын Бога, из Него, то есть от Отца, произошедший, собственное Его Слово и Премудрость и Сила (ср. 1 Кор. 1:24), Который напоследок времен для спасения всех воспринял на Себя тело, научил вселенную об Отце, упразднил смерть <Р. 382> и всем даровал нетление обетованием Воскресения, как начаток сего Воскресения, воскресив собственное Свое тело и показав в знамении Креста памятник победы над смертью и ее тлением.

**33.** Поскольку это действительно так и является ясным доказательством воскресения [Господнего] тела и победы, одержанной Спасителем над смертью, то обличим теперь и неверие иудеев, и насмешки язычников. Ибо при всем этом, может быть, иудеи [Col. 153] еще не верят и язычники надсмехаются, высмеивая неприличие Креста и Вочеловечения Божиего Слова. Но слово наше не замедлит одержать верх над теми и другими, особенно же имея у себя против них очевидные доказательства.

Неверующие иудеи имеют себе обличение в тех Писаниях, которые сами читают. Ибо все вообще Богодухновенное Писание, с начала до конца, вопиет об этом, как ясно показывают сами изречения.

Неверующие иудеи имеют себе обличение в тех Писаниях, которые сами читают. Ибо все вообще Богодухновенное Писание, с начала до конца, вопиет об этом, как ясно показывают сами изречения.

<sup>1</sup> В ТСО: «не расхищал бы корыстей идольских». Греческий глагол *σκαλεύω* дословно означает «грабить», «отнимать», «снимать», например с убитого врага доспехи. — Ред.

Пророки издревле предвозвещали о чуде, совершившемся на Деве, и о рождестве<sup>1</sup> из Нее, говоря: *се Дева во <Р. 384> чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, еже есть сказано: с нами Бог* (Ис. 7:14; Мф. 1:23). Моисей же, подлинно великий и признаваемый у них истинным, оправдывая и признавая за истину изреченное другим о Вочеловечении Спасителя, [внес это в свои Писания,] говоря: *возсияет звезда от Иакова и человек от Израиля, и погубит князи Моавитския* (Чис. 24:17). И еще: *Коль добри доми твои Иакове, и купцы твоя Израилю! Яко добри осеняющия, и яко садие при реках, и яко кущи, яже водрузи Господь, яко кедри при водах. Изыдет человек от семени его, и обладает языки многими* (Чис. 24:5–7). И еще говорит Исаия: *прежде неже разумети Отрочати, назвати отца и мать, примет силу Дамаскову, и корысти Самарийския пред царем Ассирийским* (Ис. 8:4). Этим предвозвещается, что явится Человек. Но и о том, что Грядущий есть Господь всех, прорицают также пророки, говоря: *се Господь сedit на облаце легце, и придет во Египет, и потрясутся рукотворенная египетская* (Ис. 19:1). И оттуда вызывает Его Отец, говоря: *из Египта воззвах Сына Моего* (Ос. 11:1).

**34.** Но не умолчали они и о смерти Его, а, напротив того, весьма ясно изображается она в Божественных Писаниях. Не убоились сказать и о причине смерти, а именно, что претерпит ее не ради Себя, но для бессмертия и спасения всех; **<Р. 386>** [сказано там] и о злоумышлении иудеев и об оскорблениях, какие причинены Ему ими, чтобы всякий из них услышал бы о совершающемся и не заблуждался. Посему говорят: *Человек в язве сый, и ведый терпети болезнь, яко отвратися лице Его, безчестен бысть, и не вменися. Сей грехи наша носит, и о нас болезнует, и мы вменихом Его быти в труде и в язве, и во озлоблении. Той же язвен бысть за грехи наша, и мучен бысть за беззакония наша, наказание мира нашего на Нем, язвою Его мы исцелехом* (Ис. 53:3–5). Подивись чело- веколюбию Слова! За нас терпит бесчестие<sup>2</sup>, чтобы мы сделались славными. Ибо сказано: *Вся яко овцы заблудихом, человек от пути своего заблуди, и Господь предаде Его грех ради наших. И Той, зане озлоблен бысть, не отверзает уст, яко овча на заколение ведется, и яко агнец пред стригущим Его безгласен, [Col. 156] тако не отверзает уст Своих. Во смирении суд Его взятыся* (Ис. 53:6–8). Потом, чтобы по страданиям Его не предположили в Нем обыкновенного человека, Писание предотвращает таковые человеческие предположения

**Доказательства  
для иудеев  
о рождестве  
Христовом  
из Ветхого Завета**

**Пророчества  
Ветхого Завета  
о смерти Христовой**

<sup>1</sup> В ряде рукописей: «возникновении Его тела». — Ред.

<sup>2</sup> В ряде рукописей: «за нас обнищал». — Ред.

и изображает Его силу превыше [человеческой] и несходство естества Его с нашим, говоря: *Род же Его кто исповест? Яко вземлетя от земли живот Его, ради беззаконий людей ведеса на смерть. И дам лукавья вместо погребения Его, и богатья вместо смерти Его: <Р. 388> яко беззакония не сотвори, ниже обретеса лествь во устех Его. И Господь хоцет очистити Его от язвы* (Ис. 53:8–10).

**35.** Но, может быть, слыша пророчества о смерти, пожелаешь узнать и об указаниях на крест? И об этом не умолчали, но весьма явно выразили святые. Моисей первый и велегласно предвозвещает, говоря: *узрите живот ваш висящ пред очима вашима, и не будете веры яти* (Втор. 28:66). Но и после него жившие пророки свидетельствуют также об этом, говоря: *Аз же, яко агня незлобное ведомое на заколение, не разумех: на Мя помыслиша помысл лукавый, глаголюще: приидите и вложим древо в хлеб Его, и истребим Его от земли живущих* (Иер. 11:19). И еще: *Ископаша руце Мои и нозе Мои: исчетоша вся кости Моя. Разделиша ризы Моя себе, и о одежди Моей меташа жребий* (Пс. 21:17–19). Смерть же на высоте и на древе не что иное, как крест. Ни в каком роде смерти не пронзаются ноги и руки, как на одном только кресте. **<Р. 390>**

**Пророчества  
Ветхого Завета  
о кресте Христовом**

**Пророчества  
Ветхого Завета  
о распространении  
Христового учения**

Поскольку же с пришествием Спасителя все народы повсюду начали познавать Бога, то и этого не оставили без указания пророки, а, напротив того, и об этом есть упоминание во Святых письменах. Ибо сказано: *Будет корень Исеов, и возстая владети языки. На Того языцы уповати будут* (Ис. 11:10).

Вот немногие места — в доказательство совершившегося; но и все Писание исполнено обличениями неверия иудеев. Ибо кто когда-либо из праведников, святых пророков и патриархов, о которых повествуется в Божественных Писаниях, родился телесно от одной девы? Или какая жена имела достаточно силы без мужа произвести на свет человека? Не от Адама ли родился Авель? Не от Иареда ли Енох? Не от Ламеха ли Ной? Не от Фарры ли Авраам? Не от Авраама ли Исаак? **[Col. 157]** Не от Исаака ли Иаков? Не от Иакова ли Иуда? Не от Амрама ли Моисей и Аарон? Не от Елканы ли рожден Самуил? Не от Иессея ли Давид? Не от Давида ли Соломон? Не от Ахаза ли Езекия? Не от Амоса<sup>1</sup> ли Иосия? Не от Амоса ли Исаия? Не от Хелкии ли Иеремия? Не от Вузия ли Иезекииль? Разве не каждый имел своего отца начальником своего рождения? Кто рожден

<sup>1</sup> В тексте Священного Писания: «Аммона». — *Ред.*

от одной лишь девы? Между тем как пророк с крайней заботливостью указывает на это.

Чье рождение предваряла звезда на небе и указывала вселенной рожденного? Моисей по рождении скрываем был родителями (Исх. 2:2). О Давиде не было и слуха у соседей, почему и великий Самуил <Р. 392> не знал его, но спрашивал: есть ли еще иной сын у Иессея (1 Цар. 16:11)? Авраам, когда был уже велик, узан близкими<sup>1</sup>. Христова же рождения не человек был свидетелем, но свидетельствовала о нем звезда, явившись на небе, откуда снисшел Христос (Мф. 2:9–10).

**36.** Кто же из бывших когда-либо царей, *прежде нежели мог он назвать отца или мать* (ср. Ис. 8:4), царствовал уже и торжествовал победы над врагами? Не тридцати ли лет воцарился Давид (2 Цар. 5:4)? И не в юношеских ли годах воцарился Соломон (3 Цар. 1:39)? Не семь ли лет было Иоасу (4 Цар. 12:1), когда вступил он на царство? Не около ли семи лет было царствовавшему после Иосии, когда принял он правление (4 Цар. 21:1)? Но и будучи в таком возрасте, могли уже они называть отца и мать. Кто же Сей, почти до рождения царствующий и собирающий *корысти с врагов*?

Был ли такой царь у Израиля и Иуды (пусть исследуют и скажут иудеи), на которого бы возлагали все упование народы и пребывали в мире? Не справедливее ли сказать, что [народы] отовсюду восставали на них? Пока стоял Иерусалим, непримиримая была у них брань и все были противниками Израиля: ассирийцы притесняли (4 Цар. 15:19–20), египтяне гнали (Исх. 14:6–9), вавилоняне делали нашествия (4 Цар. 24:10; Иер. 39:1). И что удивительно — даже соседние с ними сирийцы были их врагами. Давид не воевал ли с моавитянами (2 Цар. 8:2), не побил ли сирийцев (2 Цар. 8:5)? Иосия не защищался ли от сопредельных народов (2 Езд. 1:29)? <Р. 392> Езекия не боялся ли высокомерия Сеннахеримова (4 Цар. 18–19)? Не ополчался ли Амалик на Моисея (Исх. 17:11)? Аммореи не противились ли Иисусу Навину (Нав. 10:7–13)? Не вступали ли с ним в брань жители Иерихона (Нав. 2–6)? И вообще, у язычников с израильтянами никогда не бывало дружбы. Поэтому кто же сей царь, на которого народы возлагают упование? Это достойно внимания. Ибо должен быть такой царь, потому что пророку солгать невозможно.

Кто так же из святых пророков или из древних патриархов умер на кресте за спасение всех? Или кто принял раны и был умерщвлен, чтобы все стали здоровыми? Кто из праведников или из царей ходил в Египет, и при пришествии его пали египетские идолы? Ходил туда Авраам (Быт 12:10), [Col. 160] но после него идолослужение снова овладело всеми. Родился там Моисей (Исх. 2:2), но тем не менее продолжалось там богопочитание заблудших.

<sup>1</sup> Т. е. не с детского возраста, а во взрослом. — *Ред.*

**37.** У кого, по свидетельству Писания, проколоты были руки и ноги? Или кто вообще висел на древе и скончался на кресте за спасение всех? Авраам, скончавшись, умер на одре (Быт. 25:8); Исаак и Иаков умерли также, простерши ноги на одре (Быт. 35:29; 39:43). Моисей и Аарон [скончались] на горе (Втор. 34:1, 5; 32:50), а Давид окончил жизнь в доме, никакого злоумышления не претерпев от [других] народов (3 Цар. 2:1, 10). Хотя и искал его жизни Саул, но спасался он невредимым (1 Цар. 18:11; 19:1, 10, 15). Исаия был перепилен, но не висел на древе (Евр. 11:37). Иеремия терпел поругания, но умер неосужденным. Иезекииль страдал, но не за народ, а как знамение того, что будет с народом.

Притом если они **<Р. 396>** и страдали, то были такие же люди, каковы и все мы, по сходству природы. Но Тот, Кого Писания изображают страждущим за всех, именуется не просто человеком, но Жизнью всех, хотя и был подобен людям по естеству. Ибо сказано: узрите *Живот* ваш *висящ пред очима* вашима (Втор. 28:66) и: *род Его кто исповест?* (Ис. 53:8).

Изучив родословие всех святых, можно о каждом с самого начала рассказать, кто он и от кого произошел, но родословие Того, Кто соделывается Жизнью, Божественные словеса именуют не исповедимым. Посему о ком же говорят это Божественные Писания? Или чем Он так велик, что столько предвозвещают о Нем пророки?

Но в Писаниях не найдешь никого иного, кроме общего всех Спасителя, Божиего Слова, Господа нашего Иисуса Христа. Ибо Он произошел от Девы, явился на земле человеком, и родословие Его по плоти не исповедимо, потому что никто не может назвать отца Его по плоти, так как тело Его не от мужа, но от одной Девы. Посему так же, как можно указать по родословию отцов Давида, Моисея и всех патриархов, так рождения Спасителя по плоти никто не может изъяснить по родословию от мужа. Он есть Тот, Кто сделал так, что рождение Его тела указала звезда (Мф. 2:9). Потому что Слову, нисходящему с неба, надлежало иметь и знамение на небе, и рождающегося Царя твари должна была ясно познать вся тварь. **<Р. 398>** И действительно, родился Он в Иудее, и из Персии пришли поклониться Ему (Мф. 2:1). Еще прежде явления Своего в теле одерживает Он победу над сопротивными демонами и торжествует над идолослужением. **[Col. 161]** Язычники повсюду, проклиная отеческий обычай и идольское безбожие, возлагают, наконец, упование на Христа и Ему вручают себя<sup>1</sup>, как можно это видеть собственными своими глазами. Не в иное время прекратилось и египетское безбожие,

<sup>1</sup> Букв.: к Нему записываются. — Ред.

но именно когда снишел туда<sup>1</sup> телом, словно на облаке носимый (ср.: Господь вселенной, и упразднил идольское заблуждение, всех же привел к Себе и через Себя — к Отцу). Он распят, имея свидетелями солнце, тварь (Мф. 27:51; Лк. 23:44–45) и приводящих Его на смерть (ср.: И смертью Его совершилось спасение всех, искуплена вся тварь). Он есть общая всех Жизнь и, как искупительную жертву за спасение всех, как овца, предал на смерть тело Свое, хотя и не веруют этому иудеи.

**38.** Если и это почитают недостаточным, то пусть убедятся другими свидетельствами, которые также имеют у себя в руках. Ибо о ком говорят пророки: *Явлен был не ищущим Мене, обретохся не вопрошающим о Мне.* <Р. 400> *Рекох: се есмь, языку, иже не призваша имене Моего: прострох руце Мои к людям не покоряющимся и противоголоущим* (Ис. 65:1–2)? Кто же сделался явленным? Пускай спросят у иудеев, если Он пророк, то пусть скажут: когда скрывался, чтобы явиться впоследствии? Что же это за пророк, который из неявленных стал явленным и распростер руки на кресте? Это не кто-нибудь из праведников, но одно лишь Божие Слово, бесплотное по естеству и ради нас явившееся в теле и за нас страдавшее.

Если же и этого для них недостаточно, то пусть будут постыжены другими пророчествами, видя в них столь ясное обличение. Ибо Писание говорит: *Укрепитея руце ослабленныея, и колена расслабленная, утешитея малодушнии умом, укрепитея, не бойтеся: Се Бог наш суд воздает, Той придет и спасет нас. Тогда отверзутся очи слепых, и уши глухих услышат. Тогда скочит хромый яко елень, и ясен будет язык гугнивых* (Ис. 35:3–6). Итак, что могут сказать об этом? Или как вообще осмелятся противиться и этому? Пророчество дает разуметь, что придет Бог, а знамения показывают и время пришествия. Ибо говорят, что в Божественное пришествие слепые будут вновь получать зрение, хромые — ходить, глухие — слышать и язык косноязычных делается ясным. Итак, пусть скажут: когда таковые знамения бывали в Израиле или бывало ли что-нибудь подобное сему в Иудее? <Р. 402> Очистился прокаженный Нееман (4 Цар. 5:14), но ни один глухой не стал слышать, ни один хромым не стал ходить. Илия и Елисей воскрешали мертвых (3 Цар. 17:22; 4 Цар. 4:35), но не становился вновь зрячим слепой от рождения. Поистине великое дело — воскресить мертвого, однако же и это не таково, как чудо Спасителя. Притом если Писание не умолчало о прокаженном [**Col. 164**]

**Пророчества  
Ветхого Завета  
о чудесах  
Христовых**

<sup>1</sup> Египет находится на уровне моря гораздо более низком, чем Иудея, и потому в Библии обыкновенным является говорить при путешествии в Египет о *схождении* туда (вниз). — Ред.



и мертвец у вдовицы, то, без сомнения, если бы хромым стал ходить, слепой прозрел, слово [Писания] не преминуло бы и это сделать известным. Поскольку же Писания об этом умолчали, то ясно, что никогда и не бывало этого прежде. Посему когда же совершилось это? Не тогда ли только, когда Само Божие Слово пришло во плоти? Когда это исполнилось? Не тогда ли, когда хромые стали ходить, косноязычные начали говорить ясно, глухие услышали, слепые от рождения прозрели? Посему-то и иудеи, видевшие чудеса эти, как не слыхавшие, чтобы бывало это в другое время, сказали: *От века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному. Если бы Он не был от Бога, не мог бы творить ничего* (Ин. 9:32–33).

**39.** Но, может быть, по трудности оспаривать явное не станут они отрицать написанного, будут же утверждать, что и они ожидают всего этого, но Бог Слово еще не пришел. И действительно, при всяком случае повторяя эту отговорку, <Р. 404> не стыдятся они упорно стоять против самой очевидности. Но и в этом даже более, нежели в чем-то другом, обличены будут не нами, но премудрым Даниилом, который, указывая на настоящее время и на Божественное пришествие Спасителя, говорит: *Седьдесят седмин сократишася о людех Твоих и о граде святем, яко да скончается грех, и запечатаются греси, и загладятся неправды, и очистятся беззакония, приведется правда вечная, и запечатается видение и пророк, и помажется Святым святых. И увеси и уразумеши от исхода словесе, еже отвещати, и еже соградити Иерусалим, даже до Христа Старейшины* (Дан. 9:24–25). При других пророчествах можно еще отыскивать хотя бы предлоги к тому, чтобы написанное относить к будущему времени, но что в состоянии будут они сказать на это или вообще какое осмелятся сделать возражение? Здесь указан Помазанник<sup>1</sup>, предвозвещено, что Помазуемый — не просто человек, но Святой святых, что до пришествия Его будет стоять Иерусалим и, наконец, не станет пророка и видения во Израиле. Помазаны были в древности Давид, Соломон и Езекия, но стояли еще Иерусалим и все место; пророчествовали еще и пророки: Гад, Асаф, Нафан, а после них — Исаия, Осия, Амос и другие. Притом сами помазанные назывались святыми людьми, а не святыми святых. Если станут указывать на пленение и скажут, [Col. 165] что Иерусалима тогда не было, <Р. 406> то скажут ли то же и о пророках? Когда в древности народ израильский переселился в Вавилон, были там Даниил и Иеремия, пророчествовали также Иезекииль, Аггей и Захария.

**40.** Следовательно, иудеи рассказывают сказки, когда [исполнение пророчества] с настоящего времени переносят на будущее. Когда в Израиле не стало пророка и видения? Не с того ли времени, как

<sup>1</sup> «Христос» переводится с греческого как «Помазанник». — *Ред.*

пришел Христос — Святой святых? Вот знамение и важный признак явления Божия Слова: Иерусалим уже не существует<sup>1</sup>; ни один пророк не восстает, и нет уже у них откровения видений. Этому и быть надлежало. Ибо когда пришло уже знаменуемое, — какая еще нужда в знаменующем? И когда наступила действительность, — какая нужда в тени?<sup>2</sup> Для сего-то и пророчествовали, пока не пришла Самоисточная Праведность и Искупляющий грехи всех. Для сего-то и Иерусалим стоял столько времени, чтобы поучались там прообразам истины. Поскольку же явился Святой святых, то по справедливости заключены были видение и пророчество и прекратилось царство иерусалимское. До тех пор помазываемы были у них цари, пока не был помазан Святой святых. И Иаков<sup>3</sup> пророчествует, что до Него будет стоять Иудейское царство, говоря: *не оскудеет князь от Иуды, и вождь от чресл его, дондеже приидут Отложенная ему: и Той чаяние языков* (Быт. 49:10). Почему и Сам Спаситель взывает, говоря: *пророки и закон прорекли до Иоанна* (Мф. 11:13). <Р. 408> Итак, если у иудеев доныне есть царь, или пророк, или видение, то справедливо отрекаются они от пришедшего Христа. Если же нет ни царя, ни видения, но запечатано уже всякое пророчество и город и храм пленены, то для чего настолько нечествуют и грешат, что хотя видят совершившееся, но отрицаются от совершившего это Христа? Почему, видя, что язычники оставляют идолов и ради Христа возлагают надежду на Бога Израилева, они отрицаются от Христа, Который по плоти произошел от корня Иесеева и уже царствует? Если бы язычники стали служить иному Богу, а не исповедовали бы Бога Авраама, Исаака, Иакова и Моисея, то был бы еще у них хороший предлог говорить, что Бог не пришел. Если же язычники почитают того Бога, Который Моисею дал Закон (Исх. 19–23), изрек обетование Аврааму (Быт. 22:17–18) и Слово Которого обесчестили иудеи, то почему не признают или, лучше сказать, добровольно не видят, что Господь, о Котором пророчествуют Писания, воссиял вселенной и явился в ней телесно, [Col. 168] как изрекло само Писание: *Бог Господь явися нам* (Пс. 117:27); и еще: *пошла Слово Свое, и изцели я* (Пс. 106:20); и еще: *не ходатай, ниже Ангел, но Сам Господь спасе их* (Ис. 63:9)? <Р. 410> Они в таком же состоянии, как и помешавшийся в уме, который видит землю, освещаемую солнцем, но отрицает освещающее ее солнце. Ибо что еще надлежало

**Опровержение  
иудейского  
толкования  
пророчеств Ветхого  
Завета о Мессии**

<sup>1</sup> Свт. Афанасий имеет в виду разрушение Иерусалима в 70 и 132 гг. римлянами во время иудейских войн и запрет селиться иудеям в Иерусалиме. К сер. IV в. Иерусалим стал преимущественно не иудейским городом. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: Евр. 8:5; 10:1. *Свт. Мелитон Сардийский. О Пасхе, 38–44.* — *Ред.*

<sup>3</sup> В SC: «Моисей». — *Ред.*

сделать Ожидаемому ими по пришествии Своем? Призвать язычников? Но они уже призваны. Сделать, чтобы не стало ни пророка, ни царя, ни видения? И это уже сделано. Обличить идольское безбожие? Оно уже обличено и осуждено. Упразднить смерть? И та уже упразднена. Что же надлежало сделать Христу и Им не сделано? Или что остается еще не исполненным, чтобы иудеи теперь с радостью не верили? Ибо ежели, как и видим, нет у них ни царя, ни пророка, ни Иерусалима, ни жертвы, ни видения, напротив же того, вся земля наполнена ведением Бога, и язычники, через Слово, Господа нашего Иисуса Христа, оставив безбожие, притекают уже к Богу Авраамову, то и для самых бесстыдных иудеев ясно видно, что Христос пришел, что Он всех вообще озарил светом Своим и преподал истинное и божественное учение об Отце Своем. Это и многое другое в Божественных Писаниях весьма может служить для обличения иудеев.

**41.** В отношении же эллинов<sup>1</sup> даже очень можно подивиться, что надсмеаются они над тем, над чем вовсе не должно смеяться, между тем как в ослеплении своем не видят своего позора, <Р. 412> воздавая честь деревьям и камням. Впрочем, слово наше не имеет недостатка в доказательствах. Посему постараемся и их убедить сильными доводами, заимствованными прежде всего из того, что у нас самих перед глазами.

**Доказательства  
для язычников**

ду тем как в ослеплении своем не видят своего позора, <Р. 412> воздавая честь деревьям и камням. Впрочем, слово наше не имеет недостатка в доказательствах.

Что у нас нелепого или достойного осмеяния? То, конечно, что Слово, как говорим мы, явилось в теле? Но и сами они, если являются друзьями истины, сознаются, что в этом нет никакой несообразности. Если вовсе отрицают они, что есть Божие Слово, то напрасно смеются над тем, чего не знают. Если же признают, что есть Божие Слово, что Оно — властитель вселенной, что Им Отец создал тварь и Его Промыслом все во вселенной озаряется, оживотворяется и имеет бытие и над всем Оно царствует, а потому из дел Промысла познается это Слово, а через Него и Отец, то, прошу, рассмотри, не сами ли над собой смеются они, не зная того? Эллинские философы говорят, что мир есть великое тело<sup>2</sup>. И в этом верны они истине. Ибо видим, что мир и части его подлежат чувствам. Итак, если в мире, который есть тело, есть Божие Слово <Р. 414> и Оно пребывает и во всем совокупно, и в отдельно взятых [Col. 169] частях мира, то что удивительного или что нелепого, когда мы утверждаем, что то же Слово пребывало и в человеке? Если вообще ни с чем не сообразно быть Ему в теле, то несообразно пребывать Ему и во вселенной, все озарять и приводить в движение

**Учение языческих  
философов о Логосе  
ведет к признанию  
и Его Воплощения**

ся друзьями истины, сознаются, что в этом нет никакой несообразности. Если вовсе отрицают они, что есть Божие Слово, то напрасно смеются над тем, чего не знают. Если же признают, что есть Божие Слово, что Оно — властитель

<sup>1</sup>Т. е. язычников. — Ред.

<sup>2</sup>Ср.: Платон. Тимей, 32с–34d. — Ред.

Своим Промыслом, потому что и вселенная есть тело. А если прилично Слову пребывать в мире и открывать Себя во вселенной, то прилично Ему было бы явиться и в человеческом теле, которое бы Им озарялось и приводимо было в действие, потому что и род человеческий есть часть мира. Если же для части не пристало сделаться орудием Его для сообщения ведения о Божестве, то гораздо более несообразности в том, чтобы открываться Ему в познании [Себя для других] в целом мире<sup>1</sup>.

42. Ибо если целое тело приводится в действие и просвещается человеком, то кто назовет несообразным, чтобы сила человека<sup>2</sup> была и в пальце ноги? Он будет сочтен бессмысленным за то, что, позволяя человеку пребывать и действовать во [всем] целом, воспрещает ему быть в части. Так и тот, кто соглашается и верит, что во вселенной есть Божие Слово и Им вселенная озаряется и приводится в движение, тот не может признать несообразным, чтобы и одно человеческое тело приводимо было в движение и озарялось тем же Словом. Если же на том основании, что род человеческий сотворен и произошел из ничего, — <Р. 416> и, по мнению их, не подобает нам говорить о явлении Спасителя в человеке, то значит, что они удаляют Слово и из всей твари, потому что вся тварь из ничего также приведена в бытие Словом. Если же нет несообразности в том, чтобы Слову быть в твари, хотя она и сотворена, то нет несообразности в том, чтобы быть Ему и в человеке. Ибо что они мыслят о целом, то необходимо мыслить им и о части, а человек, по сказанному выше, есть часть целого. Посему совершенно нет ничего неприличного в том, чтобы Слово было в человеке и чтобы все в мире Им же и в Нем же озарялось, приводилось в движение и жило, как и их писатели говорят, что *мы Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17:28). Что же после этого достойно осмеяния в утверждаемом нами? Что Слово в качестве орудия для Своего явления употребляет то, в чем Оно [и так] пребывает? Если бы не пребывало Оно в этом, то не могло бы и употребить. Если же допускаем, что Слово пребывает и в целом, и в частях, то что невероятного, если Оно в чем пребывает, в том и являет Себя? Если бы Слово, всецело пребывая Своими силами в каждой твари и во всех тварях и все приводя в наилучшее благоустройство, восхотело вещать и сделать познаваемым Себя и Отца Своего через солнце, или луну, или небо, или землю, <Р. 418> или воды, или огонь, то никто не сказал бы,

### Тело мира и тело человека

<sup>1</sup> Ср.: *Сенека*. Письмо 41, 5; 92, 30; *Плотин*. Эннеады IV, 3, 4; *Александр Афродисийский*. О душе, 132, 7; 137, 37. — *Ред.*

<sup>2</sup> Здесь под силой человека, вероятнее всего, подразумевается разумная сила его души, т. е. ум. — *Ред.*

[Col. 172] что действует Оно несообразно, потому что Оно содержит все в совокупности и как во всем, так и в каждой части пребывает и невидимо являет Себя. Так и нет ничего несообразного, если Оно, приводя в благоустройство вселенную и все оживотворяя, восхотев сделать Себя познаваемым через людей, в качестве орудия для явления истины и сообщения ведения об Отце употребило человеческое тело, потому что и человечество есть часть целого. И как ум, пребывая во всецелом человеке, дает о себе знать частью тела, то есть языком, и никто не скажет, чтобы этим умалялась сущность ума, так если Слово, пребывая во всем, употребило в дело человека как орудие<sup>1</sup>, то это не должно казаться несообразным. Ибо если, по сказанному, не подобало Слову употребить в качестве орудия тело, то не пристало быть Ему и в целом.

**43.** Если же спросят, почему же Он явил Себя не в других, лучших частях твари и в качестве орудия употребил не что-либо лучшее, например солнце, или луну, или звезды, или огонь, или эфир, но только человека, то пусть знают, что Господь пришел не [просто] показать Себя, но уврачевать и научить страждущих. Ибо только явиться <Р. 420> и поразить зрителей значило бы прийти напоказ. Врачующему же и обучающему свойственно не просто прийти, но послужить для пользы самих имеющих нужду в помощи и явиться так, чтобы нуждающиеся смогли вынести это [явление], и чтобы не смутить чем-либо превосходящим нужду страждущих, и чтобы не были приведены в смущение требующие помощи, отчего и Божие пришествие сделалось бы для них бесполезным. Никакая тварь не заблуждалась в понятиях о Боге, кроме одного лишь человека. Конечно, ни солнце, ни луна, ни небо, ни звезды, ни вода, ни эфир не изменяли своего чина, а, напротив того, зная Создателя своего и Царя — Слово, они пребывают, какими созданы; только люди уклонились от добра, вместо истины измыслили себе несущее и честь, подобающую Богу, а также ведение о Нем перенесли на бесов и людей, [изваянных] из камней<sup>2</sup>. Поскольку пренебречь

<sup>1</sup> Букв.: человеческое орудие. — Ред.

<sup>2</sup> В одной из рукописей добавлено: «и нуждались в учении и излечении. В учении — о Божестве, в излечении же — чтобы тление уже больше не обладало ими. Никто другой не мог этого совершить, кроме Слова Божиего, могущего и в делах явить божество и оживотворить смертное. Посему Он совершал учение, воскрешая мертвых и слепым даруя зрение. Ибо это показывало, что Творящий не человек, но Сын Божий, как Он и Сам говорил: *когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать, что Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 10:37). Ибо если из твари не восхотели познать Его — Бога, то из тех дел, которые совершал Спаситель, люди быстрее познали Его, поскольку пред очами своими имели учение. Ибо, с необходимостью видя происходившее, быстрее могли осознать это. Он же и снял тяжесть тления с людей, сочетая с Жизнью. Он их и не извещал иным способом,

столь великим делом было недостойно благодати Бога, а люди не в состоянии были познать Его, Который правит и владычествует во вселенной, то естественно в качестве орудия для Себя берет часть целого — человеческое <P. 422> тело и приходит в нем, чтобы [люди], поскольку не могли познать Его в целом, познали хотя бы в части, и поскольку не могли усмотреть невидимой Его силы, то хотя бы смогли постичь Его из подобного<sup>1</sup> [им] и узреть Его. Потому что люди, видя такое же [как у них] тело<sup>2</sup> и совершённые через него Божии дела, быстрее и легче познают Отца Его, рассудив, что совершенные Им дела суть не человеческие, но Божии. И если, по их мнению, [Col. 173] несообразно было Слову делать Себя познаваемым через дела телесные, то та же несообразность была бы, если бы познавали Его из дел вселенной<sup>3</sup>. Как пребывая в твари, Слово не приобщается ничему тварному, а, напротив того, все приобщаются Его силе, так и употребив в качестве орудия тело, не приобщилось Оно ничему телесному, а, напротив того, Само осватило и тело<sup>4</sup>. <P. 424> Если и Платон, которому удивляются эллины, говорит: «Родитель мира, видя, что он обуревается и [пребывает] в опасности погрузиться в область неподобия, воссев у кормила души, помогает и исправляет все ошибки»<sup>5</sup>, то что невероятного в утверждаемом нами, а именно, что Слово, когда человечество впало в заблуждение, воссело при нем и явилось человеком, чтобы обуреваемое человечество спасти Своим управлением и благодатью?

44. Но, может быть, язычники и согласятся с этим от стыда, однако же пожелают утверждать, что Богу, когда восхотел вразумить и спасти людей, надлежало совершить это одним мановением, как сделал это прежде, когда создал мир из ничего, но не должно было Слову Его касаться [человеческого] тела. На это возражение их уместно будет сказать следующее. Прежде, когда еще вовсе ничего не существовало, для создания вселенной потребно было одно мановение и изволение. Когда же человек был создан и нужда требовала уврачевать не то, чего не было, но что уже сотворено, тогда Врачу и Спасителю следовало прийти к сотворенному уже, чтобы уврачевать существующее. Посему-то соделался Он человеком

---

кроме как восприняв тело, и показывал, что оно уже более не тленное, но стало нетленным. И опять-таки, иначе оно и не могло бы стать нетленным, кроме как сочетаясь с Жизнью, Которая есть Слово Божие». — *Ред.*

<sup>1</sup> В ТСО: «хотя чрез заключение от подобного». — *Ред.*

<sup>2</sup> См. с. 145 наст. изд. — *Ред.*

<sup>3</sup> В одной из рукописей добавлено: «Никто же пусть да не думает, что через облечение в тело Он воспринял в Себя что-нибудь от тела, ибо так считать было бы наивно». — *Ред.*

<sup>4</sup> В одной из рукописей добавлено: «Поскольку ничего из того, что говорят у нас, не есть нелепо». — *Ред.*

<sup>5</sup> См.: *Платон. Политик, 273d.* — *Ред.*

**<Р. 426>** и воспользовался человеческим телом как орудием. А если бы надлежало употребить не этот способ, то как иначе должно было прийти Слову, когда пожелало Оно действовать орудием? Или откуда должно было взять это орудие, как не из того, что сотворено уже и имело нужду в божестве Его, через подобное [им]? В спасении имело нужду не что-либо несуществующее, для чего достаточно было бы одного повеления, напротив того, истлевал и погибал уже сотворенный человек. Посему-то Слово справедливо и прекрасно употребило человеческое [тело как] орудие и распространило Себя во всем.

**Тело как орудие спасения**

было прийти Слову, когда пожелало Оно действовать орудием? Или откуда должно было

взять это орудие, как не из того, что сотворе-

При этом должно еще знать, что произошедшее тление было не вне тела, но в нем самом началось, и нужно было вместо тления привить к нему жизнь, чтобы как **[Col. 176]** смерть произошла в теле, так в нем же произошла и жизнь. Посему если бы смерть была вне тела, то и жизни его надлежало бы произойти вне. Если же смерть привилась к телу и, как в нем пребывающая, возобладала над ним,

**Победа над тлением и смертью**

то нужно было и жизни привиться к телу, чтобы, облекшись в жизнь, свергло оно с себя тление. Иначе если бы Слово было вне тела, а не в самом теле, то хотя смерть естественным образом **<Р. 428>** была бы побеждена Словом, потому что смерть не в силах противиться Жизни, но тем не менее оставалось бы в теле начавшееся в нем тление. Посему Спаситель справедливо облекся в тело, чтобы по привитии тела к жизни не оставалось оно долее в смерти, как смертное, но, как облекшееся в бессмертие (ср. 1 Кор. 15:54), воскреснув, пребывало далее уже бессмертным. Ибо, однажды облекшись в тление, не воскресло бы оно, если бы не облеклось в жизнь. И еще: поскольку смерть могла явиться не сама по себе, а только в теле, то Слово облеклось для этого в тело, чтобы, обретя смерть в теле, истребить ее. И вообще, как показал бы Господь, что Он — жизнь, если бы не оживотворил смертное? Если кто не допустит огня до соломы, которая по природе своей уничтожается от огня, то солома, хотя и не сгорает, однако же все еще остается соломой, и огонь не перестает ей угрожать, потому что по природе своей истребительен он для соломы. Но если кто обложит солому большим количеством каменного льна, который, как сказывают, противодействует огню, то солома уже не боится огня, находя для себя безопасность в несгораемой оболочке. То же самое можно сказать о теле и о смерти. Если бы только повеление не допускало смерти до тела, оно, тем не менее, по общему закону тел оставалось бы смертным и тленным. А чтобы не было этого, облечено тело в бесплотное Божие Слово и, таким образом, не боится уже ни смерти, ни тления, **<Р. 430>** потому что имеет ризою жизнь и уничтожено в нем тление.

то нужно было и жизни привиться к телу, чтобы, облекшись в жизнь, свергло оно с себя тление. Иначе если бы Слово было вне тела, а не в самом теле, то хотя смерть естественным образом **<Р. 428>** была бы побеждена Словом, потому что смерть не в силах противиться Жизни, но тем не менее оставалось бы в теле начавшееся в нем тление. Посему Спаситель справедливо облекся в тело, чтобы по привитии тела к жизни не оставалось оно долее в смерти, как смертное, но, как облекшееся в бессмертие (ср. 1 Кор. 15:54), воскреснув, пребывало далее уже бессмертным. Ибо, однажды облекшись в тление, не воскресло бы оно, если бы не облеклось в жизнь. И еще: поскольку смерть могла явиться не сама по себе, а только в теле, то Слово облеклось для этого в тело, чтобы, обретя смерть в теле, истребить ее. И вообще, как показал бы Господь, что Он — жизнь, если бы не оживотворил смертное? Если кто не допустит огня до соломы, которая по природе своей уничтожается от огня, то солома, хотя и не сгорает, однако же все еще остается соломой, и огонь не перестает ей угрожать, потому что по природе своей истребительен он для соломы. Но если кто обложит солому большим количеством каменного льна, который, как сказывают, противодействует огню, то солома уже не боится огня, находя для себя безопасность в несгораемой оболочке. То же самое можно сказать о теле и о смерти. Если бы только повеление не допускало смерти до тела, оно, тем не менее, по общему закону тел оставалось бы смертным и тленным. А чтобы не было этого, облечено тело в бесплотное Божие Слово и, таким образом, не боится уже ни смерти, ни тления, **<Р. 430>** потому что имеет ризою жизнь и уничтожено в нем тление.

45. Итак, сообразно с целью Божие Слово восприняло на Себя тело и употребило человеческое [тело как] орудие, чтобы и тело оживотворить, и, как в твари познается Оно из дел, так действовать и в человеке и явить Себя повсюду, ничего не оставив лишенным божества Своего и ведения о Себе. Ибо, опять повторяю то же, возвращаясь к прежнему, а именно: Спаситель сделал это, чтобы как Он, присутствуя всюду, все наполняет, так и все исполнилось ведения о Нем<sup>1</sup>, <Р. 432> о чем говорит и Божественное Писание: [Col. 177] *исполнися вся земля ведения Господня* (Ис. 11:9). Ибо если кто захочет воззреть на небо, пусть увидит благоустройство его. А если не может взирать на небо, но взирает только на людей, пусть видит силу Его в делах, несравнимую с силами человеческими, и познаёт, что этот Единственный среди людей есть Бог Слово. Если же кто совращен демонами и ими увлечен, то пусть видит, как Он изгоняет демонов, и заключит из этого, что Он — владыка и демонов. Если кто погружен в водное естество и думает, что это Бог (как египтяне почитают воду), то пусть видит, как Он претворяет воду (Ин. 4:46), и познаёт, что Господь — творец вод. Если кто и в ад низойдет и нисшедшим туда героям будет дивиться, как богам, то пусть видит Его воскресение и победу над смертью и заключит, что и у них один Христос есть истинный Господь и Бог. Ибо Господь коснулся всех частей твари, освободил вселенную от всякой прелести и обличил, как говорит Павел, *отняв силы у начальств и властей, восторжествовав над ними Крестом* (Кол. 2:15), чтобы никто уже не мог обмануться, но повсюду находил истинное Божие Слово.

**Доказательства  
для язычников:  
теологические  
аргументы**

<sup>1</sup> В одной из рукописей добавлено: «но пусть это будут говорить и эллины, оправдываясь и говоря: почему не на почтенную смерть, но на крест был Он осужден? Ибо таковая смерть прилична скорее злодеям. А о том, что Он предал тело на смерть не как злодей, но как праведник, и даже больше, чем праведник, по человечески свидетельствует Пилат, когда, умывая руки на суде своем, говорит: “Ничего я не нахожу плохого в Сем Человеке” (ср. Мф. 7:24). Мошеничество же иудеев обличается через показ разногласий в обвинениях, когда они возбуждали толпу и убеждали очевидцев лгать о Его воскресении.

Признают это и сами насмехающиеся эллины, если мы им напомним про их [авторитеты]. Ибо что скажут, когда Платон о дурных правителях в шестой книге “Государства” говорит: “Или ты не знаешь, что ослушника они карают лишением гражданских прав, денежными штрафами, а то и смертной казнью?” (см.: Платон. Государство, 492d). Что же, если истинный философ такими людьми позорной смертью будет наказан, то они сами сочтут его злодеем. Но они не согласятся быть осмеянными как противящиеся собственным авторитетам. Посему они ни над крестом не будут надсмехаться, но из этого скорее будут удивляться Христу как мудрецу, и больше, чем мудрецу. Потому что и такие знамения были при кресте, что присутствующие исповедали, что Сей есть *Сын Божий* (Мк. 15:39); гробы отверзлись, и воскресли в них мертвые, чтобы для всех стало ясно, что Христос есть Жизнь, крестом соделавший смерть презренной, всех освободив от всякой прелести бесовской и, наконец, указав на Своего Отца». — *Ред.*



Так человек, отовсюду заключенный и везде, то есть на небе, в аду, в человеке, на земле, видя распростертое божество Слова, <Р. 434> не обманывается уже в отношении Бога, но только Ему поклоняется и через Него прекрасно познаёт Отца.

В этих рассуждениях представлены нами причины, по которым эллины справедливо должны быть постыжены. Если же и их не сочтут достаточными для своего посрамления, то в утверждаемом пусть уверит их по крайней мере то, что всякий видит у себя перед глазами.

**46.** Когда люди начали оставлять служение идолам? Не с того ли времени, как явился среди человеков истинный Бог — Божие Сло-

**Исторические  
аргументы: закат  
язычества после  
пришествия  
Христово**

во? Когда и у эллинов, и повсюду умолкли и опустели прорицалища? Не тогда ли, когда Спаситель явил Себя даже на земле? Когда об именуемых поэтами богах и героях стали рассуждать, что они — только смертные люди? Не с того ли времени, как Господь восторжествовал над смертью и воспринятое Им на Себя тело соблюл нетленным, воскресив его из мертвых? Когда были презрены демонская прелесть и беснование? Не тогда ли, когда Слово — Божия Сила, Владыка всех, и [демонов в том числе], — снизойдя ради человеческой немощи, явился на земле? Когда стали попираť и искусства, и училища волшебства? Не после ли того, когда было среди людей Божоявление Слова? И вообще, когда обезумела эллинская мудрость (ср. 1 Кор. 3:19)? Не тогда ли, [Col. 180] когда явила Себя на земле истинная Божия Премудрость? В древности вся вселенная и всякая страна предавалась заблуждению, служа идолам, и люди, <Р. 436> кроме идолов, ничего иного не признавали богами. Теперь же в целой вселенной люди оставляют суеверное служение идолам, прибегают ко Христу, Ему поклоняются как Богу, через Него познают и Отца, Которого не ведали. И что удивительно, были тысячи различных культов, каждое место имело своего особенного идола, и этот так называемый ими бог не в состоянии был перейти на ближайшее место, чтобы убедить и живущих по соседству почитать его же, но и в своем месте едва был чтим всеми, никто же другой не воздавал чести соседнему богу, а каждый берег своего собственного идола, его почитая господом всех. Только Христос у всех один; везде поклоняются тому же Христу, и чего не могла сделать идольская немощь, то есть убедить хотя бы поблизости живущих, то совершил Христос, убедив не только близких, но и всю вообще вселенную почитать одного и того же Господа, а через Него — и Бога Отца Его.

**47.** В древности все было наполнено обольщением прорицаний; прорицалища в Дельфах, Додоне, Беотии, Ликийи, Ливии, Египте,

Кавирах и Пифия<sup>1</sup> во мнении людей составляли предмет удивления. Ныне же, после того как возвещается всюду Христос, прекратилось их умоисступление и нет уже у них прорицающего. В древности демоны обольщали людей призраками, <Р. 438> поселялись в источниках, или реках, или деревьях, или камнях и таким колдовством<sup>2</sup> приводили в изумление несмысленных; ныне же, по Божественном явлении Слова, иллюзии [навеваемые ими] прекратились, потому что человек, употребив только одно крестное знамение, отражает от себя их обольщения. В древности Зевса, Кроноса, Аполлона и героев, именуемых у поэтов богами, люди считали богами и по заблуждению почитали; ныне же, после явления среди людей Спасителя, они признаны смертными людьми<sup>3</sup>, один Христос признается у людей Богом, Богом Словом истинного Бога. Что же сказать о волшебстве, возбуждавшем у них такое удивление? До пришествия Слова было оно и сильно, и действенно у египтян, халдеев, индийцев и приводило зрителей в изумление, но с пришествием Истины и явлением Слова и оно обличено и совершенно упразднено. [Col. 181] Об эллинской же мудрости и велеречивости философов, думаю, никто и не потребует у нас слова, потому что чудо это — перед глазами всех. Столько писали мудрецы эллинские, но и малого числа людей из близких к ним мест не могли убедить в бессмертии и [побудить] к добродетельной жизни. Один лишь Христос простыми речами <Р. 440> через людей, немудрых в слове, убедил многочисленные собрания людей в целой вселенной пренебрегать смертью, помышлять же о бессмертном, презирать временное, взирать же на вечное (ср. 2 Кор. 4:18), славу на земле вменять ни во что, желать же одной лишь небесной славы.

48. Все же утверждаемое нами не только на слова опирается, но имеет свидетельство истины в самом опыте. Ибо кому угодно, пусть придет и рассмотрит признаки добродетели в Христовых девах и юношах, в чистоте соблюдающих целомудрие, а также веру в бессмертие в столь великом сонме Христовых учеников. А кто сказанное перед этим хочет изведать на собственном опыте, тот пусть придет и против демонских иллюзий, против прелести прорицаний, против чудес волшебства употребит знамение осмеиваемого ими Креста,

### Конец языческих прорицаний и магии

### Тщетность языческой философии

### Изменения нравов Христовых последователей как доказательство для язычников

<sup>1</sup> В Древней Греции жрица-прорицательница в храме Аполлона в Дельфах. — *Ред.*

<sup>2</sup> В некоторых списках разночтения: «безумием», «волшебством». — *Ред.*

<sup>3</sup> Так называемый эвгемеризм — учение философа Эвгемера (IV–III вв. до Р. X.). — *Ред.*

и только произнесет имя Христа — тогда увидит, как демоны обращаются им в бегство, прорицания прекращаются, всякое волшебство и обольщение уничтожается.

Итак, кто же и сколь значителен Сей Христос, Который Своим именем и присутствием повсюду затмил все и упразднил, Один превозмогает всех и целую вселенную наполнил Своим учением? Пусть дадут на это ответы эллины, которые так много насмеваются и не стыдятся того. Если Он — человек, то как же

**Доказательства  
божества Христова  
для язычников**

один человек победил силу всех их богов и Своей силой обличил их, что они — ничто? Если же назовут Его волхвом, то возможное ли дело, чтобы волхвом было уничтожено, а не скорее <Р. 442> поддержано всякое волшебство? Если бы победил нескольких волхвов или пересилил только одного, то вправе были они подумать, что превосходством своего искусства превзошел искусство других. Если же над всяким вообще волшебством и над самым именем его одержал победу Его Крест, то ясно, что не волхв был Спаситель, перед Которым, как перед своим владыкой, обращаются в бегство демоны, призываемые на помощь другими волхвами. Посему пусть скажут эллины, которые к тому только прилагают старание, чтобы осмеять, — кто же Он? Может быть, осмелятся сказать, что Он был демоном, а потому и имел силу? Но утверждающие это весьма достойны осмеяния, [Col. 184] и их можно посрамить прежними доводами. Ибо как быть демоном тому, кто изгоняет демонов? Если бы просто изгонял демонов, то можно бы еще подумать, что от князя бесовского получил власть над низшими бесами, как говорили иудеи, ругаясь над Ним (Мф. 12:24). (Если же именем Его отражается и изгоняется всякое демонское беснование, то очевидно, что и в этом они обманываются и что Господь наш и Спаситель Христос имел не какую-либо демонскую, как думают они, силу.) А если же Спаситель — не просто человек, и не волхв, и не какой-либо демон, упразднил же и затмил божеством Своим и иносказания поэтов, и бесовскую прелесть, и эллинскую мудрость, то ясно и да будет всеми признано, что истинно Божий Он Сын, Слово, Премудрость и Сила Отчая. Посему то и дела Его — не дела человеческие, но выше человека; <Р. 444> и действительно, как по самой видимости, так и по сравнению с делами человеческими они должны быть признаны делами Божиими.

49. Ибо кто из бывших когда-либо людей от одной лишь девы образовал себе тело? Или кто из людей врачевал когда-либо болезни, подобные тем, от которых исцелял общий всех Господь? Кто исправлял природные недостатки и слепому от рождения давал зрение? Асклепий<sup>1</sup> обоготворен ими за то, что упражнялся во врачебном

<sup>1</sup> Асклепий — древнегреческий бог медицины. — *Ред.*

искусстве и против телесных страданий придумал травы, не сам производя их из земли, но отыскав с помощью естествознания. Что же это значит в сравнении с делами Спасителя? Потому что не [просто] раны исцелял Он, но как бы вновь творил и восстанавливал сотворенное<sup>1</sup>. Эллины Гераклу, как богу, поклонялись за то, что сражался с равными себе людьми и хитростью умерщвлял зверей. Что же значит это в сравнении с тем, что совершено Словом? Оно изгоняло из людей болезни, бесов и самую смерть. Божеские почести воздают они Дионису за то, что был у людей наставником пьянства, а истинный Спаситель, Господь вселенной, учивший целомудрию, осмеивается ими! Но оставим это. Что скажут они о других чудесах божества Его? Какой человек умирал, и солнце оттого омрачалось, земля колебалась? Вот доньше умирают люди и прежде умирали; бывало ли же когда-нибудь при чьей-либо смерти подобное чудо?

Но оставлю дела, совершенные Им в теле, и упомяну о том, что сделано Им <Р. 446> по воскресении тела Его. Когда бывал человек, учение которого от края до края земли, одно и то же, одерживало бы верх повсюду, а потому и почитание Его распространялось по всей земле? Или если Христос, [Col. 185] как говорят они, есть человек, а не Бог Слово, то почему же боги их не воспретят, чтобы почитание Его проникало и в те страны, где им поклоняются? Напротив того, Слово, куда ни приходит, везде учением Своим прекращает служение этим богам и посрамляет их мечтания.

50. Много прежде Него было царей и тиранов на земле, много, по историческим сказаниям, было мудрецов и волхвов у халдеев, египтян и индийцев. Кто же из них не говорю — после смерти, но даже при жизни своей мог иметь такую силу, чтобы учением своим наполнить всю землю и от идольского суеверия отвратить такое множество людей, какое Спаситель наш привлек от идолов к Себе? Эллинские философы многое написали убедительно и с искусством в слове, но что же доказали они так, как доказал Крест Христов? Мудрования их до кончины их имели убедительность, но и то, чем по видимости одерживали они верх при жизни, составляло между ними предмет спора, и они состязались, ухищряясь друг против друга. <Р. 448> Божие же Слово, что всего удивительнее, преподав учение Свое в выражениях более бедных, затмило самых славных софистов и, все привлекая к Себе, обратило учения их в ничто, наполнило же церкви Свои. И чудное дело — Господь, приняв смерть как человек, обратил в ничто велеречивость мудрецов об идолах! Чья смерть изгоняла когда-либо демонов? И чьей смерти боялись когда-либо демоны, как смерти Христовой? Где только произносится имя Спасителя,

<sup>1</sup> В SC и TCO: «тело». В SC находим примечание: «то есть человек в его телесном составе» (Р. 445). — *Ред.*

изгоняется там всякий демон. Кто же в такой мере укротил в людях душевные страсти, что и блудники живут целомудренно, и человекоубийцы не владеют более мечом, и прежде боязливые делаются мужественными? И вообще, кто убедил варваров и народы в стране язычников отложить свое неистовство и помышлять о мире? Не вера ли Христова и знамение Креста? Кто же другой уверил людей в бессмертии так, как Крест Христов и воскресение тела Его? Всякую ложь сплетали язычники, однако же не могли выдумать воскресения своих идолов; они вовсе и не помышляли даже о возможности снова после смерти существовать телу, и этим особенно иной станет доказывать язычникам, что таким образом мыслей изобличали они немощь своего идолослужения и уступили власть Христу, так что и в этом для всех виден Божий Сын.

**51.** Кто же из людей после смерти или даже при жизни своей учил девству и не думал, [Col. 188] что добродетель эта невозможна в людях? <P. 450> Спаситель же наш и Царь всех Христос настолько силен в учении о ней, что и дети, не достигшие еще законного совершеннолетия, сверх закона дают обет девства. Кто из людей мог когда-либо обойти столько [стран]? Быть у скифов, эфиопов, или у персов, или у армян, или у готов, или у так называемых заокеанских народов, или у живущих далее Гиркании<sup>1</sup>, или вообще ходить и к египтянам, и к халдеям, к народам, преданным волшебству, сверхъестественно суеверным, свирепым нравами, и везде проповедовать о добродетели, целомудрии и против почитания идолов? Общий же всех Господь, Божия Сила, Господь наш Иисус Христос, не только проповедовал через учеников Своих, но и убедил помыслы людей отложить свирепость нравов, не чтить более отеческих богов, но познать Его и через Него научиться почитать Отца. В древности эллины и варвары, служа идолам, вели между собой войны и были жестоки к родным. По причине взаимной непримиримой вражды никому вообще невозможно было идти ни сушей, ни морем, не вооружив руки мечом; целую жизнь проводили они вооруженно, и меч служил им опорой вместо жезла и всякой помощи. И хотя служили они идолам, как сказал я, и совершали возлияния демонам, однако же идольское суеверие не могло научить их смягчению суровых нравов. <P. 452> Когда же перешли они в Христово учение, тогда чудным образом как бы в умиление пришли помышления их, и отложили они кровожадную жестокость, не думают уже о войнах, но все у них мирно, везде видно расположение к дружелюбию.

**52.** Кто же произвел все это? Кто ненавидящих друг друга соединил союзом мира, как не возлюбленный Отчий Сын, общий всех

<sup>1</sup> В одной из рукописей: «Ликаонии». — Ред.

Спаситель<sup>1</sup> Иисус Христос, Который по любви Своей совершил все для нашего спасения? Еще издревле предречено было о восстановлении Им мира, когда Писание говорит: *раскуют мечи свои на орала, и копия своя на серпы, и не возмет язык на язык меча, и не навькнут ктому ратоватися* (Ис. 2:4). И в этом нет ничего невероятного; даже и ныне варвары по врожденной грубости нравов, [Col. 189] пока приносят еще жертвы своим идолам, неистовствуют друг против друга и ни часа не могут пробыть без оружия, но как скоро слышат Христово учение, тотчас, оставив войны, обращаются к земледелию и руки свои не мечом уже вооружают, но простирают на молитву и вообще не друг с другом воюют, но вооружаются на диавола и демонов, побеждая их целомудрием и душевной доблестью.

Все же это как служит признаком божества Спасителя (ибо чему люди не могли научиться у идолов, тому научились они у Спасителя), так и заключает в себе немаловажное обличение бессилия и ничтожества демонов и идолов. Ибо демоны, <P. 454> зная свое бессилие, в древности возбуждали людей к междоусобицам для того именно, чтобы по прекращении взаимной вражды не обратились они к борьбе с демонами. И действительно, ученики Христовы, не ведя войн между собою, и нравами, и добродетельной жизнью ополчаются против демонов и преследуют их, посмеиваются над вождем их диаволом, потому что в юности они целомудренны, в искушениях воздержанны, в трудах терпеливы, оскорбляемые — охотно переносят обиды, лишаемые — небрегут об этом и, что всего удивительнее, пренебрегают смертью и делаются Христовыми мучениками.

**53.** И еще скажу об одном весьма чудном признаке божества Спасителя. Какой вообще человек, волхв ли, тиран ли, царь ли, мог когда-либо сам собою вступить в столь великую борьбу против всех видов идолослужения, всего демонского воинства, всего волшебства, всей эллинской мудрости, когда они были во всей еще силе, процветали и всех приводили собой в изумление, — всему этому противостать и все это низложить одним ударом, как совершил это Господь наш, истинное Божие Слово? Он, избличая невидимо заблуждение каждого, один исхитил всех людей у всех врагов, и поклонявшиеся идолам попирают уже их, дивившиеся волшебствам сжигают [чародейные] книги, мудрецы предпочитают всему истолкование Евангелия и кому кланялись, <P. 456> тех оставляют, а над Кем насмехались, как над распятым, Тому поклоняются — Христу, исповедуя Его Богом; именовавшиеся у них богами изгоняются крестным знамением, распятый же

**Победа Христа-Бога  
над языческими  
богами и демонами**

<sup>1</sup> В одной из рукописей: «Отец». — Ред.

Спаситель в целой вселенной именуется Богом и Божиим Сыном; боги, которым поклонялись эллины, осуждаются ими как скверные, принявшие же Христово учение — по жизни целомудреннее тех богов. Если все это и подобное этому есть дело человеческое, то пусть, кто хочет, доказывает [**Col. 192**] и убеждает, что то же было и прежде. Если же все это не человеческим, но Божиим оказывается делом и действительно есть дело Божие, то для чего столько нечествуют неверующие, не признавая сделавшего это Владыку? Они в таком заблуждении, как и человек, который из дел творения не познает Создателя их Бога. Ибо если бы познали божество Его по тем силам, которые явлены Им во вселенной, то уразумели бы, что и телесные дела Христовы суть не человеческие, но свойственные только Спасителю всех — Божью Слово. Уразумев же это, как сказал Павел, *не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 2:8).

**54.** Как желающий узреть Бога, по самому естеству невидимого и вовсе не подлежащего зрению, познаёт и постигает Его из дел, так

**Слово  
вочеловечилось,  
чтобы мы  
обожились**

и тот, кто не усматривает умом своим Христа, пусть уразумевает Его из дел телесных **<Р. 458>** и пусть исследует, человеческие ли или Божии это дела. И если человеческие, то пусть смеется, а если не человеческие,

но Божественные, то пусть признает это и не смеется уже над тем, что не должно быть осмеиваемо, но лучше подивится, что посредством уничиженного явлено нам Божественное, через смерть распростерлось на всех бессмертие и через Вочеловечение Слова познаны и Промысл обо всех, и устроитель его и создатель — Само Божие Слово. Оно вочеловечилось, чтобы мы обожились; Оно явило Себя телесно, чтобы мы приобрели себе понятие о невидимом Отце; Оно претерпело поругание от людей, чтобы мы наследовали бессмертие<sup>1</sup>. Само Оно ни в чем не понесло ущерба, потому что бесстрастно и нетленно есть источное Слово и Бог, страждущих же людей, ради которых и претерпело это, соблюло и спасло Своим бесстрастием. И вообще, заслуги Спасителя, совершённые через Вочеловечение Его,

**Неисчислимость  
и неизмеримость  
спасительных  
заслуг Христовых**

столь велики и многочисленны, что пожелать изобразить их — значило бы уподобиться человеку, который устремил взор на морскую пучину и хочет пересчитать ее волны. Как невозможно объять глазами всех волн, потому

что чувству покусившегося на это представляются непрестанно новые и новые волны, **<Р. 460>** так и намеревающемуся объять умом все заслуги, совершенные Христом в теле, невозможно даже вместить их в уме, потому что вновь представляющиеся мыслям его гораздо

<sup>1</sup> В ряде рукописей: «нетление». — *Ред.*

многочисленнее тех, которые, как думает он, объял уже мыслью. Посему лучше не отваживаться говорить обо всех вообще заслугах Христовых, когда и отчасти их изобразить невозможно, но упомянуть еще об одной и предоставить тебе самому удивляться всем в совокупности, потому что все они равно удивительны, и куда бы ни обратил кто-нибудь взор, [Col. 193] повсюду его приводит в изумление божество Слова.

**55.** Итак, после сказанного это достойно твоего изучения и должно быть положено тобой в основание того, о чем еще не было сказано, и должно возбудить в тебе особенное удивление, что с пришествием Спасителя идолослужение уже не возрастало и остающееся доселе умалается и постепенно прекращается, также и эллинская мудрость не имеет уже успехов, но и доселе оставшаяся наконец исчезает, демоны не обольщают уже иллюзиями, прорицаниями, волшебствами, но едва только отваживаются и покушаются на это, как бывают посрамлены знамением Креста. Короче говоря, обрати внимание на то, что учение Спасителя повсюду растет, всякое же идолослужение и все противоборствующее вере Христовой ежедневно умалается, ослабевает и падает, и, вникнув в это, поклонись общему всех Спасителю, всемогущему Божию Слову, <P. 462> и осуди то, что Им умалено и обращается в ничто. Как с явлением солнца тьма не имеет уже силы, но, если и оставалась еще где-нибудь, изгоняется повсюду, так после Божественного явления Бога Слова не имеет уже силы идольская тьма, но все части вселенной озаряются повсюду Его учением. Если царь не показывается в какой-либо области, но безвыходно остается у себя в доме, то нередко бывает, что люди мятежные, употребив во зло затворничество царя, присваивают себе его имя, и каждый, приняв на себя вид царя, обольщает простодушных, а люди вводятся в обман именем, слыша, что царь есть, между тем как они не видят его по совершенной невозможности войти к нему в дом. Но когда придет и покажет себя настоящий царь, тогда мятежники, обольщавшие народ, обличаются его появлением, люди же, видя настоящего царя, оставляют тех, которые обманывали их прежде. Так и демоны в древности вводили людей в заблуждение, себе присваивая Божескую честь, но как скоро Божие Слово явилось во плоти и открыло нам Отца Своего, демонская прелесть уничтожается и прекращается, люди же, взирая на истинного Отчего Бога Слово, оставляют идолов и признают уже истинного Бога. А это служит признаком, что Христос есть Бог Слово и Божия Сила. Поскольку человеческое прекращается, пребывает же глагол Христов, то явно для всех, что прекращающееся временно, <P. 464> а пребывающий есть Бог и Сын Божий, истинное Единородное Слово.

**56.** Это должен был я предложить тебе, христоролюбивый человек, вкратце, сколько нужно для [Col. 196] первоначального изображения



и начертания Христовой веры и Божественного Христова к нам явления. Если же это послужит для тебя поводом самому читать тексты

**Боговдохновенность  
Писания**

Писания и вникнуть в их подлинный смысл, то из них ты узнаешь более полные и ясные подробности того, что сказано мною, потому что Писания изглаголаны и написаны Богом через мужей-богословов, а я сообщил твоему любоведению то, чему научился у учителей-богословов, читавших эти Писания и сделавшихся свидетелями божества Христова.

Из этих же Писаний узнаешь и о втором Христовом, славном и истину Божественном, Его к нам явлении вновь, когда Христос придет уже не в унижении, но в славе Своей, не в смирении, но в свойственном Ему величии, придет не пострадать, но воздать наконец

**Боговоплощение  
и Второе  
пришествие Христа**

всем плод Креста Своего, то есть воскресение и нетление. И уже не судится Он, но Сам судит всех *соответственно тому, кто что делал, живя в теле, доброе или худое* (2 Кор. 5:10), в то Свое пришествие, в которое добрым уготовано Царство Небесное, а делавшим злое — *огонь вечный* (Мф. 18:8; 25:41) и тьма внешняя (Мф. 8:12; 22:13; 25:30). Ибо так говорил Сам Господь: *сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и <Р. 466> грядущего на облаках небесных* (Мф. 26:64) во славе Отчей. Посему-то спасительное слово приготавливает нас к этому дню и говорит: *будьте готовы* (Мф. 24:44) и: *бодрствуйте, потому что не знаете, в который час придет* (Мф. 24:42). Ибо, по слову блаженного Павла, *всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое* (2 Кор. 5:10).

**57.** Но для исследования и истинного уразумения сказанного в Писании потребны добрая жизнь, чистая душа и по Христу добродетель, чтобы ум, преуспев в этом, был в состоянии достигать жела-

**Необходимость  
нравственной  
чистоты и духовной  
жизни для  
уразумения Писания**

емого и приобретать оное, насколько вообще естеству человеческому возможно познание о Божиим Слове. Ибо без чистого ума и подражания жизни святых никто не сможет уразумевать слова святых. Кто пожелает видеть солнечный свет, тот, без сомнения, протрет и ясным сделает глаз свой, доведя себя почти до одинаковой чистоты с тем, что желает видеть, чтобы таким образом глаз сам стал светом и увидел солнечный свет. Или кто пожелает осмотреть город или страну, тот, без сомнения, для осмотра сего отправится на самое место. Так и желающему постигнуть мысль богословов должно предочистить и **[Col. 197]** убелить душу жизнью и уподоблением в делах святым приблизиться к ним, чтобы, ведя единый с ними образ

---

жизни, <Р. 468> уразуметь и открытое им Богом и, наконец, как бы соединившись с ними, избежать греховных опасностей и огня за грехи в день Суда, воспринять же предназначенное святым в Небесном Царстве, которого *не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог* живущим добродетельно и любящим<sup>1</sup> Бога и Отца (1 Кор. 2:9) во Христе Иисусе, Господе нашем, через Которого и вместе с Которым Самому Отцу вместе с Самим Сыном в Духе Святом честь, держава и слава<sup>2</sup> во веки веков. Аминь.

---

<sup>1</sup> В одной из рукописей: «любящим и добродетельно живущим от сердца». — *Ред.*

<sup>2</sup> В одной из рукописей: «величие и великолепие». — *Ред.*

---

---

## ТВОРЕНИЯ ДОГМАТИКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ

[PG. T. 26. Col. 12]

ПРОТИВ АРИАН СЛОВО ПЕРВОЕ<sup>1</sup>

1. Известны те ереси, которые с умышленным неистовством (*μαλία*) отступили от истины<sup>2</sup>, и их нечестие давно стало всем<sup>3</sup> явно.

**Вступление** [Col. 13] Ибо само собою видно, что изобретатели сего *вышли от нас*, как написал блаженный Иоанн (1 Ин. 2:19), потому что по мудрованию своему таковые не к нам принадлежали и теперь [они] не с нами. Вот почему, как сказал Спаситель, не собирая с нами, *расточают* с дьяволом (Лк. 11:23), подстерегая усыпленных, чтобы, всеяв в них губительный яд свой, не одним, но с ними вместе подвергнуться смерти. И одна из этих ересей, именно последняя, явившаяся ныне пред-

**Новая пагубная ересь арианства** течей антихриста и называемая арианской, как коварная и хитрая, примечая, что старшие сестры ее, то есть другие ереси, преданы явному позору, лицемерит, подобно отцу своему дьяволу (ср. Ин. 8:44), прикрываясь изречениями Писания, и снова усиливается войти в райский сад Церкви, чтобы, притворяясь верной христианству (так как ничто в ней не имеет

---

<sup>1</sup> Научная редакция и примечания к Словам против ариан свт. Афанасия Великого выполнены А. А. Ашмариним и П. К. Доброцветовым. Творение «Против ариан слово первое» в рукописях Reg., Basil., Seg. называется иначе: «Его же на ариан слово второе»; заглавие «Слово второе» имеют также рукописи Angl., Gobl., Felck. 1, 2 и 5. Это послание, адресованное епископам Египта и Ливии, подписано: «Афанасия книга первая против еретиков» (PG. T. 26. Col. 11–12). Данные Слова написаны в 356–360 гг. — *Ред.*

<sup>2</sup> Другой вариант: «умышлявшие против истины» (PG. T. 26. Col. 12).

<sup>3</sup> В Reg. «всем» пропущено (PG. T. 26. Col. 13).

твердого основания) и правдоподобием своих лжеумствований обольстив некоторых, заставить тем мудрствовать противное Христу. Она ввела уже в заблуждение иных безрассудных, которые не только растлились слухом, но, по примеру Евы, взяли и вкусили (ср. Быт. 3:6) и, наконец, в неведении своем почитают горькое сладким (Ис. 5:20) и мерзкую ересь называют прекрасной. Посему-то, убежденный к этому вами, почитаю необходимым раскрыть *сogбение персей* (Иов. 41:4) этой гнусной ереси и показать зловоние ее безрассудства, чтобы бежали от нее даже и находящиеся еще далеко от нее, а обольщенные ею раскаялись и с отверстыми очами сердца уразумели, что как тьма — не свет и ложь — не истина, так и арианская ересь не есть добро; напротив же того, называющие ариан христианами находятся в великом и крайнем заблуждении, как не читавшие Писаний и вовсе не знающие христианства и той веры, которая в нем.

2. Какое же приметили сходство ереси с благочестивой верой, чтобы суесловить, будто бы еретики не утверждают ничего худого? По истине это значит то же, что и Каиафу<sup>1</sup> называть христианином, Иуду предателя сопричислять еще к апостолам, утверждать, что испросившие Варавву вместо Спасителя (см. Мф. 27:21) не сделали ничего худого, доказывать, что Именей [Col. 16] и Александр (см. 1 Тим. 1:20) — люди благомыслящие и апостол лжет на них. Но христианин не может слушать это терпеливо, и о тех, кто отваживается говорить это, никто не предположит, что они в здравом уме. Вместо Христа у них Арий, как у манихеев Манихей<sup>2</sup>, а вместо Моисея и других святых отыскиваются у них какой-то осмеиваемый и язычниками Сотад<sup>3</sup> и дочь Иродиады. Ибо Арий подражает нетвердому и изнеженному складу речи одного, когда пишет «Фалию»<sup>4</sup>, а с другой состязуется в плясании (ср. Мф. 14:6), выплясывая и резвясь в своих богохульствах против Спасителя, отчего впадающие в его ересь развращаются умом и безрассудствуют, имя *Господа славы* (1 Кор. 2:8) изменяют *в образ, подобный тленному человеку* (Рим. 1:23), и вместо христиан именуются уже арианами, что и служит признаком нечестия.

Да не придумывают себе извинений и, порицаемые, да не лгут на тех, которые неподобны им, называя и христиан также по имени учителей, чтобы заставить думать, будто бы и сами христиане<sup>5</sup> так себя именуют. Да не отделяются шутками, когда стыдят их позорным их именем. Если же действительно

**У верующих  
во Христа есть лишь  
одно именование**

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 2, 24, 27. — *Ред.*

<sup>2</sup> Т. е. Мани (Манес), основатель манихейства в III в. — *Ред.*

<sup>3</sup> Известны два Сотада: комедийный поэт из Афин и Сотад Маронейский (III в. до Р. Х.). См. также: *Свт. Афанасий Великий*. Послание о соборах, 1. — *Ред.*

<sup>4</sup> Фалия — в греческой мифологии муза комедии. — *Ред.*

<sup>5</sup> Другой вариант: «ариане» (РГ. Т. 26. Col. 16). — *Ред.*

стыдятся, то пусть скроются или оставят свое злочестие. Верные никогда еще не принимали наименования от своих епископов, но именовались от Господа, в Которого и веруем. Блаженные апостолы были нашими учителями, и они послужили Евангелию Спасителя<sup>1</sup>, но не от них получили мы себе именование, а от Христа мы христиане и христианами называемся. Которые же начало мнимой своей веры ведут от других, те справедливо, как их творение, от них заимствуют себе и наименование.

**Еретики не именуют  
себя христианами**

**3.** И подлинно, когда все мы от Христа и были, и именовались христианами, был извержен в древности<sup>2</sup> Маркион, изобретший ересь; между тем оставшиеся остались с христианами, а последовавшие Маркиону стали называться уже не христианами, но маркионитами. [Col. 17] Так и Валентин, Василид, Манихей, Симон Волхв передали имя свое последователям, и одни именуются валентинианами, другие василидианами, третьи манихейями, последние симонианами, иные же от Фригии катафригами и от Новата новацианами<sup>3</sup>. Также и Мелетий, изверженный епископом и мучеником Петром, назвал своих уже не христианами, но мелетианами<sup>4</sup>. Так, когда и блаженной памяти Александр<sup>5</sup> извергнул Ария<sup>6</sup>, оставшиеся с Александром удержали за собою именование христиан, а согласившиеся с Арием имя Спасителя предоставили нам, единомысленным с Александром<sup>7</sup>, сами же стали называться уже арианами. Вот и по смерти Александра состоящие в общении с преемником его Афанасием<sup>8</sup> и те, с которыми в общении сам Афанасий, соблюдают тот же устав; и как никто из них не носит имени Афанасиева, так

<sup>1</sup> В Reg., Angl. и Basil.: «Господа» (PG. Т. 26. Col. 16). — *Ред.*

<sup>2</sup> «В древности» отсутствует в Seg., Reg., Gobl., Felck. (PG. Т. 26. Col. 16). — *Ред.*

<sup>3</sup> Симон Волхв (I в.) — один из основателей гностицизма; Валентин и Василид (II в.) — видные представители этого еретического течения. Катафригами назывались монтанисты — последователи Монтана (II в.) из малоазийской провинции Фригии, учившего о продолжении Откровения в экстагической форме; Новат (Новациан) — раскольник III в., учивший о невозможности церковного покаяния в тяжких грехах. — *Ред.*

<sup>4</sup> Речь идет о мелетианском расколе в Александрийской церкви в начале IV в., также возникшем из-за принятия отпадших во время гонений. Мелетий (Мелитий), епископ Ликопольский, выступил против свт. Петра Александрийского и был вместе со своими сторонниками отстранен от управления Церковью. Мелетиане были активными противниками свт. Афанасия Великого. См.: *Свт. Афанасий Великий. Послание о соборах*, 12. — *Ред.*

<sup>5</sup> Свт. Александр Александрийский († 326) — предшественник и учитель свт. Афанасия. — *Ред.*

<sup>6</sup> На Александрийском Соборе 320 г. — *Ред.*

<sup>7</sup> Другой вариант: «имя Спасителя нашего предоставили единомысленным с Александром» (PG. Т. 26. Col. 17). — *Ред.*

<sup>8</sup> Здесь свт. Афанасий пишет о себе в третьем лице. — *Ред.*

и Афанасий не от них заимствует себе имя, но все опять по обычаю именуется христианами. Хотя мы и имеем у себя преемников учителей и сами делаемся учениками, однако же, тем не менее, наученные от них Христовому учению, и остаемся, и называемся христианами. Последователи же еретиков, хотя у них тысячи преемников, непременно носят имя изобретшего ересь. Так, и по смерти Ария, хотя многие из его учеников стали его преемниками, однако же держащиеся Ариевых мыслей, от Ария заимствуя свою известность, называются арианами. И вот достойное удивления доказательство этому: и ныне язычники, вступающие в Церковь, оставляя языческое<sup>1</sup> суеверие, получают себе именование не от имени тех, кто оглашает их, но от имени Спасителя и вместо язычников начинают называться христианами; отходящие же к арианам, даже и те, которые из Церкви переходят в ересь, оставляют имя Христово и называются уже арианами, как не содержащие Христовой веры, но соделавшиеся наследниками Ариева безумия. [Col. 20]

4. Посему как могут быть христианами те, которые не христиане, но ариоманиты<sup>2</sup>?

**Ариане —  
не христиане**

Или почему будут принадлежать к Соборной (*καθολική*)<sup>3</sup> Церкви те, которые отринули апостольскую веру и стали изобретателями новых зол? Они оставили словеса Божественных Писаний<sup>4</sup> и Ариеву «Фалию» называют новой мудростью, в чем и справедливы, потому что возвещают новую ересь. Посему иной подивится [тому], что, когда многими написано много сочинений и великое число бесед на Ветхий и Новый Заветы и ни у кого из них не отыскивается «Фалия», даже не найдешь ее и у степенных из язычников (разве только что-либо подобное с рукоплесканиями и шутками поется у них во время попоек, забав, для возбуждения смеха в других), нелепый<sup>5</sup> Арий, не избрав для подражания что-либо честное, даже не зная, что делали степенные из язычников, весьма многое украв из других ересей, поревновал в этом смехотворству одного Сотада. Да и что ему, который пожелал издеваться над Спасителем, пристало еще делать, как не выражать жалкие мудрования своего злочестия этими небрежными и вольными стихами?

Как из произнесения слова, говорит Премудрость, познан будет муж<sup>6</sup>, так и по этим Ариевым произведениям познается расслабление души и растление ума писавшего. И хотя, подобно змию, туда

<sup>1</sup> В Seg.: «идольское» (PG. Т. 26. Col. 18). — *Ред.*

<sup>2</sup> *Букв.*: ариобезумствующие. — *Ред.*

<sup>3</sup> В ТСО: «ко Вселенской». — *Ред.*

<sup>4</sup> В Seg.: «словеса Христовы» (PG. Т. 26. Col. 19). — *Ред.*

<sup>5</sup> *Букв.*: чудный (сказано с иронией). — *Ред.*

<sup>6</sup> Источник цитаты не установлен точно ни в ТСО, ни в PG, ни в NPNF. — *Ред.*

и сюда извивается этот коварный<sup>1</sup>, однако же не может скрыть, что впал он в обольщение фарисейское. Ибо как те, желая пребывать в беззаконии, показывали наружно, что изучают словеса Закона, и, желая отречься от ожидавшегося и затем пришедшего Господа, лицемерно называли Его Богом и сами себя обличали, говоря хульно: почему Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом и говоришь: Я и Отец одно (Ин. 10:30, 33), — так и этот лицемер и сотадовец Арий, хотя притворяется, что рассуждает о Боге и приводит изречения из Писаний, однако же всем обличает себя, что он, Арий, безбожник, отрицающий Сына и причисляющий Его к тварям.

**Изложение  
арианского учения  
в Ариевой «Фалии»**

**5.** Вот начало Ариевой «Фалии» и Ариева пустословия, женоподобное и по складу речи, и по размеру стиха:

От избранных Божиих по вере, богоразумных,  
Святых чад, верно преподающих (2 Тим. 2:15), принявших  
Святого Духа Божия, причастников премудрости, научился я сему, —  
Образованных, богонаученных и во всем премудрых. [Col. 21]  
Единомысленно шествуя по их следам, пришел я,  
Известный всюду, много пострадав за Божию славу,  
И, от Бога научившись премудрости, познал я ведение.

Отвратительные же и исполненные злочестия ругательства, провозглашаемые им в «Фалии», таковы: «Бог<sup>2</sup> не всегда был Отцом, но было [когда-то], когда Бог был только один и не было еще Отца; впоследствии же сделался Он Отцом. Не всегда был Сын. Поскольку все произошло из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων) и все происшедшее есть тварь и произведение, то и Само Божие Слово произошло из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων); и было, когда не было Слова. Его не было, пока Оно не произошло, и Оно имело начало создания. Один был Бог, — говорит Арий, — и не было еще Слова и Премудрости. Потом, восхотев создать нас, сотворил Единого некоего и наименовал Его Словом, Премудростью и Сыном, чтобы посредством Его создать нас». Посему говорит, что «две есть Премудрости: одна собственная и соприсущая Богу; Сын же рожден сей премудростью и, как причастник ее, только наименован Премудростью и Словом. Ибо Премудрость, — говорит он, — от премудрости приняла бытие по воле премудрого Бога». Подобно этому он утверждает, что «в Боге есть другое слово, кроме Сына, и Сын, как причастник его, наименован опять по благодати Словом и Самим Сыном». Их же ереси свойственно и это мудрование, выраженное в других их сочинениях, а именно, что «много есть

<sup>1</sup> Другой вариант: «несчастный» (δειλιος) (PG. Т. 26. Col. 20).

<sup>2</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1 добавлено: «Отец» (PG. Т. 26. Col. 21).

сил, и как одна по естеству есть собственно Божия и вечная сила, так и Христос, опять же, не истинная Божия сила, но и Он есть одна из так называемых сил, между которыми и *саранча* и *гусеницы* называются не только силою, но и *силою великою* (Иоил. 2:25)<sup>1</sup>. Есть же много и других сил, подобных Сыну, о которых воспеваает Давид, говоря<sup>2</sup>: *Господь сил* (Пс. 23:10). И подобно всем тем силам и Само Слово по естеству изменяемо; по собственной же свободной воле, пока хочет, пребывает совершенным, а когда захочет, может измениться, потому что Оно, как и мы, имеет изменяемое естество. Посему, — говорит Арий, — Бог, предуведав, что Слово будет совершенным, предварительно даровал Ему сию славу, которую человек стал иметь впоследствии за добродетель; поэтому за дела Его, которые предуведал Бог, сотворил, что таковым стало Оно ныне<sup>3</sup>.

6. Еще же дерзнул сказать он, что «Слово — не истинный Бог, [Col. 24] а если и именуется Богом, то не истинным, а по причастию благодати; и как все другие<sup>4</sup>, так и Оно по имени только называется Богом. И как все чужды и неподобны Богу по сущности, так и Слово чуждо и неподобно во всем Отчей сущности<sup>5</sup> и свойству<sup>6</sup>, но принадлежит к пришедшим в бытие и сотворенным и есть одно из них».

Сверх же этого, соделавшись преемником диавольской дерзости, Арий написал в своей «Фалии», что «Отец невидим<sup>7</sup> Сыну и что Слово не может совершенно и<sup>8</sup> в точности видеть и познавать Своего Отца, а что познает и видит, то знает и видит в соответствии со Своей мерой, как и мы познаем по мере сил своих. Ибо Сын, — говорит Арий, — не только не познает Отца в точности, поскольку недостает у Него и сил постигнуть это, но даже и Своей сущности не знает Сам Сын». И еще говорит Арий, что «раздельны по естеству, разобщены, разлучены, чужды и непричастны<sup>9</sup> одна другой сущности Отца, Сына и Святого Духа и, как сам он выразился, до бесконечности во всем несходны между собою по сущностям и по славам; по крайней мере, Слово, — говорит он, — что касается подобия славы и сущности, совершенно чуждо Обоим — и Отца, и Духа Святого». Такими словами выражался нечестивый и утверждал, что «Сын существует отдельно

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание о соборах, 18. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Gobl., Felck. 1: «Давид говорит» (PG. Т. 26. Col. 21). — *Ред.*

<sup>3</sup> Другой вариант: «за дела Его, которые предуведал Бог, таковым стало Оно ныне» (PG. Т. 26. Col. 22). — *Ред.*

<sup>4</sup> Т. е. обожженные, спасаемые. — *Ред.*

<sup>5</sup> В Reg., Angl., Basil.: «сущности Бога Отца» (PG. Т. 26. Col. 23). — *Ред.*

<sup>6</sup> Другой вариант: «Отчей вечности» (PG. Т. 26. Col. 23). — *Ред.*

<sup>7</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1: «невывразим» (*ἀῤῥήτος*) (PG. Т. 26. Col. 23). — *Ред.*

<sup>8</sup> В Reg. «совершенно и» отсутствует (PG. Т. 26. Col. 23). — *Ред.*

<sup>9</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание о соборах, 15. — *Ред.*



Сам по Себе и совершенно непричастен Отцу». И это часть только Ариевых басен, заключающихся в смешном его сочинении.

**Нечестие арианского учения** 7. Кто же, выслушав подобные речи и таковой напев «Фалии», по справедливости не возненавидит Ария, который, как на сцене<sup>1</sup>, шуточно судит о таких предметах? Кто не усмотрит, что для вида только именуется он Бога и рассуждает о Боге, как змий, подающий совет жене (Быт. 3:5)? Кто, читая и продолжение «Фалии», не увидит его нечестия, как впоследствии стало видно заблуждение, в которое ухищренный змий вводил жену? Кого не приведут в изумление такие хулы? *Ужасеся небо*, как говорит пророк, и земля *вострепета* (Иер. 2:12) от преступления Закона; а еще более солнце, негодуя и не терпя тогда телесно наносимых общему всех Владыке оскорблений, которые добровольно понес Он ради нас, [Col. 25] отвратилось и, удержав лучи свои, сделало тот день не озаренным солнцем (см. Лк. 23:44–45). Не будет ли поражено онемением все естество человеческое от Ариевых хулений, не заградит ли слуха, не закроет ли очей, чтобы прийти в невозможность и слышать что-либо подобное, и видеть написавшего это? Сам же Господь не тем ли паче справедливо возопиет на таковых, как на злочестивых и одновременно неблагодарных, что предрек Он чрез пророка Осию: *горе им, яко отскочиша от Мене: боязливи суть, яко нечествоваша ко Мне: Аз же избавих я, сии же возглаголаша на Мя лжу* (Ос. 7:13); и несколько ниже: *И на Мя помыслиша злая, совратишася ни во чтоже* (Ос. 7:15–16)? Отвратившись от сущего Божия Слова и измыслив себе [Слово] не-сущее, ниспали они в не-сущее.

**Осуждение арианства Церковью** Посему-то и Вселенский Собор говорящего это Ария изринул из Церкви и, не терпя злочестия, предал анафеме, и Ариево заблуждение признано уже ересью, заключающей в себе нечто большее, чем иные ереси, потому и христорборным оно названо, и признано предтечей антихриста. И хотя, как говорил я и прежде, такого суда, произнесенного на злочестивую ересь, более всего достаточно, чтобы убедить всякого бежать от нее, однако же поскольку некоторые из именуемых христианами или по неведению, или по лицемерию, как уже было сказано прежде, признают эту ересь не отличающейся истины и мудрствующих так называют христианами, то, спросив их, откроем, насколько можем, коварство ереси, чтобы они, хотя бы этим остановленные<sup>2</sup>, заградили свои уста и бежали от ереси, как от вида змеи.

8. Если на том основании, что в «Фалии» выписаны некоторые изречения Божественного Писания, и хулы ее почитают

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Окружное послание*, 6. — *Ред.*

<sup>2</sup> Другой вариант: «пристыженные» (PG. Т. 26. Col. 26). — *Ред.*

благодарениями, то, конечно, увидев нынешних иудеев, читающих Закон и Пророков, отрекутся с ними от Христа, а может быть, услышав манихеев, произносящих некоторые места из Евангелий, отрекутся с ними и от Закона и Пророков<sup>1</sup>. Если же так волнуются и пустословят по неведению, то пусть узнают из Писаний, что диавол, измысливший ереси, по причине смрада собственной злобы употребляет изречения Писания, чтобы, под покровом их всеяв яд свой, обольстить простодушных. Так обольстил он Еву. [Col. 28] Так произвел и другие ереси. Так и ныне убедил Ария притворствоваться и говорить по видимости против ересей, чтобы неприметно сеять в умах собственную свою ересь.

**Дьявольское  
происхождение  
ересей**

Но и таким образом не утаился этот коварный. За свое нечестивое учение о Божием Слове скоро утратил всякое доверие, и ясно всем стало, что не сведущ он и в других догматах и только притворяется, ни о чем же не рассуждает<sup>2</sup> верно. Ибо может ли истинно учить об Отце тот, кто отрицает Сына, преподавшего откровенное учение об Отце? Или может ли правильно мудрствовать о Духе тот, кто хулит Слово, Подателя Духа? Кто поверит ему, рассуждающему о воскресении, когда он отрицает Христа<sup>3</sup>, для нас соделавшегося *первенцем из мертвых* (Кол. 1:18)? Возможно ли, чтобы, совершенно не познав подлинного<sup>4</sup> и истинного рождения Сына от Отца, не имел он ошибочной мысли о пришествии Сына во плоти? Так и тогдашние иудеи, отрекшись от Слова и говоря: *нет у нас царя, кроме кесаря* (Ин. 19:15), вдруг лишены были всего и остались без Свещильника Света (Ин. 8:12), без благоухания Мира (ср. Еф. 2:14), без ведения пророчества, без Самой Истины (Ин. 14:6) и ныне, ничего не разумея, ходят как во тьме.

**Одна ересь влечет  
за собой другие**

Кто слышал когда что-либо подобное? Или откуда или от кого услышали это подкупленные<sup>5</sup> и льстивые защитники ереси? Кто, преподавая огласительное учение<sup>6</sup>, говорил им подобное сему? Кто сказал им, что, оставив служение твари, опять приступаете вы служить твари (*κτίσμα*) и произведению (*ποίημα*)? Если же сами сознаются, что в первый раз

**Арианская ересь  
не имеет оснований  
ни в Писании,  
ни в Предании**

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание о соборах, 33. — *Ред.*

<sup>2</sup> В *Felck*. 5: «не возвещает» (PG. T. 26. Col. 27). — *Ред.*

<sup>3</sup> В *Gobl., Felck*. 1: «Господа» (PG. T. 26. Col. 27). — *Ред.*

<sup>4</sup> В ТСО: «преискренного». — *Ред.*

<sup>5</sup> Свт. Иларий Пиктавийский («Против Констанция», 10) упоминает об освобождении от налогов как средстве арианизации церковного клира (NPNF. P. 827). — *Ред.*

<sup>6</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание о соборах, 3, 9. — *Ред.*

услышали теперь это, пусть не отрицают, что ересь эта чужда нам и не от отцов заимствована. Не от отцов же заимствованное, а ныне только изобретенное может ли быть чем иным, как не тем, о чем предсказал блаженный Павел: *в последние времена отступят некоторые от здоровой веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским, через лицемерие лжесловесников, сожженных в совести своей* (1 Тим. 4:1, 2) и *отвращающихся от истины* (Тит. 1:14)<sup>1</sup>.

**Изложение  
православного  
учения о Сыне**

**9.** Вот и мы с дерзновением из Божественных Писаний предлагаем вам о благочестивой вере и как бы на свещнике поставляем светильник, говоря: Он есть истинный по естеству и подлинный Отчий Сын, собственный Его сущности, Единородная Премудрость, истинное и единственное Божие Слово; не тварь (*κτίσμα*), не произведение (*ποίημα*), но собственное порождение (*γεννημα*) Отчей сущности. Посему Он — истинный Бог, как единосущный<sup>2</sup> истинному Отцу. [**Col. 29**] Все же прочие, как сказал: *Аз рех, бози есте* (Пс. 81:6), имеют эту благодать от Отца только по причастию Слову через Духа<sup>3</sup>, потому что Он есть *образ Ипостаси Отчей* (Евр. 1:3), Свет от Света, Сила и Истинный Образ Отчей сущности. Это сказал также и Господь: *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9). Всегда Он был и есть, и не было, когда бы не был. Как вечен Отец, так вечно Его Слово и вечно Его Премудрость.

**Изложение  
арианского учения  
в «Фалии»**

Что же представят они нам из этой достойной всякого осуждения «Фалии»? Или пусть сперва прочтут ее, подражая обычаю написавшего, чтобы хотя бы насмешки других вразумили их, как глубоко они пали; и тогда уже пусть говорят. Но что же могут сказать из нее? Не это ли одно? «Бог не всегда был Отцом, но стал Им впоследствии; не всегда был Сын, Его не было, пока не [был] рожден. Он не от Отца, но произошел из не-сущего, не собственно принадлежит Отчей сущности, потому что Он есть тварь и произведение. Христос — не истинный Бог, но обожен по причастию. Сын не знает в точности Отца, Слово не видит Отца совершенно, Слово не понимает и не познает Отца в точности. Христос — не истинное и единственное Отчее Слово, но по имени только нарицается Словом и Премудростью и по благодати называется Сыном и силою. Он не неизменяем, как Отец, но изменяем по естеству, как и твари, и недостаточен

<sup>1</sup> Данные слова святого апостола Павла святые отцы древности относили, как правило, к восточным ересям — гностикам и манихеям (NPNF. P. 827). — *Ред.*

<sup>2</sup> Английский издатель замечает, что только в этом Слове из всех трех Слов свт. Афанасия против ариан встречается термин «единосущный» (NPNF. P. 827). — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Послание о соборах, 51; О Никейском Соборе, 14.* — *Ред.*

для совершенного ведения Отца». Подлинно странная ересь, не имеющая в себе ничего правдоподобного и Сущего представляющая не-сущим<sup>1</sup> и вместо благохвалений изрыгающая одну хулу!

Если вникнувшего в сказанное теми и другими спросят, то какую изберет он веру или чьи речи назовет приличествующими Богу?

### Противопоставленность Православия и ереси

Лучше же пусть скажут потворствующие нечестию, что прилично отвечать спрошенному о Боге (потому что *Слово было Бог* (Ин. 1:1))? Ибо из сего делается известным достоинство того и другого из предложенных учений. Что же прилично сказать? Был или не был? Всегда или пока не получил бытия? Вечно или с той поры и после того, как?.. Истинно или по усвоению, причастию и примышлению?<sup>2</sup> Назвать ли Его одним из сотворенных или соединить Его с Отцом? Что утверждать: то ли, что по сущности Он не подобен Отцу, [Col. 32] или то, что Отчее Слово есть подобно и собственно? То ли, что Оно тварь, или то, что твари Им получили бытие? То ли, что Оно есть Отчее Слово, или то, что, кроме Него, есть другое слово, и от этого-то другого слова и от другой премудрости произошло и Оно и по имени только наречено Премудростью и Словом, соделалось причастником первой той премудрости и после нее занимает второе место<sup>3</sup>?

10. Чьи из этих выражений богословствуют и показывают, что Господь наш Иисус Христос есть Бог и Сын Отца? Те ли, которые изbleвали вы, или те, которые мы привели и предлагаем из Писаний? Если Спаситель — не Бог, не Слово<sup>4</sup>, не Сын, то пусть как язычникам, а ныне иудеям, так и вам дозволено будет говорить все что угодно. Если же Он — Отчее Слово<sup>5</sup> и истинный Сын и *Бог* от Бога *над всем, благословенный во веки* (Рим. 9:5), то иные выражения и сама Ариева «Фалия», как образец дурного и как исполненная всякого нечестия, не того ли стоят, чтобы уничтожить их и изгладить? А кто впадает в нее, тот и *не весть, яко земнороднии у нея погибают, и во дне ада обретаются* (Притч. 9:18).

И это знают сами они, но скрывают, как коварные, не осмеливаясь выговорить этого, говорят же вместо этого другое<sup>6</sup>. Ибо если

### Хитрость и лицемерие ариан

скажут, то будут осуждены. Если возбудят к себе подозрение, то все забросают их обличениями из Писаний. Поэтому, как *сыны века сего* (Лк. 16:8), с коварством возжигая мнимый светильник свой,

<sup>1</sup> Другой вариант: «не вечно существующим» (PG. Т. 26. Col. 29).

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан II, 38. — *Ред.*

<sup>3</sup> В Editi: «и после нее занимает второе место» опущено (PG. Т. 26. Col. 31).

<sup>4</sup> В Editi: «не Бог Слово» (PG. Т. 26. Col. 31).

<sup>5</sup> В Angl.: «Слово Божие и Отчее» (PG. Т. 26. Col. 31).

<sup>6</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание о соборах, 32. — *Ред.*

наполненный елеем дикой маслины, и боясь, чтобы не погас он скоро (ибо сказано: *свет нечестивых угасает* (Иов. 18:5)), скрывают его под спудом (ср. Мф. 5:15) лицемерия и говорят иное, или обещают предстательство друзей, или устрашают Констанцием<sup>1</sup>, чтобы вступающие в их общество под лицемерием и обещаниями не видели скверн ереси. И поэтому опять не достойна ли ненависти эта ересь, когда она, как лишенная всякого дерзновения, даже и своим утаевается и согревается ими, как змея?

Откуда набрали они себе этих изречений? Или от кого заимствовав, осмелились говорить подобные вещи? Они не могут сказать, чтобы сообщил им это какой-нибудь человек. Кто из людей, эллин или варвар, осмелился сказать об исповедуемом им Боге, что Он — одна из тварей и не был, пока не был сотворен? Или кто тому Богу, в Которого уверовал, не поверит, когда говорит Он: **[Col. 33]** *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (Мф. 3:17; 17:5), и станет утверждать: Он — не Сын, а тварь? Скорее же вознегодуют все на произносящих такие безумные речи. Но и в Писаниях они не имеют к тому предлогов. Многократно уже было и теперь будет еще доказано, что чуждо это Божиим словесам.

**Дьявольское  
происхождение  
ереси Ария**

Итак, поскольку остается уже сказать, что, заимствовав это у дьявола, они обезумели (потому что он — единственный сеятель таких учений), то противостанем ему, потому что у нас борьба с ним в лице этих еретиков; противостанем, чтобы, когда при Господней помощи дьявол будет поражен обличениями, и еретики устыдились бы, видя приведенным в затруднение посеявшего в них ересь, и хотя бы поздно, но узнали бы, что будущи арианами, они уже не христиане.

**Вечность  
Божественного  
сыновства**

**11.** Вы сказали, как внушено вам [дьяволом], и думаете, что «было [некогда], когда не было Сына». Ибо прежде всего должно совлечь с вас этот покров вашего вымысла<sup>2</sup>. Скажите же вы, хульники и злочестивцы: что было, «когда не было Сына»? Если скажете, что Отец, то еще большей будет ваша хула. Ибо непозволительно сказать, что был Он некогда, или этим *некогда* обозначить и Его. Ведь Он всегда есть, Он есть и ныне, Он есть и при бытии Сына, Он есть Сущий и Отец Сына<sup>3</sup>. Если же скажете, что Сын был и в это *некогда*, когда Его не было, то ответ неразумен

<sup>1</sup> Император Констанций (317–361) покровительствовал арианам и гнал православных. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Basil. и на полях Angl.: «безрассудства» (PG. Т. 26. Col. 33).

<sup>3</sup> В Seg.: «Он всегда есть, Он есть и ныне, Он есть Сущий и Отец Сына». В Gobl., Felck. 1: «Он есть и ныне, Он есть Сущий и Отец Сына» (PG. Т. 26. Col. 33–34).

и бессмыслен. Ибо каким образом и был Он, и не был? Посему, чтобы выйти из этого затруднения, необходимо уже вам сказать: было некогда время, когда не было Слова. Ибо в существе дела это означает и само ваше наречие: *некогда*. А что еще сказали вы, написав: «не было Сына, пока не [был] рожден», — это то же значит, что и сказанное вами: «было некогда, когда Его не было». Ибо и первое и последнее изречение означает, что было время прежде Слова.

Где же вами отыскано это? *Вскую* и вы, как *языцы*, восшатались и поучаетесь *тщетным* поговоркам на Господа и на Христа Его (Пс. 2:1)? Ни одно из Святых Писаний не сказало о Спасителе ничего подобного, но скорее употребляет выражения «всегда», «вечно», «всегда пребывает с Отцом». Ибо сказано: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог* (Ин. 1:1), и в Апокалипсисе говорит следующее: *Который есть и был и грядет* (Откр. 1:8). О Ком же сказано: *Который есть и был*, у Того станет ли кто отнимать вечность? То же и Павел в Послании к Римлянам в обличение иудеев написал: *от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки* (Рим. 9:5); а в посрамление язычников сказал: *Ибо невидимое Его, вечная сила Его [Col. 34] и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1:20). А кто есть Божия сила, он же опять учит, говоря, что *Христос* есть *Божия сила и Божия премудрость* (1 Кор. 1:24). Ибо, говоря это, не Отца обозначает, как нередко повторяли вы, друг другу говоря: «Отец есть вечная сила Его». Но это не так. Не сказал апостол: «Сам Бог есть сила», но *Его сила*. Для всякого же очевидно, что выражение *Его* не значит «Он» и означает также не что-либо постороннее, но скорее то, что собственно Ему принадлежит. Прочтите же эти выражения во взаимосвязи, и обратитесь ко Господу (*Господь же Дух есть* — 2 Кор. 3:17), и увидите, что означается здесь Сын.

**12.** Ибо, упомянув о создании, апостол соответственно с этим пишет и о силе Создателя в создании, то есть о Божием Слове, через Которое *все начало быть* (Ин. 1:3). Если твари самой по себе одной и без Сына достаточно, чтобы привести к познанию Бога, то смотрите, не подвергнитесь падению, думая, что тварь и в бытие приведена без Сына. Если же тварь приведена в бытие Сыном и *все Им стоит* (Кол. 1:17), то правильно взирающий на тварь по необходимости усматривает создавшее ее Слово, а чрез Слово начинает уразумевать и Отца<sup>1</sup>. Если же, по сказанному Спасителем, *никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открытъ* (Мф. 11:27), и на вопрос Филиппа: *покажи нам Отца* — не сказал Господь: «смотри на тварь», но: *видевший Меня*

### Свидетельства Святого Писания о вечности Сына

<sup>1</sup>Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Против язычников, 45–47. — Ред.*

видел Отца (Ин. 14:8, 9), то справедливо Павел обвиняет язычников, что, рассматривая стройность и порядок в твари, не доходят до мысли о Создателе твари — Слове, потому что твари возвещают своего Создателя, чтобы через них уразумели истинного Бога и прекратили служение тварям. Апостол, давая разуметь о Сыне, сказал: *вечная сила Его и Божество* (Рим. 1:20). Святые же, говоря: *Сый прежде век* (Пс. 54:20), *через Которого и веки сотворил* (Евр. 1:2), тем не менее благовествуют опять о вечности и всегда продолжающемся бытии Сына, чем и обозначают, что Он Бог. Исаия говорит: *Бог вечный, устроивший концы земли* (Ис. 40:28). Сусанна сказала: *Боже вечный* (Дан. 13:42). Варух написал: *возопию к Вечному во дни моя* (Вар. 4:20), и несколько ниже: **[Col. 37]** *аз бо надеялся на Вечного о спасении вашем, и прииде ми радость от Святого* (Вар. 4:22). Поскольку же апостол, когда писал к евреям, говорит: *Сей сияние славы и образ ипостаси Его* (Евр. 1:3), и Давид в 89-м псалме воспевает: *и буди светлость Господа на нас* (Пс. 89:17), и: *во свете Твоем узрим свет* (Пс. 35:10), то будет ли кто-нибудь столь неразумен, чтобы сомневаться в вечном бытии Сына?<sup>1</sup> Ибо кто когда видел свет без светлости сияния, чтобы мог и о Сыне сказать: «Было [некогда], когда Его не было» или: «Не был, пока не был рожден». А сказанное Сыну в 144-м псалме: *царство Твое царство всех веков* (Пс. 144:13) — не позволяет никому представлять даже самой малейшей продолжительности, в которую бы не было Слова. Ибо если всякая продолжительность измеряется веками, а Слово есть Царь и Творец всех веков, то, поскольку нет и самой малейшей продолжительности прежде Слова, необходимо назвать безумием, когда говорят: «Было [некогда], когда не было Вечного»<sup>2</sup> и: «Сын из не-сущего». И поскольку Сам Господь говорит: *Я есмь истина* (Ин. 14:6) (не говорит же: «Стал Я истиной», но: *есмь* всегда), и еще говорит: *Я есмь пастырь* (Ин. 10:14), *Я есмь свет* (Ин. 8:12), и еще: *Вы называете Меня учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то*<sup>3</sup> (Ин. 13:13), то, слыша, что Бог, Отчая Премудрость и Отчее Слово, так о Себе говорит, кто еще усомнится в истине и не поверит тотчас, что словом *есмь* означает вечное прежде всех веков и безначальное бытие Сына?

**13.** Посему из сказанного видно, что Писания, говоря о Сыне, показывают Его вечность. А то, что выражения, употребляемые арианами: «не было», «пока», «когда», те же Писания употребляют о тварях, это будет также видно из последующего. Ибо Моисей, повествуя о начале бытия нашего, говорит: *и всякий злак селный, прежде даже быти на земли, и всякую траву селную, прежде даже прозябнути:*

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. О Никейском Соборе, 12, 27. — Ред.*

<sup>2</sup> Другое чтение: «Слова Вечного» (PG. Т. 26. Col. 37–38). — Ред.

<sup>3</sup> Ц.-сл.: *есмь бо.* — Ред.

не бо одожди Бог на землю, и человек не бяше делати ю (Быт. 2:5); и во Второзаконии: егда разделяше Вышний языки (Втор. 32:8). Господь же Сам сказал: Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду к Отцу; ибо Отец Мой более Меня. И вот, Я сказал вам о том, [Col. 40] прежде нежели сбылось, дабы вы поверили, когда сбудется (Ин. 14:28–29); а о творении говорит чрез Соломона: прежде неже землю сотворити, и прежде неже бездны соделати, прежде неже произыти источником вод, прежде неже горам водрузитися, прежде же всех холмов раждает Мя (Притч. 2:23–25). И: прежде нежели был Авраам, Я есмь (Ин. 8:58). О Иеремии говорит: прежде неже Мне создати тя во чреве, познах тя (Иер. 1:5). И Давид воспевае: Господи, прибежище был еси нам в род и род: прежде даже горам не быти, и создатися земли и вселенней, от века и до века Ты еси (Пс. 89:2, 3). У Даниила: возопи Сусанна гласом велиим, и рече: Боже вечный<sup>1</sup>, сокровенных ведателю, сведый вся прежде бытия их (Дан. 13:42). Итак, «не был», «некогда», «пока не пришел в бытие», «когда» и все подобные выражения прилично употреблять о вещах созданных и о тварях, происшедших из ничего, но они чужды Слову.

Если же Писания употребляют эти выражения о тварях, о Сыне же выражение *всегда*, то значит, богоборцы, что Сын произошел не из ничего, Сын вовсе не из числа существ сотворенных, но Он — Отчий Образ и вечное<sup>2</sup> Отчее Слово, не когда-либо не существовавший, но всегда Сущий, как вечное Сияние вечного Света. Почему же вы выдумываете времена прежде Сына? И для чего по прошествии времен хулите Слово, *через Которого и веки* (Евр. 1:2) произошли? Как же время или век состоялись, когда еще, по вашему мнению, не явилось Слово, Которым *все начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:3)? Или почему, подразумевая время, не говорите ясно: «Было время, когда не было Слова», но слово «время» закрываете для обольщения простодушных, вовсе же не скрываете своей мысли и, даже и скрывая, не можете утаиться? Ибо опять обозначаете времена, говоря: «было, когда не был», «не был, пока не был рожден»<sup>3</sup>.

14. После этих доказательств еще с большим бесстыдством говорят они: «Если не было, когда бы Он не был, но Сын вечен и пребывает с Отцом, то этим утверждаете, что Он уже не Сын, а брат Отцу»<sup>4</sup>. [Col. 41] О неразумные и упорные! Если бы мы называли Его только вечно соприсущим Отцу, а не Сыном, то была бы еще несколько

**Ариане: «не Сын,  
а брат Отцу»**

<sup>1</sup> В Editi: «небесный» (PG. Т. 26. Col. 39–40). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Seg.: «собственное» (*ιδιος*) (PG. Т. 26. Col. 40). — *Ред.*

<sup>3</sup> В Reg. на полях: «потому что не брат Отцу, если совечен Ему, но Сын» (PG. Т. 26. Col. 40). — *Ред.*

<sup>4</sup> Подобные «аргументы» встречаются у арианина-аномея Евномия Кизического. — *Ред.*



правдоподобна притворная их богобоязненность. Если же, именуя вечным, исповедуем Его Сыном от Отца, то каким образом Рожденный может считаться братом Родившему? И если вера наша — в Отца и Сына, то какое между Ними братство? Или как может Слово называться<sup>1</sup> братом Тому, чье Оно Слово? Это возражение делается ими не как неведущими, потому что они и сами видят истину. Но это — иудейский предлог, предлог, как сказал Соломон, желающих *отлучиться* от истины (Притч. 18:1). Не от какого-либо предсуществующего начала родились Отец и Сын, чтобы именоваться Им братьями, но Отец есть начало и родитель Сына, и Отец есть Отец, и ничьим не был сыном, и Сын есть Сын, а не брат. Если же Он называется вечным Порождением Отца, то прекрасно так называется, потому что сущность Отца не была когда-либо недовершенной, так чтобы собственно ей принадлежащее<sup>2</sup> привзошло к ней впоследствии<sup>3</sup>. Сын рожден не как человек от человека, так чтобы явился позднее Отчего бытия, — Он есть Божие Порождение и, как собственно сущий Сын всегда сущего Отца, существует вечно. Людям свойственно рождать во времени по несовершенству их естества; Порождение же Бога вечно по всегдашнему совершенству [Его] естества.

**Несовместимость  
понятий «Сын»  
и «тварь»**

Посему если Он — не Сын, но произведен из не-сущего, то пусть сперва докажут это и потом, представляя Его себе тварью, вопиют: «Было некогда, когда Его не было», потому что твари, не имев прежде бытия, приведены в бытие. Если же Он — Сын (ибо об этом говорит Отец, об этом взывают Писания), Сын же есть не что иное, как рождаемое от Отца, и рождаемое от Отца<sup>4</sup> есть Его Слово, Премудрость и Сияние, — то что следует сказать? Не то ли, что утверждающие: «Было некогда, когда не было Сына», подобно каким-то разбойникам, похищают у Бога Слово и прямо против Него говорят, что был Он некогда без собственного Своего Слова и без Премудрости, что был некогда свет без луча, был источник безводный<sup>5</sup> и сухой? Хотя, притворно боясь употребить именование времени, во избежание укоризн и говорят, что Сын — прежде времен, однако же, допуская какую-то продолжительность, в которую представляют Его не существовавшим, подразумевают не что иное, как время, и, приписывая Богу бытие без Слова, впадают в великое нечестие. [Col. 44]

<sup>1</sup> В Seg. и Felck. 5: «стать» (PG. Т. 26. Col. 41). — *Ред.*

<sup>2</sup> Другой вариант: «чтобы вечное» (PG. Т. 26. Col. 41). — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Василий Великий. Против Евномия II, 16; Свт. Григорий Богослов. Слово 20, 9; Свт. Кирилл Александрийский. Сокровищница о Святой Единосущной Троице, V.* — *Ред.*

<sup>4</sup> Другой вариант: «от Бога» (PG. Т. 26. Col. 42). — *Ред.*

<sup>5</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. О Никейском Соборе, 12, 15.* — *Ред.*

15. Если же, не желая, чтобы все явно их осуждали, исповедуют также и имя Сына, но отрицают, что Он есть собственное порождение Отчей сущности из-за того, что это как будто бы должно неизбежно вести к мысли о частях и разделениях<sup>1</sup>, а тем не менее также отрицают и то, что Он есть истинный Сын, называя Его Сыном только по имени, — то не тяжко ли погрешают, представляя о Бесплотном свойственное телам и по немощи своей природы отрицая то, что по природе собственно принадлежит Отцу? Остается им, не разумея, как существует Бог и каков Отец, отрицать и Его, потому что Отчее Порождение меряют неразумные по себе. Но хотя за такое расположение мысли и за то, что почитают невозможным бытие Сына Божия, достойны они сожаления, однако же справедливость требует спросить и обличить их, что, может быть, и приведет их в чувство.

**Арианское  
понимание  
причастия Сына  
Отцу**

Если, по вашему мнению, Сын<sup>2</sup> из несущего и не был, пока не был рожден, то, без сомнения, Он по причастию наименован и Самим Сыном, и Богом, и Премудростью, потому что по причастию и все другие существа и освящаются, и прославляются как освященные. Посему необходимо вам сказать: чей Он причастник?<sup>3</sup> Все прочие существа суть причастники Духа; чьим же причастником, по вашему мнению, будет Сын? Причастником ли Духа? Но Сам Дух приемлет скорее от Сына, как сказал Сын (Ин. 16:14), и неразумно утверждать, будто бы Один освящается от Другого. Следовательно, Сын — причастник Отца; это одно остается сказать по необходимости. Чего же именно причастен Сын или откуда то, чему причастен? Если это примышлено Отцом совне, то Сын будет уже причастником не Отца, но этого бывшего совне, и, имея это пред Собою, Сын не будет уже вторым после Отца и может быть назван не Сыном Отца, но Сыном того, чего став причастником, наименован Он и Сыном, и Богом. Если же это и нелепо, и нечестиво, потому что и Отец говорит: *Сей есть Сын Мой возлюбленный*, и Сын подтверждает, что Бог есть собственный Его Отец (Мф. 17:5; Ин. 8:54), то явно, что Сын причастен не чему-либо совне, а Отчей сущности. Но опять-таки если то, чему причастен Сын, составляет что-либо иное, а не сущность Сына, то встречается равная прежней несообразность, потому что опять отыскивается нечто, посредствующее между Отцом и сущностью Сына, какова бы ни была сия сущность.

**Виды причастия:  
по сущности  
и по благодати**

<sup>1</sup> В Божественной сущности, которая по определению проста и неделима. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 10–11. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Felck. 2 и 5: «Бог» (PG. T. 26. Col. 43). — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание о соборах, 45; 51. — *Ред.*

**16.** Поскольку же таковые умствования нелепы и явно противны истине, необходимо сказать, что то, что от Отчей сущности, есть совершенно собственный Отчий [Col. 45] Сын. Ибо выражение «Бог дает Себя во всецелое причастие» равнозначно сему: «Бог рождает»; а что обозначатся словом «рождать», как не Сын? Все существа по благодати Духа, происходящей от Него, делаются причастниками Самого Сына, и из этого явно следует, что Сам Сын не есть чей-либо причастник, но то, что причастуемо от Отца, то и есть Сын. Ибо о причастующих Самому Сыну говорим, что они причастники Бога. И это-то означает сказанное Петром: да будете причастниками Божеского естества (2 Пет. 1:4), как говорит и апостол<sup>1</sup>: разве не знаете, что вы храм? (1 Кор. 3:16), и: мы — храмы Бога живаго (2 Кор. 6:16). И взирая на Самого Сына, видим Отца, потому что уразуметь и постигнуть Сына — значит приобрести ведение об Отце, так как Сын есть собственное Порождение Отчей сущности.

А так как даяние Себя в причастие никто из вас не назовет страдательным состоянием или разделением Божией сущности (ибо объяснено и без противоречия признано, что Бог дает Себя во причастие, а давать Себя во причастие<sup>2</sup> и рождать — одно и то же), так и рождение не есть страдание и разделение той Блаженной Сущности. Посему нет ничего невероятного в том, что Бог имеет Сына — порождение собственной Своей сущности, и, говоря о Сыне и о порождении, не подразумеваем этим ни страдания, ни разделения Божией сущности, а скорее познаем Подлинное, Истинное и Единородное Божие [Порождение] и в Него веруем.

Поскольку же было утверждено и доказано, что Сын есть порождение Отчей сущности, то никто уже не усомнится, а, напротив того, для всякого будет ясно, что сие порождение есть Премудрость и то Слово Отчее, в Котором и через Которого Отец все творит и производит. Оно есть и то сияние Отца, Которым Отец все просвещает и открывает Себя, кому хочет. Оно есть Его начертание (*χαράκτῆρ*) и образ, в Котором созерцается и познается Отец, а потому Сын и Отец — одно (ср. Ин. 10:30). Ибо кто видит Сына, тот видит и Отца. И это есть Христос, Которым все искуплено и Которым Отец произвел также новую тварь (см. 2 Кор. 5:17; Гал. 6:15).

А поскольку таков Сын, то неприлично и даже крайне опасно говорить, что Он есть произведение из не-сущего или что Его не было,

<sup>1</sup> В Gobl. и Felck. 1: «Павел» (PG. Т. 26. Col. 45). — *Ред.*

<sup>2</sup> Имеется в виду: в причастие по сущности. — *Ред.*

пока не был рожден. Кто так отзывается о собственном Порождении Отчей сущности, тот простирает хулу на Самого Отца, имея о Нем такие же мысли, какие лживо составляет себе о Порождении Его.

17. Хотя и одного этого достаточно для низложения арианской ереси, однако же неправомыслие ее можно видеть всякому и из следующего. Если [Col. 48] Бог есть Творец и Создатель, созидает же твари через Сына, и невозможно увидеть что-либо, приведенное в бытие иначе, кроме как Словом, то не хула ли, когда Бог есть Творец, утверждать, что некогда не было созидательного Его Слова и Премудрости? Это значит то же, что сказать: Бог не Творец, не имеет собственного от Себя созидательного Слова, но Тот, Кем Бог созидает, привзошел отвне, чужд Ему и не подобен по сущности<sup>1</sup>.

Потом пусть скажут нам или, лучше, пусть хотя бы из этого увидят свое злочестие, с которым говорят: «Было, когда не было», «Не был, пока не был рожден». Если Слово не вечно соприсуще Отцу, то не вечна и Троица, но прежде была Единицею и через присовокупление впоследствии сделалась Троицею, и только с течением времени возросло и составилось ведение богословия<sup>2</sup>. И еще: если Сын не есть собственное порождение Отчей сущности, но произошел из не-сущего, то и Троица составила из не-сущего, и было, когда не было Троицы, но была Единица, и некогда была неполная Троица, некогда же стала полной, и именно: Она неполна, пока не появился Сын, стала же полной, когда появился. И уже сотворенное сопричисляется к Творцу, не существовавшее некогда делается предметом боговедения и прославляется вместе с вечно Сущим, и, что еще важнее, Троица оказывается неподобной Себе Самой, составляемой из посторонних и чуждых между собою естеств и сущностей, а это значит то же самое, что Троицу назвать сотворенной. Какое же это богочестие, само себе неподобное, но с продолжением времени восполняемое и некогда не таким бывшее, с некоего же времени сделавшееся таким? Можно думать, что оно и еще получит приращение, и это будет простираться до бесконечности, как скоро однажды в самом начале составилось чрез прибавление. Но нет также сомнения, что может оно и уменьшиться, потому что прибавляемое, как очевидно, может быть и отнято.

**Созидательное  
Слово Отца:  
истинное сыновство**

**Если Слово  
не вечно, то не вечна  
и Троица**

**Если Слово  
не вечно, то Троица  
будет нетварно-  
тварной**

<sup>1</sup> В Seg.: «и не подобно по сущности Слово, Которым Бог созидает» (PG. Т. 26. Col. 47).

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Против ариан IV, 13. — Ред.*

**18.** Но это не так. Да не будет сего! Троица не сотворена, но вечно и едино Божество в Троице и едина слава Святой Троицы, а вы осмеливаетесь рассекать Ее на различные естества. Тогда как Отец вечен, о Слове, с Ним восседающем, говорите: «было, когда Его не было». Когда Сын совосседает [Col. 49] с Отцом, — замышляете удалить Его от Отца. Троица творит и созидает, а вы не страшитесь низводить Ее в ряд сотворенных из ничего, не ужасаетесь существа рабские уравнивать с Преславной Троицей и Царя Господа Саваофа ставить в один ряд с подчиненными<sup>1</sup>. Перестаньте смешивать несоединимое, лучше же сказать, не-сущее смешивать с Сущим. Говорить такое — значит не славу и честь воздавать Господу, но бесславить и бесчестить Его. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца. Если ныне совершенно богословие в Троице, и это есть истинное и единственное богочестие, и оно всего лучше и есть самая истина, то надлежало сему таким быть и всегда, чтобы наилучшее и сама истина были не чем-либо придаточным и полнота богословия составлялась не через присовокупления. Итак, Ему надлежало быть вечным. А если был невечным, то и теперь богословию надлежало быть не таковым, а каким вы предполагаете его вначале, чтобы и теперь не было Троицы.

**Вера  
христианская —  
в совершенную  
Троицу**

Но никто из христиан не потерпит таких еретиков. Ибо язычникам свойственно это — вводить сотворенную Троицу и уравнивать Ее с тварями. Только твари допускают до себя недостатки и добавления. Вера же христианская знает неизменяемую, совершенную и всегда ту же блаженную Троицу и ничего большего не прилагает к Троице и не представляет, чтобы когда-либо была Она недостаточной, ибо то и другое злочестиво, а потому признает Ее не допускающей в Себя никакой примеси сотворенного, поклоняется же Ей, сохраняя нераздельность и единство Ее божества, и как избегает арианских хулений, так исповедует и знает вечное бытие Сына. Ибо Он вечен как<sup>2</sup> Отец и есть вечное Его Слово. И это увидим еще из следующего.

**Источник, Жизнь,  
Премудрость**

**19.** Если Бог есть источник премудрости и жизни и называется этими именами, как говорит через Иеремию: *Мене оставиша источника воды живы (Иер. 2:13),* и еще: *престол славы возвышен, место святыни нашея, чаяние Израилево, Господи! вси оставляющие Тя да постыдятся, отступающие на земли да напишутся, яко оставиша источник жизни Господа (Иер. 17:12, 13);* и в книге Варуха написано: *оставили есте Источника премудрости (Вар. 3:12), — [Col. 52]*

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. О Никейском Соборе, 31. — Ред.*

<sup>2</sup> В Editi «как» пропущено (PG. Т. 26. Col. 50). — Ред.

то следует жизни<sup>1</sup> и премудрости быть не чуждыми, но свойственными сущности Источника и не быть когда-либо лишенными бытия, но всегда иметь бытие. А Сын говорит: *Я есмь жизнь* (Ин. 14:6) и: *Аз премудрость вселих совет* (Притч. 8:12). Посему не нечестует ли [тот], кто говорит: «Было [некогда], когда Сына не было»? Это значит сказать: «Было [некогда], когда Источник был сух, без Жизни и без Премудрости». Но такой источник не будет уже источником. Не источающий из себя не есть уже источник. Каких же несообразностей исполнено это? Бог творящим волю Его дает обетование, что будут подобными источнику, в котором не оскудевает вода, говоря через пророка Исаию: *и насытишиися, якоже желает душа твоя, и кости твоя утучнеют, и будут яко вертоград напоен, и яко источник, емуже не оскуде вода* (Ис. 58:11). Они же осмеливаются хулить Бога, и нарицаемый, и сущий источник Премудрости, говоря, что был он некогда безводен и скуден собственной своей Премудростью. Но что говорят они, это ложно; истина же свидетельствует, что Бог есть вечный источник Своей Премудрости. А поскольку Источник вечен, то и Премудрости необходимо должно быть вечной, потому что Ею все сотворено, как воспевает Давид: *вся Премудростию сотворил еси* (Пс. 103:24) и говорит Соломон: *Бог Премудростию основа землю, уготова же небеса Разумом* (Притч. 3:19). А эта Премудрость есть Слово, и как говорит Иоанн: *Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:3); и это Слово есть Христос. Ибо *у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им* (1 Кор. 8:6). Если же *все — Им*, то Сам Он не может быть соприсчисляем ко всем. Кто осмеливается и о Том, *из Которого все*, сказать, что Он один из всех, тот, без сомнения, то же заключит и о Боге, *из Которого все*.

Если же кто избегает такого заключения, как нелепого, и отличает Бога от всех сотворенных существ, то следует ему и о Единородном и собственном Отчей сущности Сыне сказать, что Он иной, чем все существа сотворенные. А когда Он не один из всех<sup>2</sup>, то непозволительно сказать о Нем: «Было, когда Он не был» и: «Не был, пока не был рожден». Ибо такие выражения прилично употреблять о тварях, а Сын таков же, каков и Отец<sup>3</sup>, поскольку Он — собственное порождение сущности Его, Слово и Премудрость<sup>4</sup>. Это есть особенность (*ἰδιον*) Сына в отношении к Отцу, и это указывает на собственного Сыну Отца, поэтому невозможно сказать, что Бог был

**Сын Божий  
иносущен твари**

<sup>1</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1: «источнику» (PG. T. 26. Col. 51). — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 30. — *Ред.*

<sup>3</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1 пропущено «каков и Отец» (PG. T. 26. Col. 52).

<sup>4</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 17. — *Ред.*

когда-нибудь бессловесным<sup>1</sup>, и невозможно также сказать, что Слово когда-либо не имело бытия. [Col. 53] Ибо почему и Сын, если не от Отца? Или почему Слово и Премудрость, если не всегда был собственностью (*ἰδιον*) Отца<sup>2</sup>?

**Сын из Отчей  
сущности и потому  
не тварь**

20. Был ли когда-нибудь Бог без того, что есть Его собственность? Или почему может кто-то рассуждать о собственном как о постороннем и иносущном? Все, что ни сотворено, нимало не подобно по сущности своему Творцу, но — вне Его, по благодати же и изволению Его сотворено Словом, посему и опять может, если Сотворивший пожелает, перестать когда-либо существовать, потому что это свойственно существам сотворенным. А Кто собственно есть [из] Отчей сущности (ибо признано уже, что таков есть Сын), о Том не дерзко ли и не злочестиво ли говорить, что Он из не-сущего и не был, пока не был рожден, произошел же случайно и опять когда-либо может не быть? Как скоро приходит только кому-нибудь такая мысль, пусть представит себе, что этим отнимается совершенство и полнота у Отчей сущности.

**Сын — образ,  
сияние, начертание  
и истина**

И опять, еще яснее увидит всякий несообразность ереси, если приведет себе на мысль, что Сын есть образ и сияние Отца, и начертание, и истина. Если как скоро есть Свет, есть уже и Его Образ — Сияние<sup>3</sup>, и как скоро есть Ипостась, есть и всецелое Ее Начертание, и как скоро есть Отец, есть и Истина<sup>4</sup>, то измеряющие временем Образ и Начертание Божества пусть вникнут, в какой ров нечестия впадают они. Если Сын не был, пока не рожден, то в Боге не всегда была истина. Но сказать это нечестиво. Поскольку был Отец, то всегда<sup>5</sup> была в Нем и истина, то есть Сын, Который говорит о Себе: *Я есмь истина* (Ин. 14:6). Поскольку была Ипостась, то, без сомнения, тотчас надлежало быть Ее Образу и Начертанию, потому что не вне<sup>6</sup> пишется Образ Божий, но Сам Бог — родитель этого Образа, и видя Себя в Нем, радуется о Нем, как говорит Сам Сын: *Аз бех, о Нейже радовашеся* (Притч. 8:30). Когда же Отец не видел Себя Самого в Образе Своем? Или когда не радовался, чтобы

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 1, 15; О выражениях св. Дионисия, 23; Против ариан IV, 2, 4. См. также: *Афинагор Афинский*. Прошение за христиан, 10; *Татиан*. Против эллинов, 5; *Свт. Феофил Антиохийский*. К Автолику II, 10; *Свт. Инполит Римский*. Против Ноэты, 10; *Свт. Григорий Нисский*. Большое огласительное слово, 1; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 29, 17 и др. — *Ред.*

<sup>2</sup> Другой вариант: «совечен Ему» (PG. Т. 26. Col. 53).

<sup>3</sup> Другой вариант: «Образ и Сияние» (PG. Т. 26. Col. 53).

<sup>4</sup> В других вариантах добавлено «Сын» (PG. Т. 26. Col. 53).

<sup>5</sup> В других вариантах «всегда» пропущено (PG. Т. 26. Col. 54).

<sup>6</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 20, 23; *Свт. Василий Великий*. Против Евномия II, 16–17; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 30, 20 и др. — *Ред.*

осмелиться кому-либо сказать: «Образ произошел из не-сущего, и Отец не радовался, пока не произошел Образ»? Да и как бы Творец и Создатель увидел Себя Самого в тварной и созданной сущности? Образу должно быть таким же, каков и Отец Его. [Col. 56]

21. Итак, рассмотрим свойства Отца, чтобы дознаться об образе, точно ли Отчий это образ. Отец вечен, бессмертен, могущ, Он — Свет, Царь, Вседержитель, Бог, Господь, Создатель и Творец. Это же должно быть и в образе, чтобы видевший Сына действительно видел Отца. Если же образ не таков, а, напротив того, как мудрствуют ариане, Сын сотворен и не вечен, то Он не истинный Отчий образ, разве только без стыда уже станут утверждать, что и наименование Сына образом не есть признак подобной сущности<sup>1</sup>, но одно только Его имя<sup>2</sup>. Но это, христорборцы, опять уже не образ и не начертание. Ибо какое сходство между тем, что из ничего, и между Творцом, из ничего приводящим это в бытие? Или какое возможно подобие у Сущего с не-сущим, имеющим уже тот недостаток, что некогда не имело бытия и помещено в числе вещей сотворенных?

Ариане, желая таким представить Сына, придумали свои умозаключения и говорят: «Если Сын есть порождение и образ Отца и во всем подобен Отцу<sup>3</sup>, то, без сомнения, Сын как рождается, так и Сам должен рождать и сделаться отцом сыну, а также и рожденный Сыном сам должен рождать, и так далее, до бесконечности. Ибо этим только показывается подобие рожденного родившему». Подлинно изобретатели хулений эти богоборцы, которые, чтобы Сына не признавать образом Отца, о Самом Отце представляют что-то телесное и земное, приписывая Ему рассечения, истечения и притечения<sup>4</sup>. Итак, если Бог<sup>5</sup> — то же, что человек, то пусть и родителем будет как человек, чтобы и Сыну сделаться отцом другого сына; и тогда пусть сыны по порядку происходят друг от друга, чтобы, по словам еретиков, преемство богов возросло до множества. Но если Бог не то же, что человек (а это и действительно так), то не должно представлять о Нем что-либо человеческое. Неразумные животные

**Сын есть образ  
Отца**

**Опровержение  
арианских уловок:  
«Сын Сына»**

**Бог — не то же,  
что человек**

<sup>1</sup> Здесь свт. Афанасий резко высказывается по поводу учения о том, что Сын *лишь* подобен Отцу, как утверждали ариане-омии, и некоторое время спустя будет доказывать так называемым омиусианам (учившим о подобии Сына Отцу и признававшим божество Сына), что наилучшим выражением единства божества Святой Троицы является именно единосущие, а не подобосущие. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. О Никейском Соборе*, 16. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Послание о соборах*, 27. — *Ред.*

<sup>4</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Послание к Евсевию*, 7. — *Ред.*

<sup>5</sup> Другой вариант: «Сын» (PG. T. 26. Col. 56). — *Ред.*



и люди по силе созидательного начала рождаются по преемству друг от друга; и рождаемый, родившись от отца рожденного, согласно с порядком вещей делается отцом другого, имея это в себе от отца, от которого и сам произошел, поэтому между ними нет в собственном смысле отца и в собственном смысле сына, и имена «отец»

**Отцовство Бога  
и отцовство  
человека**

и «сын» у них не суть что-либо постоянное, потому что тот же самый [человек] есть сын родившего и отец рожденного им. Но о Божестве должно разуметь не так. Бог — не то же, что человек, потому что Отец не от отца, посему и рождает не отца, который будет рождать [далее]; [Col. 57] и Сын не через истечение происходит от Отца и рождается не от рожденного отца, поэтому рождается не для того, чтобы рождать. И посему-то в одном только Божестве Отец есть в собственном смысле<sup>1</sup> Отец, и Сын в собственном смысле Сын, и для Них одних это постоянно: Отцу всегда быть Отцом и Сыну всегда быть Сыном.

**Отец — всегда Отец;  
Сын — всегда Сын**

22. Поэтому допытывающийся: «Почему Сын не может рождать сына?» — пусть спросит: «Почему Отец не имел отца?» Но и тот и другой вопрос нелеп и исполнен всякого нечестия. Как Отец — всегда Отец и никогда не был Сыном, так Сын — всегда Сын и никогда не будет Отцом. В этом тем более и открывается, что Сын есть Начертание и Образ Отца и пребывает тем, что Он есть, и не изменяется, но имеет от Отца тождество бытия. Посему если изменяется Отец,

**Неизменность Отца  
и Сына**

то пусть изменяется и Образ Его, ибо каков Родивший, таков и Образ Его, таково и Сияние. Если же Отец неизменяем и пребывает тем, что Он есть, то по необходимости и Образ Его пребывает тем, что Он есть, и не изменится. Сын же — от Отца, поэтому Он не что иное, а то самое, что собственно принадлежит Отчей сущности. Следовательно, и это напрасно придумали безрассудные, намереваясь похитить у Отца образ Его, чтобы Сына сравнивать с тварями.

**Диалектические  
уловки ариан**

Итак, ариане, по учению Евсевия, к тварям причисляя Сына и почитая Его таким же, каково и созданное Им, отступили от истины и, набрав себе хитрых выражений, как ходили всюду вначале, когда только изобрели эту ересь, так и доньше не в малом числе ловят отроков на рынках<sup>2</sup> и предлагают им вопросы не из Божественных

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание I к Серапиону о Святом Духе, 16; IV, 4, 6; *Свт. Василий Великий*. Против Евномия I, 5; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 29, 5; 25, 16. — *Ред.*

<sup>2</sup> Свидетельства о «выплескивании» богословских споров (по инициативе ариан, и в том числе самого Ария с его стихотворной «Фалией») в народные массы в IV в. и «профанации» богословия в связи с этим см.: *Блж. Феодорит Кирский*.

Писаний, но, как бы от *избытка сердца* своего (Лк. 6:45) изливая, говорят: «Сущий из сущего сотворил не сущего или сущего? Сущим ли или не сущим сотворил его? И еще: одно ли нерожденное или нерожденных два? И свободный, по собственному Своему изволению не изменяется Сын, будучи изменяем по естеству? Потому что Он — не камень, который сам по себе пребывает неподвижным». Потом входят они и к женщинам и им предлагают также свои неприличные вопросы: «Был ли у тебя сын, пока ты не родила? Как у тебя не было сына, так не было и Сына Божия, пока Он не был рожден». Играя такими выражениями, скажут эти бесчестные, уподобляя Бога человекам, и, называя себя христианами, изменяют [Col. 60] *славу Божию*<sup>1</sup> в образ, подобный тленному человеку (Рим. 1:23).

**23.** На подобные речи не следовало бы и отвечать — так они неразумны и бессмысленны. Но чтобы ересь их не казалась имеющей в себе какое-либо крепкое основание, не неприлично будет, хотя бы словно мимоходом, обличить их и в этом, и особенно ради женщин, которых легко вводят они в обман.

Но, говоря это, им надлежало спросить и архитектора: «Можешь ли ты построить что-либо без готового вещества? А так как ты не можешь, так и Бог не мог создать все-

**Опровержение  
ариан  
св. Афанасием**

ленной без готового вещества». Им надлежало бы и каждого человека спрашивать: «Можешь ли ты существовать вне пространства? Так как ты не можешь, так и Бог не может быть иначе, как в известном пространстве»<sup>2</sup>. Предлагая такие вопросы, может быть, и постыдились бы они слушающих. Почему же, когда слышат, что Бог имеет Сына, смотрят на себя и отрицают Сына, а когда слышат, что Бог созидает и творит, не противопоставляют этому чего-либо человеческого? Им надлежало бы и в отношении творения представлять все по-человечески и предположить для Бога готовое вещество, а потому отрицать, что Бог есть Творец, и пресмыкаться уже с манихеями<sup>3</sup>. Если же понятие о Боге превышает все это и каждый, слыша о Боге, и верует и знает, что Бог существует не так, как существуем мы, но существует как Бог, и творит не как творят люди, но творит как Бог, то очевидно, что и рождает не как рождают люди, но рождает как Бог. Ибо не Бог подражает человеку, а, скорее, напротив

Церковная история I, 3; *Сократ Схоластик*. Церковная история II, 2; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 35, 3; 27, 2 и др. — *Ред.*

<sup>1</sup> В Editi: «Образ Божий» (PG. T. 26. Col. 59).

<sup>2</sup> Данные вопросы, заданные как бы от лица ариан, на самом деле сводят к абсурду их аргументы. — *Ред.*

<sup>3</sup> Манихеи отвергали, что Благой Бог, Отец Сына, сотворил материальный мир, и считали материальный мир творением диавола. — *Ред.*

того, люди (поскольку Бог в собственном и единственном смысле есть истинный Отец Своего Сына) и сами наименовались отцами

**Отцовство Бога  
и отцовство  
человеческое**

чад своих, потому что от Него *именуется всякое отечество на небесах и на земле* (Еф. 3:15). А то, что они говорят, еще кажется разумно сказанным, пока остается без исследования.

Если же кто исследует это по разуму, то найдет, что они достойны великого смеха и поругания.

**Сущий, сущее  
и не-сущее**

24. Первый предлагаемый ими вопрос, во-первых, неумен и неясен. Они не называют того, о ком спрашивают, чтобы спрашиваемый мог дать ответ, но говорят просто: «Сущий [от] не-сущего». Кто же, ариане, этот Сущий и что такое это не-сущее? [Col. 61] Или кто Сущий и кто не-сущий и что называется сущим и не-сущим? Ибо Сущему можно творить и не-сущее, и сущее, и существовавшее прежде. Плотник, золотых дел мастер, горшечник обрабатывают, каждый в соответствии со своим искусством, вещество, прежде них существовавшее, делая из него сосуды, какие им угодно. Да и Сам Бог всяческих, взяв персть от существующей и уже сотворенной Им земли, образует человека (Быт. 2:7); сама же земля не существовала прежде, но впоследствии Бог привел ее в бытие Словом Своим. Посему если так они спрашивают, то явно, что твари не было, пока не сотворена, а люди обрабатывают уже существующее вещество, и умствование их окажется несостоятельным, потому что, как сказали мы, производится и сущее, производится и не-сущее. Если же говорят о Боге и о Слове Его, то пусть присовокупят к вопросу и недостающее и спрашивают так: «Сущий Бог был ли когда-либо без Слова? Сущий Свет был ли без Сияния?» Или: «Бог всегда ли был Отцом Слова?» Или еще и так: «Сущий Отец сотворил ли не-сущее Слово или всегда имеет с Собою Слово, собственное порождение Своей сущности?» Тогда видно будет, что входят они в пытливые исследования и осмеливаются мудрствовать собственно о Боге и о Сущем от Него. Ибо кто позволит им сказать, что Бог был некогда без Слова? Так опять впадают они в ту же, что и прежде, несообразность; хотя и стараются избежать сего и прикрыть своими умствованиями, но не могут. Ибо вовсе никто не захочет слушать их сомнений, будто бы Бог не всегда был Отцом, но стал Им впоследствии, поэтому и представляют себе, что не было некогда и Слова Его, тогда как и прежде много представлено на них обличений, и Иоанн говорит: *в начале<sup>1</sup> было Слово* (Ин. 1:1), и Павел пишет: *Сей сияние славы* (Евр. 1:3) и: *сущий над всем Бог, благословенный во веки, аминь* (Рим. 9:5).

**Творчество Божие  
и творчество  
человеческое**

спрашивают, то явно, что твари не было, пока не сотворена, а люди обрабатывают уже существующее вещество, и умствование их окажется несостоятельным, потому что, как сказали мы, производится и сущее, производится и не-сущее. Если же говорят о Боге и о Слове Его, то пусть присовокупят к вопросу и недостающее и спрашивают так: «Сущий Бог был ли когда-либо без Слова? Сущий Свет был ли без Сияния?» Или: «Бог всегда ли был Отцом Слова?» Или еще и так: «Сущий Отец сотворил ли не-сущее Слово или всегда имеет с Собою Слово, собственное порождение Своей сущности?» Тогда видно будет, что входят они в пытливые исследования и осмеливаются мудрствовать собственно о Боге и о Сущем от Него. Ибо кто позволит им сказать, что Бог был некогда без Слова? Так опять впадают они в ту же, что и прежде, несообразность; хотя и стараются избежать сего и прикрыть своими умствованиями, но не могут. Ибо вовсе никто не захочет слушать их сомнений, будто бы Бог не всегда был Отцом, но стал Им впоследствии, поэтому и представляют себе, что не было некогда и Слова Его, тогда как и прежде много представлено на них обличений, и Иоанн говорит: *в начале<sup>1</sup> было Слово* (Ин. 1:1), и Павел пишет: *Сей сияние славы* (Евр. 1:3) и: *сущий над всем Бог, благословенный во веки, аминь* (Рим. 9:5).

<sup>1</sup> В Seg.: «в начале» пропущено (PG. Т. 26. Col. 62). — Ред.

25. Лучше было бы им успокоиться, но поскольку не перестают, то на таковой бесстыдный их вопрос иной и сам, подобно им отважившись, предложит уже свой вопрос в надежде, что, не видя выхода из таких нелепостей, отступят, прекратив [Col. 64] борьбу с истиной. Посему иной, прежде усердными молитвами испросив себе Божией милости, встретит их таким вопросом: «Сущий Бог, неужели не<sup>1</sup> существуя сделался Богом или существует прежде, нежели делается? Посему существуя ли сотворил Себя или Он из ничего, будучи прежде ничем, внезапно явил Сам Себя?» Такой вопрос нелеп, действительно нелеп и исполнен хулы, но подобен их вопросу. Ибо что ни скажут они, все это исполнено всякого нечестия. Если же предлагать такие вопросы о Боге богохульно и весьма нечестиво, то так же богохульно подобным образом спрашивать и о Слове Его.

Впрочем, чтобы не дать места такому их неразумному и бессмысленному вопросу, необходимо отвечать так: «Бог есть вечно Сущий, а потому, поскольку всегда есть Отец, то вечно есть и Его Сияние, то есть Его Слово. **Отец никогда не был без Слова** И еще: сущий Бог от Себя имеет и сущее Слово; и Слово не после появилось, как не существовавшее прежде, и Отец никогда не был без Слова». Дерзость против Сына влечет за собою хулу на Отца, как будто Он отвне измыслил Себе Премудрость, Слово, Сына. Ибо как скоро наименуешь что-либо из сего, по сказанному, означаешь тем Порождение от Отца, поэтому такой их вопрос несостоятелен, и это справедливо. Ибо, отрицая Слово, не имеют разума и в вопросе. Как если бы кто, видя солнце, стал спрашивать о его сиянии и сказал: «Сущее солнце несуществующее или уже существующее произвело сияние?» — то о подобном человеке подумают, что не имеет он здравого смысла, но обезумел, потому что представляет себе вне света существующим то, что всецело от света, и спрашивает об этом: в такое ли время, где, когда, сотворено ли оно? Так, рассуждающий подобным образом и предлагающий такие вопросы о Сыне и об Отце тем более обнаруживает в себе еще большее безумие, потому что Слово, сущее от Отца, привходит в Него совне, и, Порождение по естеству представляя себе произведением, говорит: «Не было, пока не было рождено». Впрочем, пусть услышат ответ на этот вопрос, что сущий Отец сотворил сущего Сына. Ибо *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), и Его, сущего Сына Божия, при скончании веков сотворил и Сыном Человеческим; разве только согласно с Самосатским<sup>2</sup>

**Применимый  
к Сыну смысл слова  
«творение»**

<sup>1</sup> В Seg.: «не» пропущено (PG. Т. 26. Col. 63). — *Ред.*

<sup>2</sup> Павел Самосатский, еретик III в. См. примеч. на с. 232. — *Ред.*

станут утверждать, что и Сына не было, пока Он не соделался человеком. На первый их вопрос достаточно от нас и сего.

**Сын как орудие  
творения**

**26.** Но и вы, ариане, помня собственные ваши выражения, скажите: имел ли потребность Сущий в не-сущем при создании вселенной или нужен был Ему сущий? Вы сказали: «Из не-сущего уготовал Себе орудие<sup>1</sup>, Сына, чтобы Им творить все». Посему что превосходнее? Имеющее потребность или удовлетворяющее потребности? Или то и другое восполняет взаимные недостатки друг друга? Ибо, утверждая подобное сему, вы показываете более немощь уготовлявшего, а именно, что один Он не имел сил создать вселенную, но придумывает Себе орудие совне, как плотник или кораблестроитель какой-нибудь, не имеющий возможности изготовить что-нибудь без топора и пилы. Поэтому что сего нечестивее? И должно ли вообще останавливаться на этом как на чем-то трудном, когда сказанное нами прежде достаточно показывает, что представляемое ими есть одна лишь фантазия?

**Рождение не извне,  
а от сущности**

Что же касается до другого их очень неискусного и неразумного вопроса, который предлагают они женщинам, то и на него не надлежало бы также отвечать более того, что сказано уже нами выше, а именно, что рождение от Бога не должно измерять человеческой природой. Однако же, чтобы и в этом признали они себя виновными, хорошо будет встретить их опять у них же заимствованным вопросом. Вообще, если родителей спрашивают о сыне, то пусть рассудят, откуда у них рожденное чадо. Если родитель не имел сына, пока не родил, то, когда уже имеет, не совне и не как чуждого имеет, но от себя, как собственность своей сущности и сходный с собою образ, потому что сын виден в отце и отец усматривается в сыне. Поэтому если из человеческих примеров заимствуют они понятие о времени рождающих, то почему же из тех же примеров не заимствуют мысли о естественной связи детей с родителями и о принадлежности одних другим, но, как змеи, собирают с земли только годное для яда? Они, спрашивая родителей и говоря: «Не имел ты сына, пока не родил», должны были прибавить и сказать: «А если есть у тебя сын, то неужели ты покупаешь его со стороны, как дом или какое-либо иное имущество?» И отец ответит тебе: «Сын — не со стороны, но из меня; то же, что извне, то составляет мое имущество, и оно от одного переходит к другому; а сын — от меня, собственность моей сущности, мне подобен и не от другого во мне произошел, но рожден мною. Поэтому в нем весь я, сам пребывая тем, что есмь». Так бывает в действительности;

<sup>1</sup> См.: *Сократ Схоластик*. Церковная история I, 6; *Евсевий Кесарийский*. Церковное богословие I, 8. — *Ред.*

**[Col. 68]** и хотя родитель отличается по времени как человек, и сам происшедший во времени, но он имел бы свое чадо всегда соприсущим себе, если бы природа не положила преграды и не воспрепятствовала возможности. Ибо и Левий был уже в чреслах прадеда, прежде чем он родился или родился его дед (Евр. 7:10). Посему когда человек приходит в надлежащий возраст и природа дает ему возможность, тогда, по устранении естественных препятствий, вскоре делается он отцом происходящего от него сына.

27. Итак, если спрашивали родителей о детях и знали, что естественные дети происходят не совне, но от родителей, то пусть исповедуют и о Слове Божиим, что Оно — всецело от Отца. А спрашивая о времени, пусть назовут и то, что препятствует Богу. Ибо тем самым, о чем спрашивали как бы в насмешку, надлежит обличить нечестующих. Посему пусть скажут, что служит препятствием Богу всегда быть Отцом Сына. Ибо уже признано, что есть Рожаемое от Отца. А чтобы рассуждающие подобным образом о Боге совершенно признали себя виновными, для этого, как спрашивали женщин о времени, пусть допытаются также и у солнца о его сиянии или у источника об источаемом из него и узнают, что сияние и струя, хотя суть порождения, но всегда находятся с теми, от кого происходят. И если родители в отношении к детям имеют то, чтобы им быть такими и по естеству и всегда, то почему же, предполагая Бога чем-то меньшим, чем вещи сотворенные, не выскажут яснее своего нечестия? Если же не осмелятся сказать этого явно и исповедуют о Сыне, что Он — не совне, но от Отца и по естеству есть Его Порождение, притом же ничто не служит препятствием Богу (ибо Бог — не то, что человек, Он больше и солнца, а скорее же — Бог самого солнца), то ясно, что Слово, Которым Отец все не-сущее привел в бытие, от Бога и всегда соприсуще Отцу. Посему то, что Сын не из не-сущего, но вечен и от Отца, это показывает самое дело. А вопрос еретиков, предлагаемый родителям, **[Col. 69]** обличает их злонамеренность. Ибо видели, что сообразно с естеством; и наконец, посрамлены они и в том, что касается времени.

28. А что Божие рождение не должно сопоставлять с человеческой природой и думать, что Сын Божий есть часть Бога или что вообще рождение означает некоторое страдание, — об этом предварительно говорили мы выше. И теперь повторяем то же: Бог — не то, что человек. Люди рожают страдательно, будучи по природе переходящими и ожидая времени по немощи своего естества; о Боге же сказать того невозможно. Бог не из частей слагается, но, будучи бесстрастен и прост, бесстрастно и неделимо Он — Отец Сыну. И опять имеем сильное свидетельство и доказательство этого в Божественных Писаниях. Ибо Слово Божие есть Сын Божий

**Бог — не то же,  
что человек**

и Сын есть Отчее Слово и Отчая Премудрость. А Слово и Премудрость — не тварь и не часть Того, чье Оно Слово, и не рождение, сопровождаемое страданием. Писание, сочетая то и другое, наименовало Сыном и этим благовествует об истинном по естеству рождении от сущности, а чтобы не считал кто-нибудь рождение это человеческим, обозначая опять сущность Сына, говорит, что Он есть Слово, и Премудрость, и Сияние. Ибо из этого мы заключаем и о бесстрастии, о вечности и о боголепии рождения. Ибо какое

**«Часть Бога»?**

страдание и какая часть Отца Его Слово, Премудрость и Сияние? И это можно познать и им, несмысленным. Ибо как спрашивали жен о сыне, так пусть мужам предложат вопрос о слове и узнают, что произносимое ими слово — не страдание их и не часть ума их. Если же таково слово у людей, которые подвержены страданию и слагаются из частей, то почему в бесплотном и неделимом на части Боге представляют себе страдание и части, чтобы, убоявшись по-видимому такого представления, отрицать им истинное по естеству рождение Сына? И как выше достаточно уже было доказано, что рождение от Бога не есть страдание, так теперь в особенности доказывается, что Слово рождается без страдания. Но пусть услышат то же и о Премудрости. Бог — не то, что человек, и в сем да не представляют о Нем чего-либо человеческого. Люди сотворены также удобоприемлющими и мудрость, но Бог ни от кого не приобщается мудрости; Он Сам есть Отец Своей Премудрости, и причастники Ее обыкновенно именуется мудрыми. [Col. 72] И Сама Премудрость есть не страдание, не часть, но собственное порождение Отца. Посему Бог — всегда Отец, и не впоследствии привзошло это наименование — «Отец», ибо в таком случае можно было бы почитать Бога изменяемым. Поскольку если благо для Бога быть Отцом, то не всегда было бы в Нем благо.

**Вечность  
творческой силы —  
вечность творения?**

29. Но вот говорят: «Бог всегда есть Создатель, и не впоследствии привзошла в Него созидательная сила». Но поскольку Он Создатель, то неужели посему и твари вечны, и непозволительно о них сказать: «Их не было, пока они не были сотворены»? О бессмысленные ариане! В чем подобны между собою Сын и тварь, чтобы одно и то же говорить вам и об Отце, и о ремесленниках? Почему остаются они в своем невежестве, когда

**Рождение Сына  
не по изволению,  
но из сущности**

в предыдущем показано было столько различия между Порождением и тварью? Посему опять должно повторить то же: тварь, как было уже сказано, вне Творящего, а Сын есть собственное порождение сущности. Посему нет необходимости твари быть всегда. Когда хочет Создатель, тогда и производит.

Но рождение не подлежит изволению, а, напротив того, есть собственность сущности<sup>1</sup>. Можно и быть, и именоваться Творцом, когда и нет произведений, но невозможно ни назваться, ни быть Отцом, когда нет Сына.

Но если пытливо спросят, почему же Бог, всегда имея силу творить, не всегда творит, то и этот дерзкий вопрос свойствен только безумным. *Кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?* (Рим. 11:34). *Изделие скажет ли горшечнику: «зачем ты меня так сделал?»* (Рим. 9:20). Но чтобы не оставаться нам в молчании, имея у себя хотя бы и слабый довод, то пусть выслушают. Если Богу и всегда возможно творить, то твари не могли быть вечными, потому что они — из ничего и их не было, пока они не были сотворены. А то, чего не было, пока не сотворено, как могло сопребывать с вечно сущим Богом? Посему Бог, имея в виду полезное для тварей, когда увидел, что они, будучи сотворенными, могут пребывать, тогда и сотворил все. И как Он мог и в самом начале — при Адаме, или при Ное, или при Моисее — послать Слово Свое, но послал только при скончании веков, потому что усмотрел это полезным для всей твари, так создал и тварей, когда восхотел и когда им это было полезно. А Сын, будучи не произведением, но собственностью<sup>2</sup> Отчей сущности, всегда пребывает. И поскольку всегда существует Отец, то всегда должно быть и тому, что собственно принадлежит сущности Его, то есть Его Словоу и Премудрости. Твари, **[Col. 73]** хотя бы еще и не существовали, не умалили бы Творца, потому что имеет Он силу создать, когда хочет. А если бы не всегда было с Отцом Порождение Отчее, то это было бы уже умалением совершенства Отчей сущности. Посему, когда восхотел Бог, тогда и созданы твари Словом Его, а Сын всегда есть собственное порождение Отчей сущности.

**Твари сотворены  
во времени, Сын  
рожден в вечности**

**30.** Как радуется это верующих, так печалит еретиков, которые видят, что рушится их ересь. Ибо и этот опять вопрос их, выражаемый так: «Одно ли Нерожденное или Нерожденных два?»<sup>3</sup> — показывает

<sup>1</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1: «но сущность вечна» (PG. T. 26. Col. 71). Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан III, 59. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Seg., Gobl. и Felck. 1: «вечным» (PG. T. 26. Col. 72).

<sup>3</sup> В ТСО: «одно ли несозданное или несозданных два?». Дело в том, что слова «рожденный» (γεννητός) и «созданный» (γενητός) и, соответственно, их отрицание — «нерожденный» (ἀγεννητος) и «несозданный» (ἀγενητος) отличаются в греческом языке лишь одной буквой ν, и нередко это почти полное грамматическое сходство создавало дополнительные возможности для ариан вводить в заблуждение людей, простых в вере. Например, отрицание рожденности (у Отца) влекло признание и Его нетварности, и наоборот, признание рожденности Сына некоторым образом автоматически «намекало» на Его тварность. О разнице между этими терминами см.: *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры I, 8. — *Ред.*



в них ум неправый, но опасный и полный хитрости. Не к чести Отца предлагают они этот вопрос, но к бесчестию Слова. И если кто, не зная

**Опровержение  
аргумента о «двух  
Несозданных»**

их коварства, даст ответ: «Нерожденное одно», то тотчас изbleвывают яд свой, говоря: «Следовательно, Сын — из числа созданных, и хорошо сказали мы, что Его не было, пока Он не был рожден». Все смешивают и приводят в беспорядок, чтобы только отдалить Слово от Отца и Создателя всяческих сопричислить к тварям. Посему, во-первых, достойны осуждения за то, что, порицая епископов, сошедшихся в Никее, за употребленные ими изречения, взятые не из Писания<sup>1</sup>, впрочем не хульные, но служащие к низложению их нечестия<sup>2</sup>, сами впали в ту же вину и произносят слова, взятые не из Писания, измышляют поругания Господу, не зная ни что говорят, ни что подтверждают. По крайней мере, пусть спросят язычников, у которых услышали это выражение (потому что их это изобретение, а не Писанию оно принадлежит)<sup>3</sup>, и, узнав, какие значения имеет это выражение, увидят, что если о чем говорят<sup>4</sup>, то не умеют хорошо об этом расспросить. А я разузнавал ради них, что несозданным (*ἀγένητος*) называется то, что еще не сделалось, но может сделаться, например дерево еще не сделалось, но может сделаться кораблем. Также называется несозданным, что не сделалось и не может никогда сделаться, например треугольник — четырехугольником и четное число — нечетным. Ибо треугольник никогда не был и никогда не будет четырехугольником и четное число никогда не было и никогда не будет нечетным. И еще несозданным называется то, что существует, но ни [Col. 76] от кого не произошло и вообще никого не имеет своим отцом. А коварный софист Астерий<sup>5</sup>, защитник этой ереси, присовокупляет, говоря в своем сочинении: «несозданное есть то, что не сотворено, но всегда существует». Посему им следовало предлагать вопрос, определив предварительно, в каком значении разумеют слово «несозданный», чтобы и спрашиваемый отвечал правильно.

**Обсуждение  
термина  
«несозданный»**

**31.** Если же думают, что хорошо предлагают вопрос, сказав: «Одно ли несозданное (*ἀγένητον*) или несозданных два?» — то пусть прежде услышат, как невежды, что и несозданных много, и несозданное есть ничто; и вещей, которые могут произойти, много, а что не может произойти, то, по сказанному, ничто. Если же и Астерий

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 14. — *Ред.*

<sup>2</sup> Речь идет о выражениях «единосущный», «из сущности Отца». — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 18. — *Ред.*

<sup>4</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1: «если что хотят» (PG. Т. 26. Col. 73). — *Ред.*

<sup>5</sup> Астерий — софист из Каппадокии (IV в.), принявший христианство. Будучи приверженцем арианства, написал сочинения в его защиту. См. примеч. на с. 300. — *Ред.*

хочет, чтобы не тварь, но всегда сущее было несозданным, и они предлагают вопрос, то пусть не раз, но многократно выслушают, что в таком смысле и Сын назовется несозданным, потому что Он не тварь и не произведение, но вечно присущ Отцу, как уже и доказано, хотя они не раз от сего отказывались, только бы сказать против Господа: «Он из ничего, и Его не было, пока Он не был рожден». Посему если, лишась во всем опоры, захотят уже предложить вопрос, разумея под несозданным то, что существует, но никем не рождено и не имеет у себя отца, то пусть слышат, что и у нас в таком значении один и единственный несозданный Отец, и, услышав это, ничего больше не выиграют от этого, потому что именование Бога несозданным в этом смысле не доказывает, что Сын сотворен, так как из предыдущих доказательств ясно видно, что Слово таково же, каков и Родивший Его. Итак, если Бог не создан, то не создан и Образ Несозданного, то есть Его Порождение, то есть Его Слово и Премудрость. Ибо какое сходство созданного с Несозданным? И не поленимся повторить опять то же. Если хотят, чтобы созданное подобно было Несозданному, чтобы взирающий на одно видел другое, то недолго уже им сказать, что Несозданное есть образ и тварей, так как все уже у них перемешано: созданные вещи приравниваются к Несозданному, ниспровергается Несозданное, потому что измеряется тварями, [Col. 77] только бы Сына низвести им в разряд тварей.

32. Но думаю, что и они не захотят еще сказать этого, если послушаются софиста Астерия. Ибо он, хотя старается защитить ариан-

#### Аргументация Астерия Софиста

скую ересь и говорит, что несозданное одно, однако же вопреки им утверждает, что и Премудрость Божия несозданна и безначальна. Вот часть написанного им: «Не сказал блаженный Павел, что проповедует Христа, “эту Божью силу и эту Божью премудрость”, но говорит без такого прибавления — *Божью силу и Божью премудрость* (1 Кор. 1:24)<sup>1</sup>, проповедуя тем, что есть иная собственная сила Самого Бога, Ему врожденная и несозданно соприсущая». И немного после говорит еще: «Хотя вечная Его сила и Премудрость, которая по доводам истины оказывается безначальной и несозданной, без сомнения, может быть одна и та же». Хотя, плохо уразумев апостольское изречение, и признал он две премудрости, однако же, назвав несозданной соприсущую Богу премудрость, выразил, что несозданное не одно, но есть при нем и другое несозданное, потому что соприсущее не себе только соприсуще, но и другому. Посему или пусть, послушавшись Астерия, не спрашивают больше: «Одно ли несозданное или их два?»»,

<sup>1</sup>Т. е. апостол Павел не использует здесь определенный артикль. Слова «но говорит без этого прибавления — *Божью силу и Божью премудрость*» опущены в Seg., Gobl., Felck. 1 (PG. T. 26. Col. 77). — *Ред.*

чтобы сомнением своим не вступить в борьбу с ним<sup>1</sup>, или если противятся и ему, то пусть не опираются на его книгу, чтобы, угрызая друг друга, не<sup>2</sup> истребить им себя взаимно. Это пусть будет кратко сказано их невежеству, а на коварное их произволение в состоянии ли кто-нибудь сказать что-либо достаточное? И кто по справедливости не возненавидит их за такое беснование? Поскольку же не имеют они уже свободы сказать: «Сын из не-сущего и не был, пока не был рожден», то придумали себе выражение «несозданный», чтобы перед людьми простодушными, называя Сына созданным, обозначать этим опять те же самые положения: «из не-сущего и никогда не был». [Col. 80] Ибо ими обозначаются вещи созданные и твари.

**33.** Если бы твердо стояли они на том, что говорят, то им надлежало бы держаться сего и не изменять многообразно [свои мнения]. Но они не хотят<sup>3</sup> этого, думая, что нетрудно будет всего достигнуть, если оградиться словом «несозданный», прикрывая им ересь свою. Ибо и само это словечко имеет значение не в отношении Сына, какую мысль они распространяют, но в отношении вещей сотворенных. Подобное сему можно видеть в словах «Вседержитель» и «Господь Сил». Ибо если Отец над всем властвует и господствует через Слово и Сын царствует над Царством Отца и имеет над всем владычество, как Слово и как Образ Отца, то явно, что здесь Сын не причисляется ко всем<sup>4</sup> и не в отношении Его именуется Бог Вседержителем

**Бог Отец —  
Вседержитель  
над тварью,  
а не над Сыном**

и Господом, а в отношении того, что сотворено Сыном и над чем Бог владычествует и господствует через Слово. И именование «несозданный» имеет значение в отношении не Сына, но того, что сотворено Сыном. И справедливо

употребляется оно о Боге, потому что Бог — не то, что существа созданные, но Он есть их творец и создатель через Сына. Но как имя

**Бог Отец —  
создатель твари  
через Сына**

«несозданный» имеет значение в отношении существ созданных, так имя «Отец» указывает на Сына. И кто именует Бога Творцом, Создателем и Несозданным, тот имеет в виду

и представляет себе твари и существа созданные; а кто называет Бога Отцом, тот с этим вместе подразумевает и видит Сына. Посему-то иной подивится упорству их в нечестии, потому что хотя имя «несозданный», по сказанному, имеет хороший смысл и может быть употребляемо благочестиво<sup>5</sup>, но они по своей ереси произносят его

<sup>1</sup> Т. е. с Астерием. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Seg. «не» пропущено (PG. Т. 26. Col. 78). — *Ред.*

<sup>3</sup> Другой вариант: «захотят» (PG. Т. 26. Col. 79). — *Ред.*

<sup>4</sup> Прочим, т. е. тварям. — *Ред.*

<sup>5</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Послание о соборах, 47.* — *Ред.*

к бесчестию Сына, не зная того, что тот, кто чтит Сына, чтит Отца, а кто бесчестит Сына, тот бесчестит Отца (ср. Ин. 5:23).

Если бы у них было попечение о прославлении и чествовании Отца<sup>1</sup>, то им (что было бы и лучше, и выше) надлежало бы паче признавать и именовать Бога Отцом, нежели давать Ему то наименование<sup>2</sup>. Ибо, называя Бога несозданным от произведенных Им дел, как сказано, именуют Его только Творцом и Создателем, думая, что [Col. 81] из этого имени могут в угоду себе и Слову дать имя твари. А кто называет Бога Отцом, тот дает Ему это наименование от Сына, но не зная, что поскольку есть Сын, то и сотворенное создано необходимо Сыном. И они, именуя Бога несозданным, дают Ему имя только от дел, а сами так же не знают Сына, как и язычники. А кто называет Бога Отцом, тот дает Ему это наименование от Слова, познавая же Слово, познает в Слове Создателя и разумеет, что Им *все начало быть* (Ин. 1:3).

**34.** Посему не благочестивее ли и не согласнее ли с истиной — дать имя Богу от Сына и назвать Его Отцом, нежели именовать Его от одних дел и называть Несозданным?<sup>3</sup> Ибо это последнее наименование, как я сказал, указывает только на каждое в отдельности и на все вообще дела, по воле Божией сотворенные Словом. А имя «Отец» получает значение только от Сына и Им ограничивается. Но насколько Слово превосходит сотворенные вещи, настолько, и еще в большей мере, наименование Бога Отцом будет превосходнее наименования Его Несозданным. И так как последнее наименование взято не из Писания, подозрительно и имеет различные значения, поэтому спрашиваемый о нем словно носится мыслью туда и сюда, тогда как имя «Отец» просто, употребительно в Писании, гораздо вернее и указывает только<sup>4</sup> на Сына. И слово «несозданный» изобретено эллинами, не знающими Сына; имя же «Отец» узнано от Господа нашего и Им даровано. Ибо Сам, зная, чей Он Сын, сказал: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10), и: *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9), и: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30). И нигде не видно, чтобы назвал Он Отца Несозданным<sup>5</sup>, но и, научая нас молиться, не сказал: «Когда

**Отец — имя по природе, Несозданный — имя от дел**

**Именование Бога Отца Отцом предпочтительнее**

<sup>1</sup>Текст с начала этого абзаца и до конца 34-й главы содержится и в другом произведении (*Свт. Афанасий Великий. О Никейском Соборе, 30*). — *Ред.*

<sup>2</sup>В *Сом., Felck. 2* «нежели давать Ему то наименование» опущено (PG. Т. 26. Col. 80). — *Ред.*

<sup>3</sup>Ср.: *Свт. Василий Великий. Против Евномия I, 5; IV; Свт. Григорий Богослов. Слово 31, 23 и др.* — *Ред.*

<sup>4</sup>В *Seg.* «только» пропущено (PG. Т. 26. Col. 81). — *Ред.*

<sup>5</sup>В других вариантах «и нигде не видно, чтобы назвал Он Отца несозданным» опущено (PG. Т. 26. Col. 82). — *Ред.*

молитесь, говорите: «Боже Несозданный»», а, напротив того, говорят: *когда молитесь, говорите: Отче наш, Сущий на небесах*<sup>1</sup> (Мф. 6:9; Лк. 11:2). И к сему восхотел направить главнейшее в нашей вере, повелев креститься нам не во имя Несозданного [Col. 84] и созданного, не во имя Творца и твари, но во имя Отца и Сына и Святого Духа (см. Мф. 28:19). Так, тайноводствуемые, и мы, твари, наконец усыновляемся Богу и, произнося имя Отца, познаем из этого имени и сущее в Самом Отце Слово. Итак, доказано, что напрасно их предприятие — ввести выражение «несозданный» и не имеет оно иного основания, кроме их вымысла (*φαιτασία*)<sup>2</sup>.

**Вопрос  
об изменяемости  
Сына**

**35.** А что касается предлагаемого ими вопроса: «Изменяемо ли Слово?» — то напрасно и входить об этом в исследование. Ибо достаточно выписать мне только их изречения, чтобы показать дерзость их нечестия. Пустословят же они, предлагая в виде вопросов следующее: «Свободен ли Сын или нет? По произволению ли, вследствие свободы, Он добр и, если захочет, может ли измениться, имея изменяемую природу, или, как камень<sup>3</sup> и дерево, не имеет свободного произволения подвигнуться и склониться на ту и другую сторону?» Их ереси не чуждо так и говорить, и думать. Ибо, однажды вообразив себе Бога [пришедшего в бытие] из не-сущего и сотворенного Сына, вследствие этого собрали и подобные выражения, как подходящие твари. Но поскольку, препираясь с держащимися церковного учения и слыша от них об истинном и едином Отчем Слове, еретики отваживаются говорить о Нем подобное сему, то видал ли кто-либо учение, более мерзкое, чем это? Кто, слыша только это, хотя и может оспорить их, не возмутится, не заградит слуха, приводимый в изумление новыми<sup>4</sup> изречениями, какие произносят они и какие сам он слышит, изречениями, которые сами в себе и при самом произношении исполнены хулы?

**Изменяемый Образ  
неизменяемого  
Отца?**

Если Слово изменчиво и изменяемо<sup>5</sup>, то на чем Оно остановится, какой будет конец Его возрастания? Или как изменяемый может быть подобен Неизменяемому? Как видевший изменяемого помыслит о себе, что видел Неизменяемого? И в какое состояние должно прийти Ему, чтобы можно было видеть в Нем Отца? Ибо ясно, что не всегда человек увидит в Нем Отца, потому что Сын непрестанно изменяется и имеет естество,

<sup>1</sup> В Reg. *Сущий на небесах* пропущено (PG. Т. 26. Col. 82). — *Ред.*

<sup>2</sup> В ТСО: «произвола». — *Ред.*

<sup>3</sup> В других вариантах: «цветок» (PG. Т. 26. Col. 84).

<sup>4</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1: «пустыми» (PG. Т. 26. Col. 84).

<sup>5</sup> В ТСО: «и может приходиться в различные состояния». — *Ред.*

не пребывающее в одном состоянии. Отец неизменяем и неизменчив, ибо всегда одинаков, всегда один и Тот же. Если [Col. 85] же Сын, по мнению их, изменяем и не всегда тот же, но по естеству непрестанно бывает в новом состоянии, то как же Он в таком положении может быть образом Отца, не имея в Себе подобия неизменяемости [Отчей]? И вообще, как Он пребывает в Отце, имея колеблющееся произволение? А может быть, как изменяемый и со дня на день преуспевающий, и доныне Он еще несовершен?

Но да погибнет такое безумие ариан, да воссияет же истина и да обнаружится их неразумие! Ибо как будет несовершенным равный Богу? Или как будет изменяемым Тот, Кто едино есть с Отцом, Кто есть собственный

**Неизменяемость  
Отца влечет  
неизменяемость  
Сына**

Сын Его сущности? Поскольку же неизменяема Отчая сущность, то неизменяемо будет и собственное ее порождение. Если же это так и лживо приписывают они изменяемость Слову, то пусть узнают, к какой опасности ведет их слово. *Дерево познается по плоду* (Мф. 12:33), посему и видевший Сына видел Отца (Ин. 14:9), и познание Сына есть познание Отца.

**36.** Посему неизменяемым будет Образ неизменяемого Бога. Ибо Иисус Христос *вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13:8). И Давид, воспевая о Нем, говорит: *В начале Ты Господи землю основал еси, и дела руку Твоюю суть небеса. Та погибнут, Ты же пребываеши: и вся яко риза обетшают, и яко одежду свиеши я, и изменятся. Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс. 101:26–28). И Сам Господь говорит о Себе через пророка: *видите, видите, яко Аз есмь* (Втор. 32:39), *и не изменяюся* (Мал. 3:6). Хотя может иной сказать, что это должно разуметь об Отце; однако же прилично — сказать это о Себе и Сыну, особенно потому, что, соделавшись человеком, показывает Он Свое тождество и Свою неизменяемость тем, которые думают, что, приняв плоть, Он изменился и стал чем-то иным. Святые же, а тем более Господь, более достойны веры, нежели зломыслие нечестивых. Ибо и в приведенном месте из песнопения Писание<sup>1</sup>, разумея под небом и землею все созданное и всякую тварь и естество их называя изменяемым и изменчивым, Сына же исключая из сего, показывает тем, что Он вовсе не сотворен, а скорее Им изменяется все остальное, и научает также, что Он не изменяется, говоря: [Col. 88] *Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс. 101:27).

**Свидетельства  
Писания  
о неизменяемости  
Отца и Сына**

Это и справедливо. Ибо существа сотворенные, происходя из ничего, и не существовавшие, пока не были сотворены (потому что

<sup>1</sup> В Gobl., Felck. 1 «Писание» пропущено (PG. T. 26. Col. 86). — Ред.

из ничего приходят в бытие), имеют изменяемую природу, а Сын, сущий от Отца и собственно принадлежащий Его сущности, неиз-

**Природа тварей  
изменчива;  
божество Сына  
неизменно**

меняем и непреложен, как и Сам Отец. Ибо невозможно сказать, что от неизменяемой Сущности рождается изменяемое Слово и изменчивая Премудрость. Ибо почему тогда Слово, если изменяем? И почему тогда Премудрость, если подлечит переменам? Разве хотят, чтобы это было как бы случайным в сущности, как в неделимом каком-то существе бывает случайно какое-либо предрасположение и способность к добродетели, и это-то названо Словом, и Сыном, и Премудростью, а потому может быть и отнято у этого существа и придано ему. Они нередко высказывали подобные умствования, но это вера не христианская. Это не показывает, что есть истинно Божие Слово и истинно Божий Сын<sup>1</sup>, что Премудрость есть истинная премудрость. Ибо как может быть истинным изменяемое, проходящее разные состояния и не пребывающее в одном и том же? А Господь говорит о Себе: *Я есмь истина* (Ин. 14:6). Если же Господь Сам о Себе говорит это и показывает Свою неизменяемость и святые, тому же научившись, свидетельствуют об этом, да и по самому понятию о Боге признается это благочестным, то откуда позаимствовав, придумали это нечестивые? Следовательно, из сердца (ср. Мф. 15:19), как из зараженного члена, изbleвали они это<sup>2</sup>.

**Арианская экзегеза  
Флп. 2:9–10;  
Пс. 44:8**

**37.** Но поскольку в защиту свою выставляют они Божественные словеса и усиленно стремятся перетолковать их по собственному своему разумению, то необходимо в такой мере отвечать им, чтобы защитить места Писания и показать, что в них заключается правый смысл, еретики же дурно понимают эти изречения. Итак, говорят, что апостолом написано: *Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних* (Флп. 2:9–10), и Давидом: *сего ради помаза Тя, Боже, Бог Твой елем радости паче причастник Твоих* (Пс. 44:8). Потом прибавляют, как будто высказывая что-то мудрое: «Если *посему* превознесен и принял благодать, *сего ради* помазан, то получил награду за Свое произволение. А если действовал по произволению, то, без сомнения, изменяем по естеству». И это не только говорить, но и написать осмелились [**Col. 89**] Евсевий<sup>3</sup> и Арий, а последователи их

<sup>1</sup> Другой вариант: «есть Слово, Сын и истинно Бог» (PG. Т. 26. Col. 87). — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Послание о соборах, 16.* — *Ред.*

<sup>3</sup> Евсевий Никомидийский († 341) — один из лидеров арианского движения, идейный противник свт. Афанасия Великого. — *Ред.*

не ленятся провозглашать это посреди рынка, не замечая, какое безумие заключается в словах их. Ибо если в награду за свое произволение Он получил то, что имеет, и не имел бы этого, если бы не исполнил должного на деле, то, получив это за добродетель и совершенство, уже справедливо назван и Сыном и Богом, но не есть истинный Сын. Что происходит от кого-либо по естеству, то есть истинное порождение. Таков был Исаак у Авраама и Иосиф у Иакова. Таково сияние у солнца. А называемые сынами за добродетель и по благодати имеют вместо естества только благодать вследствие принятия этого имени и инаковы по отношению к тому, что им дано. Таковы люди, по причастию принявшие Духа, о которых и сказал Бог: *сыны родих и возвысих, тии же отвергошася Мене* (Ис. 1:2), конечно, потому, что не были сынами по естеству. И как скоро изменились, отнят у них был Дух, и они стали отвержены, но кающихся снова их примет и, дав им свет, опять наречет сынами Бог, вначале даровавший им благодать сию.

**Сын по естеству  
и сыны по благодати**

**38.** Посему если в таком же смысле говорят о Спасителе, то окажется, что Он не истинный Бог, не истинный Сын, не подобен Отцу и совершенно не имеет Бога Отцом Своим по самой сущности, имеет же только по данной Ему благодати, а по сущности имеет Бога *Творцом* Своего бытия, подобно как и все твари. А если Он таков, как утверждают еретики, то откроется еще, что и в начале не имел Он имени Сына, если только получил его в награду за свои дела и преуспевание, и именно не за иное, но за то, какое показал, когда сделался человеком и принял *образ раба*. Ибо тогда, как стал *послушным даже до смерти*, говорится о Нем, что Он превознесен и получил благодать, то есть имя, *дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено* (Флп. 2:8–10). Чем же был Он прежде, если теперь вознесен, теперь начал быть достопоклоняемым, теперь назван Сыном, когда соделался человеком? Видно, что нимало не сделал Он совершенной плоть, а скорее Сам стал совершенным благодаря плоти, если, по их зломысленному учению, тогда вознесен и наречен Сыном, когда стал человеком. Итак, чем же Он был прежде этого? Опять существует необходимость спросить их об этом, чтобы виден был и конец их нечестия. Если Господь есть Бог, Сын, Слово, но не был этим, пока не стал человеком, то или был чем-либо иным, отличным от этого, и впоследствии за добродетель сделался причастником сего, как говорили уже мы, или необходимо сказать им другое (что да обратится на главы их!), а именно, что прежде этого Он и не был, и по естеству совершенно есть человек, а не что-либо

**По мнению ариан,  
Слово — Сын Божий  
по благодати**

**Относящееся  
в Писании  
к божеству  
и к человечеству**



большее. Но это не церковное учение, а мудрование Самосатского<sup>1</sup> [Col. 92] и нынешних иудеев<sup>2</sup>. Почему же они, мудрствуя по иудейски, и не обрезаются, как иудеи, но лицемерно прикрываются христианством и ведут с ним борьбу?

**Несостоятельность  
мнения ариан**

Если Сын не был или хотя и был, но стал совершенным впоследствии, то как же *все чрез Него начало быть* (Ин.1:3)? И как же о Нем, если несовершен Он, радовался Отец? Да и Сам Он, если теперь только стал совершенным, как же прежде сего *веселился пред лицом Отца* (Прем. 8:30)? Если по смерти уже принял Он достопоклоняемость, то как же видим, что Авраам поклоняется Ему в куще<sup>3</sup> (см. Быт. 17) и Моисей — в купине (см. Исх. 3:2–5)? Как Даниил видел, что *тмы тем и тысящи тысящ служаху Ему* (Дан. 7:10)? Если, по словам еретиков, ныне Он стал совершенным, то почему же, упоминая о Своей еще прежде мира премирной славе, Сам Сын сказал: *прославь Меня Ты, Отче, славою, которую Я имел у Тебе прежде бытия мира* (Ин. 17:5)? Если ныне вознесен, по их мнению, то почему же прежде сего *преклонил небеса и сниде*, и еще: *даде Вышний глас Свой* (Пс. 17:10, 14)? Следовательно, если Сын и прежде сотворения мира имел славу, и был

**Дело Сына —  
усыновление Богу  
и обожение людей**

Господом славы и Вышним, и сошел с неба, и всегда был достопоклоняем, то не сделался Он совершенным сошедши, а скорее Сам сделал совершенными имеющих нужду в совершенстве. А если снишел для усовершенствования других, то не в награду принял именование Сына и Бога, а скорее Сам усыновил нас Отцу и обожил человеков, став Сам человеком.

**Сын и Бог;  
сыны и боги**

**39.** Следовательно, не так, чтобы Он был человеком прежде, а впоследствии стал Богом, но, будучи Богом, впоследствии стал человеком, чтобы нас обожить. Ибо если, когда стал человеком, тогда назван Сыном и Богом, а прежде, чем стал Он человеком, Бог древние народы называл сынами (Быт. 6:2, 4), и Моисея поставил богом фараону (Исх. 7:1), и о многих богах Писание говорит: *Бог ста в сонме богов* (Пс. 81:1), то ясно, что после них назван Он Сыном и Богом. Посему как же *все чрез Него* (Ин. 1:3) и *Он прежде всего* (Кол. 1:17)? Или почему *Он есть прежде всего* (Кол. 1:15–17), имея прежде Себя нареченных сынами и богами? Почему же первые причастники не причастники Слова? Не истинно мнение сие, но оно есть изобретение иудействующих ныне. Как [Col. 93] вообще мог бы кто-либо признавать Бога Отцом? Ибо невозможно было бы усыновление без

<sup>1</sup> Павла Самосатского. См. примеч. на с. 232. — *Ред.*

<sup>2</sup> Т. е. ариан. — *Ред.*

<sup>3</sup> В других вариантах «в куще» пропущено (PG. Т. 26. Col. 91). — *Ред.*

истинного Сына, потому что Сам Сын говорит: *никто не знает Отца, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11:27). И как возможно было бы обожение без Слова и прежде Слова, когда Сам Он говорит братьям этих еретиков — иудеям: *Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие* (Ин. 10:35)?

А если все те, которые наименованы были сынами и богами на земле и на небесах, усыновлены и обожены Словом, Слово же есть Сам Сын, то явно, что все — Им, а Он — прежде всех, лучше же сказать, только Он — истинный Сын и единый истинный Бог от истинного Бога, не в награду за добродетель принявший сие и не чем-либо иным бывший, но естеством по сущности Сущий Сын и Бог, потому что Он есть порождение Отчей сущности. И посему никакого нет сомнения, что подобно неизменяемому Отцу неизменяемо и Слово.

**40.** Доселе, основываясь на самих понятиях о Сыне, насколько дал нам Господь, отражали мы неразумные их вымыслы. Но хорошо будет предложить уже и Божественные словеса, чтобы еще и в большей силе были доказаны неизменяемость Сына, непреложное в Нем Отчее естество, а также и зломудрие еретиков. Так, апостол, когда пишет к филиппийцам, говорит: *Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца* (Флп. 2:5–11). Что может быть яснее и убедительнее этого? Не с низшей начав степени, соделался Он более совершенным, а, напротив того, будучи Богом, принял образ раба, и этим принятием не усовершенствовался, но смирил Себя. Посему где же в этом награда за добродетель? Или какое преуспеяние и усовершенствование в уничижении? Если Он, будучи Богом, [Col. 96] стал человеком и о снисшедшем с высоты говорится, что Он возносится, то куда же возноситься Богу? Поскольку Бог есть Вышний, то ясно опять, что и Слову Сего Бога необходимо быть Вышним. Посему куда же более возноситься Тому, Кто — в Отце и во всем подобен Отцу? Следовательно, не имеет Он нужды ни в каком приращении и не таков, каким предполагают Его ариане. Ибо если снизошло Слово для возношения Своего и таков смысл Писания, то какая вообще была потребность смирить Себя, чтобы добиваться принятия того,

**Усыновление  
людей без Сына  
невозможно**

**Свидетельства  
Св. Писания  
о неизменяемости  
Сына**

**Не восхождение,  
а нисхождение  
и уничижение**

что и так имело уже Слово<sup>1</sup>? Да и какую благодать принял Податель благодати? Или как принял достойное имя, Кому всегда поклонялись *о имени Его*. И прежде чем Он делается человеком, святые призывают: *Боже, во имя Твое спаси мя* (Пс. 53:3), и еще: *сии на колесницах, и сии на конех; мы же во имя Господа Бога нашего возвеличимся* (Пс. 19:6, 8). Так поклонялись Ему патриархи, да и об Ангелах написано: *и да поклонятся Ему вси Ангелы Божии* (Евр. 1:6; Пс. 96:7).

**41.** Если же, как Давид воспевает в семьдесят первом псалме<sup>2</sup>, что *имя Его пребывает прежде солнца и прежде луны в роды родов* (Пс. 71:5), то каким образом Он принял то, что и так имел всегда, даже прежде, чем принял это теперь? Или каким образом Он возносится, когда Он есть Вышний, прежде чем быть Ему вознесенным? Или как принял достойность Он и прежде, чем приемлет это ныне, всегда Достопоклоняемый?

**Во Христе  
вознесение  
не божества,  
а человечества  
ради нас**

И это не загадка, но Божия тайна<sup>3</sup>. *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог* (Ин. 1:1). Но ради нас впоследствии *Слово стало плотью* (Ин. 1:14). И теперь сказанное *превознес* означает не то, что возносится сущность Слова, потому что она всегда

была и есть равна Богу [Отцу]. Напротив того, это есть вознесение человечества. Не прежде это было сказано, но когда уже *Слово стало плотью*, чтобы ясно было, что слова *смирил* и *превознес* сказаны о человеческом естестве. Ибо чему свойственно смирение, то может быть и возносимо. И если вследствие принятия плоти написано *смирил*, то явно, что к плоти же относится слово *превознес*. В этом имел

**Смирил и превознес  
относится  
к человечеству,  
а не к божеству**

потребность человек по униженности плоти и из-за смертности. Поскольку Слово, будучи образом Отца и бессмертным, приняло образ раба и ради нас, как человек, во плоти Своей претерпело смерть, чтобы таким образом за нас через смерть принести Себя [Col. 97] Отцу, то и говорится о Нем, что ради нас и за нас вознесено, как человек, чтобы как смертью Его все мы умерли во Христе, так в Самом же Христе были мы опять и превознесены, будучи воздвигнуты из мертвых и восходя на небеса, *куда предтечу за нас вошел Иисус* (Евр. 6:20),

<sup>1</sup> В Seg. «чтобы добиваться принятия того, что и так имело уже Слово» пропущено (PG. Т. 26. Col. 95). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Gobl., Felck.: «И Давид говорит» (PG. Т. 26. Col. 95). — *Ред.*

<sup>3</sup> Английский издатель различает здесь загадку как неясное и затемненное выражение Писания и Божию тайну как глубину смысла (Р. 869). — *Ред.*

не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лицо Божие (Евр. 9:24). Если же ныне за нас вошел Христос на самое небо, хотя и прежде сего и всегда<sup>1</sup> Он — Господь и создатель небес, то посему написано, что за нас и вознесен ныне. И как Он, *освящающий* всех, говорит опять Отцу, что посвящает Себя за нас (Ин. 17:19), не для того, чтобы Слову стать святым, но чтобы Ему освятить в Себе всех нас, так разумеи и сказанное теперь: *превознес Его* — не для того превознес, чтобы Ему вознестись (ибо Он есть Вышний), но чтобы стать Ему праведностью за нас и нам вознестись в Нем и войти в небесные врата, которые Он же опять отверз за нас при возглашении предшествующих: *возмите врата князи ваша, и возमितесь врата вечная, и внидет Царь славы* (Пс. 23:9). Ибо и здесь врата были заключены не Ему — Господу и Творцу всяческих, но это написано ради нас, которым заключена райская дверь. Посему как по человечеству, по причине плоти, которую понес Он на Себе, говорится о Нем: *возмите врата* и как о входящем человеке: *внидет*, так опять по божеству, потому что Слово есть Бог, говорится о Нем: *Той есть Господь и Царь славы*. О таковом же, в нас совершающемся вознесении, предвозвестил Дух<sup>2</sup>, в восемьдесят восьмом псалме говоря: *и правдою Твоею вознесутся: яко похвала силы их Ты еси* (Пс. 88:17–18). Если же Сын есть праведность, то не Он имеет нужду в вознесении, но мы возносимся праведностью, то есть Им.

42. И сие: *дал Ему* — написано не ради Самого Слова, потому что опять, прежде чем сделалось Оно человеком, поклонялись Ему, как сказано, и Ангелы, и вся тварь в соответствии с Отческой [Его] принадлежностью, но и это опять написано ради нас и за нас. Как Христос<sup>3</sup> умер и вознесен, как человек, **[Col. 100]** так о Нем, как о человеке, говорится, что приемлет то, что всегда имел Он как Бог, чтобы и на нас простерлась таковая дарованная благодать. Ибо Слово, приняв тело, не умалилось до того, чтобы возыметь нужду в принятии благодати, но обожило скорее и то, во что облеклось, и в большей мере даровало сие человеческому роду. Как будучи Словом и в образе Божиим, Сын всегда достопоклоняем, так Он же стал человеком и наречен Иисусом, но тем не менее вся тварь — под ногами Его и о имени этом преклоняет пред Ним колена и исповедует, что *Слово стало плотью* (Ин. 1:14) и смерть претерпело во плоти, совершилось же это не к бесславию Божества, но в славу Бога Отца (Флп. 2:11). А слава Отца в том, что человек,

**Обожение  
человеческой  
природы Христа**

<sup>1</sup> В Seg. «и всегда» пропущено (PG. Т. 26. Col. 97). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Gobl., Felck.: «Давид» (PG. Т. 26. Col. 98). — *Ред.*

<sup>3</sup> В Seg. «Христос» опущено (PG. Т. 26. Col. 97). — *Ред.*

созданный и погибший, обретен, умерщвленный — оживотворен и сделался Божиим храмом (2 Кор. 6:16). Поскольку небесные Силы,

**Слава Отца** Ангелы и Архангелы как всегда поклоняются Ему, так и ныне поклоняются Господу о имени Иисусовом, то нам принадлежит сия благодать и наше это превознесение, что Сын Божий, и сделавшись человеком, достопоклоняем, и не удивятся небесные Силы, видя, как все мы, сопричастники Его (Еф. 3:6), вводимся в их область. Но не совершилось бы это иначе, если бы, *будучи образом Божиим, Сын* не принял *образ раба* и не *смирил Себя*, попустив телу принять даже смерть.

**43.** Итак, что, по мнению людей, из-за Креста есть *немудрое Божие* (1 Кор. 1:25), то стало почитаемее всего. Ибо в Нем соблюдается наше воскресение. И уже не один Израиль, но и все уже народы, как предрек пророк, оставляют идолов своих, познают же истинного Бога — Отца Христова; демонское мечтание приведено в бездействие, поклоняются же единому истинному Богу о имени Господа нашего Иисуса Христа<sup>1</sup>. А тем, что поклоняются Господу, явившемуся во плоти и нареченному Иисусом, и веруют, что Он есть Сын Божий и что через Него познается Отец, ясно показывается, как сказано, что не Слово, поскольку

**Сродство с телом** Оно есть Слово, приняло такую благодать, **Христовым** но приняли мы. Ибо, по сродству с телом Его, и мы стали храмом Божиим, соделаны уже сынами Божиими, поэтому и в нас уже достопоклоняем Господь, и взирающие на нас возвещают, как сказал апостол, что *истинно [Col. 101]* в них<sup>2</sup> *Бог* (1 Кор. 14:25); как и Иоанн в Евангелии говорит: *тем, которые приняли Его, дал власть быть чадами Божиими* (Ин. 1:12), а в Послании пишет: *А что Он пребывает в нас, узнаём по духу, который Он дал нам* (1 Ин. 3:24). Признаком же Его явленной нам благодати служит, что возносимы мы, потому что в нас пребывает Вышний Господь и ради нас дается благодать, потому что раздающий благодать Господь соделался подобным нам человеком.

**Самоумаление** Сам же Спаситель *смирил Себя* принятием **Сына Божия** нашего смиренного тела (Флп. 3:21). Он воспринял *образ раба*, облекшись в плоть, порабощенную грехом<sup>3</sup>. И хотя Сам Он не принял от нас ничего, служащего к Его усовершенствованию (потому что Божие Слово не имеет

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. О Вочеловечении Бога Слова*, 46, 51. — *Ред.*

<sup>2</sup> Английский издатель настаивает на именно таком чтении данного места, а не как обычно — «с ними». — *Ред.*

<sup>3</sup> Выражение «плоть, порабощенная грехом» не противоречит безгрешности Христа по человечеству: Бог Слово в Воплощении воспринял природу («плоть, одушевленную разумной душой») от человеческого рода, поврежденного грехом Адама и грехами его потомков, и исцелил, искупил и обожил, даровав ей в Себе

нужды ни в чем), однако же мы через Него тем более усовершенствовались, потому что Он есть *свет, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1:9).

И напрасно ариане делают акцент на слове *посему*, когда Павел говорит: *посему и Бог Его превознес*. Ибо не для обозначения награды за добродетель и усовершенствование в преуспейании Его (ср. Лк. 2:52) сказал это апостол, но показывает причину в нас совершенного вознесения. Что же это значит? Не то ли, что, *будучи образом Божиим, Сыном высокого Отца*<sup>1</sup>, Он *смирил Себя* и вместо нас и за нас сделался рабом? Ибо если бы Господь не сделался человеком, то не были бы мы избавлены от грехов и не воскресли бы из мертвых, но пребывали бы мертвыми под землею, не были бы вознесены на небеса, но оставались бы лежащими во аде. Поэтому ради нас и за нас сказано *превознес* и *дал*.

### Причина Боговоплощения

44. Посему полагаю, что такой смысл изречения есть самый церковный. Впрочем, иной может искать и другое значение в этом изречении, объясняя его обратным прежнему образом, а именно: не означает этим, что возносится Само Слово, поскольку оно есть Слово, потому что Оно, как сказано несколько прежде, есть высочайшее и подобно Отцу, но изречение это, по причине человечества Его, указывает на воскресение из мертвых. Посему апостол, сказав: *смирил Себя даже до смерти*, тотчас присовокупил: *посему превознес* (Флп. 2:8–9), желая показать, что если, как о человеке, говорится о Нем как об умершем, то, как жизнь, Он вознесен воскресением. Ибо *нисшедший Он есть* и воскресший (Еф. 4:10); сошел Он телесно, воскрес же<sup>2</sup>, потому что в теле был Бог. И по сему-то самому опять присовокупил в таком же смысле слово *посему* — для обозначения не награды за добродетель или преуспейание, [Col. 104] но причины, по которой совершилось воскресение и по которой, когда все люди от Адама и донныне умирали и оставались мертвыми, Он один невредимым восстал из мертвых. Сему причиной, как Сам сказал прежде, есть то, что Он Бог и сделался человеком. Все прочие люди, происходя только от Адама, умирали, и смерть царствовала над ними (Рим. 5:14). А сей есть *второй человек — с неба* (1 Кор. 15:47), потому что *Слово стало плотью* (Ин. 1:14). И о таком Человеке говорится, что Он — с неба и есть небесный (ср. 1 Кор. 15:48), потому что с неба снизошло Слово, поэтому и неподвластно смерти. Ибо, хотя и *смирил Себя*, позволив собственному Своему телу принять даже смерть, потому что доступно было

(в действительности) и всем остальным людям (потенциально) по их свободе воли (т. е. не насильно) и по благодати Святого Духа обновленный способ бытия. — *Ред.*

<sup>1</sup> Другой вариант: «подобный Отцу» (PG. Т. 26. Col. 101–102).

<sup>2</sup> В Basil. добавлено: «как Бог» (PG. Т. 26. Col. 102).

оно смерти, однако же превознесен от земли, потому что в теле был Сам Сын Божий. Поэтому сказанное здесь: *посему и Бог Его превознес* — равно сказанному Петром в Деяниях: *но Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его* (Деян. 2:24). Ибо как Павлом написано: *Он, будучи образом Божиим, стал человеком, и смирил Себя даже до смерти, посему и Бог превознес Его* (Флп. 2:6–8), так и у Петра говорится: поскольку Он Бог и соделался человеком, но знамения и чудеса показали всякому видящему, что Он Бог, то по сему самому смерти *невозможно было удержать Его* (Деян. 2:24). Но человеку невозможно было дойти до такого совершенства, потому что смерть свойственна человеку. Посему Слово, будучи Богом, *стало плотью* (Ин. 1:14), чтобы, умерши плотью, силою Своею оживотворить всех.

**45.** Поскольку же говорится, что Он возносится и что *Бог дал Ему*, а еретики почитают это недостатком или страдательным состоянием для сущности Слова, то необходимо сказать, почему и это говорится. Возносящимся именуется Он от преисподних мест *земли* (Еф. 4:9), потому что и смерть называется Его смертью. О Нем же говорится и то и другое, потому что Ему, а не другому принадлежало тело, вознесенное от мертвых и взятое на небеса. И опять-таки, поскольку тело принадлежит Ему и Само Слово не вне тела, то справедливо говорится, что с возносимым телом и Сам Он, как человек, возносится по причине тела. Посему если не стал Он **[Col. 105]** человеком, то пусть не говорится этого о Нем. А если *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), то необходимо, чтобы и воскресение, и вознесение были относимы к Нему, как к человеку, чтобы как относящаяся к Нему смерть была искуплением грехов человеческих и уничтожением смерти, так и относящиеся к Нему воскресение и вознесение через Него пребыли надежными и для нас. В том и другом отношении апостол сказал: *Бог превознес Его и дал Ему* (Флп. 2:9), чтобы и этим еще показать, что не Отец есть Тот, Кто стал плотью, но что Слово Его соделалось человеком, и Оно по-человечески, как сказано, и приемлет от Отца, и возносится Им. Ясно же, и никто не может в том сомневаться, что если дает что-то Отец, то дает это через

**Отец все дает  
через Сына**

Сына. Удивительно и подлинно может привести в изумление, что о Сыне говорится, что Он Сам принимает ту благодать, какую дает Он от Отца, и тем вознесением, какое совершает Сын через Отца, как бы возносится и Сам Сын. Ибо Тот же Самый, Кто есть Божий<sup>1</sup> Сын, соделался и Сыном Человеческим. И как Слово, дает Он то, что от Отца, потому что все, что творит и дает Отец, творит и сообщает через Него; а как о Сыне Человеческом, о Нем говорится как

<sup>1</sup> В Seg.: «Отчий» (PG. Т. 26. Col. 105). — Ped.

о приемлющем по человечеству то, что от Него, потому что тело принадлежит не другому, а Ему, и телу, как сказано, свойственно принимать благодать. Ибо принял при вознесении человека, и вознесением было обожение его. Само же Слово всегда имело сие по Отчему Своему божеству и совершенству.

**46.** Посему написанное апостолом, заключая в себе такую мысль, обличает нечестивых, и сказанное Псалмопевцем имеет опять тот же правый смысл. И хотя еретики перетолковали его, но Псалмопевец доказывает, что благочестиво это понимание, ибо говорит: *Престол Твой, Боже, в век века; жезл правости, жезл царствия Твоего. Возлюбил еси правду, и возненавидел еси неправду, сего ради помаза Тя, Боже, Бог Твой елеем радости паче причастник Твоих* (Пс. 44:7–8; Евр. 1:8–9). Смотрите, ариане, и хотя бы из этого познайте истину. Псалмопевец всех нас назвал причастниками Господа. А если бы и Господь был из несущих и одним из сотворенных, то и Сам был бы одним из причастников. Но поскольку он песнословит Его вечным Богом, говоря: *престол Твой Боже в век века*, все же прочее представляет причастным Его, — что должно [Col. 108] уразуметь? Не то ли, что Он изъят из всего сотворенного и один есть истинное Отчее Слово, Сияние и Премудрость, Которой причастны все твари и от Него освящаются Духом? И здесь помазуется, но не для того, чтобы стать Богом, — потому что был прежде сего, — и не для того, чтобы стать Царем, — потому что царствует вечно, будучи Божиим образом (2 Кор. 4:4; Кол. 1:15), как показывает это изречение, — но и это опять написано в отношении нас. Цари израильские, когда были помазуемы, тогда делались царями, не быв царями прежде, как, например, Давид, Езекия, Иосия и другие<sup>1</sup>. Напротив того, Спаситель, хотя есть Бог, и царствует всегда в Царстве Отца, и Сам есть податель Духа Святого, однако же называется теперь Помазуемым, чтобы опять, когда говорится о Нем, что помазан Духом, как человек, и нам, человекам, приуготовить как вознесение и воскресение, так вселение и присвоение Духа. Сие же давая разуметь, и Сам Господь сказал в Евангелии от Иоанна: *Я послал их в мир. И за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною* (Ин. 17:18–19). Говоря это, показал Он, что Сам Он есть не освящаемый, но освящающий, ибо не другим кем-то освящается, но Сам Себя освящает, чтобы мы были *освящены истиною*. Освящающий же Себя есть Господь освящения. Как же это совершается? В каком смысле говорится это? Не в этом ли: «Я, Слово Отчее, Сам даю Духа Себе, соделавшемуся человеком, освящаю

**Правильное  
толкование  
Пс. 44:7–8**

<sup>1</sup> В Gobl., Felck. 1: «Давид, Соломон и другие» (PG. Т. 26. Col. 107). — Ред.



Им Сам Себя, соделавшегося человеком, чтобы уже Мною, истинною (ибо *Слово Твое есть истина* (Ин. 17:17)), освятились и все?»

47. Если же ради нас Он Себя освящает и совершает это, когда стал человеком, то ясно, что и на Иордане бывшее на Него сошествие

**Сошествие Святого  
Духа на Иордане —  
ради нас**

Духа было сошествием на нас, потому что носит Он на Себе наше тело. И было оно не для усовершенствования Слова, но для нашего опять же освящения, чтобы мы причастились

Его помазания и о нас могло быть сказано: *Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?* (1 Кор. 3:16). Ибо когда Господь, как человек, крестится в Иордане, [Col. 109] мы в Нем и Им омываемся, и когда приемлет Он Духа, мы через Него становимся способными к вмещению [Духа] в себя<sup>1</sup>. Посему помазуется Он не так же, как Аарон или Давид, или были помазуемы елеем все прочие, но иначе — *паче всех причастник Своих, елеем радости*, а это есть Дух, как, Сам толкуя, говорит через пророка: *Дух Господень на Мне, егоже ради помаза Мя* (Ис. 61:1), как и апостол сказал: *как Бог Духом Святым помазал Его* (Деян. 10:38). Посему когда же это о Нем сказано — не тогда ли, когда, воплотившись, крестился Он во Иордане и сошел на Него Дух? Сам Господь говорит: *Дух от Моего возьмет* (Ин. 16:14) и: *Я пошлю Его* (Ин. 15:26; 16:7), и ученикам сказал: *примите Духа Святого* (Ин. 20:22). И, однако же, о Нем, Который как Слово и Сияние Отчее подает Духа другим, говорится теперь, что Он освящается по той опять причине, что сделался человеком и освящено тело Его. От Него и мы начали принимать помазание и печать, как говорит Иоанн: *вы имеете помазание от Святого* (1 Ин. 2:20), и апостол: *и вы запечатлены обетованным Святым Духом* (Еф. 1:13). Следовательно, сказано это ради нас и о нас.

Посему и этим показывается ли какое-либо преуспеяние в усовершенствовании или какая-нибудь награда добродетели или просто дел Господних? Если бы, не быв Богом, Он сделался Богом, если бы, не царствовав, возведен был на Царство, то слово ваше имело бы некоторую тень вероятности. А если Он — Бог и престол Царствия Его вечен, то как преуспевать Богу? Или чего недоставало Сидящему

**Помазуется Духом  
не божество Христа,  
а Его плоть**

на Отчем престоле? Если же, как и Сам Господь сказал, что Его это Дух, от Него приемлет (Ин. 16:15) и Он посылает Духа, то не Слово, поскольку Оно есть Слово и Премудрость,

помазуется подаваемым от Него Духом, но воспринятая Им на Себя плоть в Нем и Им помазуется<sup>2</sup>, чтобы освящение, совершённое

<sup>1</sup> В ТСО: «делаемся духоприемными». — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Григорий Богослов.* Слово 30, 20; *Преп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение Православной веры III, 3 и др. — *Ред.*

над Господом, как над человеком, совершилось Им над всеми людьми. Сказано: *Дух не от Себя говорить будет* (Ин. 16:13), но Слово дает Духа достойным. И это подобно приведенному выше изречению. Как апостол написал: *Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; [Col. 112] но уничижил Себя Самого, приняв образ раба* (Флп. 2:6–7), так и Давид воспевает, что Господь есть вечный Бог и Царь, но послан к нам и принял наше смертное тело. Ибо дает это разуметь, говоря в псалме: *смирна и стакти и кассиа от риз Твоих* (Пс. 44:9). Это же показывают Никодим и Марии, когда первый *принес состав из смирны и алая, литр около сто* (Ин. 19:39), а последние принесли *приготовленные ароматы* на погребение Господнего тела (Лк. 24:1).

48. Какое опять<sup>1</sup> преуспеяние у Бессмертного, воспринявшего на Себя смертное? Или какое усовершенствование у Вечного, облекшегося во временное? Какая возможна бóльшая награда вечному Богу и Царю, сущему в недрах Отчих (Ин. 1:18)? Неужели не видите, что и это ради нас было и о нас написано, чтобы Господу, сделавшемуся человеком, нас, смертных и временных, соделать бессмертными и ввести в вечное Небесное Царство? Неужели не стыдитесь вы, клеветая на Божественные изречения? Когда пришел Господь наш Иисус Христос, мы усовершились, освободившись от греха, а Он пребывает Тот же и не изменился (ср. Пс. 101:27–28) (опять должно повторить это) от того, что соделался человеком, но, как написано, Слово Божие *пребывает во веки* (Ис. 40:8). Без сомнения, как до Вочеловечения, будучи Словом, подавал Он святым Духа, как Своего собственного, так и, сделавшись человеком, освящает всех Духом и говорит ученикам: *примите Духа Святого* (Ин. 20:22). Он дал Духа Моисею и другим семидесяти (Чис. 11:25, 27); через Него и Давид молился Отцу, говоря: *Духа Твоего Святого не отыми от мене* (Пс. 50:13). А сделавшись человеком, сказал Он: *пошлю вам Утешителя, Духа истины* (Ин. 15:26), и послал, потому что Он — неложное Божие Слово. Посему *Иисус Христос вчера и сегодня и во веки* пребывает неизменным (Евр. 13:8). Он — один и Тот же, Кто и дает, и приемлет: дает, как Божие Слово; приемлет, как человек; усовершается не Слово, как Слово, — ибо Оно имело все и всегда имеет, — но это люди, которые усовершаются, имеют начало принятия в Нем и через Него<sup>2</sup>. Ибо когда Он называется теперь помазуемым по-человечески, помазуемся в Нем мы; [Col. 113] и когда крещается Он,

#### Сын Божий подает Духа Святого

<sup>1</sup> В Seg. «опять» отсутствует (PG. Т. 26. Col. 111). — *Ред.*

<sup>2</sup> Свт. Афанасий, очевидно, имеет здесь в виду то, что именно во Христе и по дару Христа мы получаем залог Святого Духа, возможность спасения и духовного совершенства. — *Ред.*

крещаемся в Нем мы. Все же это еще более проясняет Спаситель, говоря Отцу: *И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино* (Ин. 17:22). Посему для нас просил Он славы, для нас сказано о Нем: и *принял*, и *дал*, и *превознес*, чтобы мы приняли, чтобы нам было даровано и мы были вознесены в Нем, как ради нас же и посвящает Себя, чтобы мы освящены были в Нем.

**49.** Если же по причине прибавленного во псалме: *сего ради помаза Тя, Боже, Бог Твой* — из выражения *сего ради* заимствуют они опять себе предлог для подтверждения своей мысли, то пусть познают в Писаниях эти невежды и изобретатели нечестия, что и здесь опять слова *сего ради* означают не награду за добродетели или за дела Слова, но причину Его к нам пришествия и для нас совершённого на Нем помазания Духом. Не сказал Давид: «*Сего ради помаза Тя*, чтобы Ты стал Богом, или Царем, или Сыном, или Словом», — этим Он и прежде *сего* был, и всегда есть, как это было доказано. Но скорее говорит так: «Поскольку Ты Бог и Царь, то *сего ради* и помазан, потому что не кому-либо другому надлежало привести человека к единению с Духом Святым, но Тебе, Отчему Образу, по Которому и<sup>1</sup> вначале сотворены мы. Ибо Твой есть и Дух. Естество существ сотворенных недостаточно для этого, потому что и Ангелы стали преступниками, и люди впали в преслушание». Для этого была нужда в Боге, чтобы Сам Он (ведь Слово и есть Бог) освободил попавших под клятву. Посему если бы Он был из не-сущих, то не был бы и Христом, Сам будучи одним из всех и причастником [как и другие]. Но поскольку Он Бог, как Божий Сын, Царь, и вечен, как Сияние и Образ Отца, то посему справедливо Он есть ожидаемый Христос<sup>2</sup>, Которого Отец предвозвещает людям, открывая Своим святым пророкам, чтобы как через Него мы сотворены были, так в Нем совершилось для всех избавление от грехов и чтобы Он царствовал над всеми. Такова причина совершившегося над Ним помазания и явления Слова во плоти. Сие-то прозревая, и Псалмопевец, когда воспевает Его божество и Отческое Царство, возглашает: *престол Твой Боже в век века: жезл правости, жезл царствия [Col. 116] Твоего*; а когда возвещает о снисшествии Его к нам, говорит: *сего ради помаза Тя Боже Бог Твой еле-ем радости паче причастник Твоих* (Пс. 44:7, 8).

**50.** Что же удивительного или что невероятного, если Господь, подающий Духа, называется теперь и Сам помазуемым от Духа, когда опять же по требованию необходимости не отрекается именовать Себя по человечеству Своему и меньшим Духа? Ибо когда иудеи сказали, что Он изгоняет бесов *[силою] веельзевула* (Мф. 12:24), отвечал им и сказал в обличение их, хулителей: *Если же Я Духом*

<sup>1</sup> В других вариантах «и» пропущено (PG. Т. 26. Col. 114). — *Ред.*

<sup>2</sup> В других вариантах «Господь» (PG. Т. 26. Col. 114). — *Ред.*

*Божшим изгоняю бесов...* (Мф. 12:28). Вот Податель Духа говорит теперь, что Сам изгоняет бесов *Духом*. Это же сказано не иначе, как по причине плоти. Поскольку естество человеческое само по себе недостаточно для того, чтобы изгонять бесов, а может это делать только силой Духа, то посему, как человек, Он сказал: *Если же Я Духом Божшим изгоняю бесов...*

**Слова, что Христос  
меньше Духа,  
сказаны по причине  
плоти**

И конечно, давая разуметь, что хула, произносимая на Духа Святого, оказывается больше хулы на Его человечество, сказал: *если кто скажет слово на Сына Человеческого, получит отпущение* (Мф. 12:32). Таковы были говорившие: *не плотников ли Он сын?* (Мф. 13:55). А те, кто хулят Духа Святого и дела Слова приписывают диаволу, понесут неизбежное наказание. Таким образом, говорил Господь иудеям как человек; ученикам же Своим, являя Свое божество и величие и давая разуметь, что Сам не меньше Духа, но равен Ему, даровал Он Духа и сказал: *примите Духа Святого* (Ин. 20:22), и: *Я Его пошлю*, и: *Он прославит Меня*, и: *будет говорить, что услышит* (Ин. 16:7, 13, 14). Посему здесь Сам податель Духа Господь не отрекается сказать, что Он, как человек, *Духом* изгоняет бесов. Подобным сему образом, Сам будучи подателем Духа, поскольку, как сказал Иоанн, стал Он плотью, не отрекся сказать: *Дух Господень на Мне, Егоже ради [Col. 117] помаза Мя* (Ис. 61:1), чтобы показать через это, что нам нужно и то и другое: и для освящения мы имеем нужду в благодати Духа, и не можем изгонять демонов без силы Духа. Кем же и через кого должен быть подаваем Дух, как не через Сына, когда Он есть Дух Сына? Могли ли бы мы когда-либо принять Духа, если бы Слово не сделалось человеком? И как сказанное апостолом (Флп. 2:6–7) показывает, что не были бы мы избавлены и превознесены, если бы Он, будучи образом Божшим, не принял образ раба, так и Давид показывает, что не сделались бы мы причастниками Духа и не освятились бы иначе, если бы Сам Податель Духа — Слово не сказал о Себе, что Он за нас помазуется Духом. И мы надежно приемлем, потому что Он называется помазанным по плоти. Ибо как скоро в Нем первом освятилась плоть и благодаря ей именуется Он принявшим Духа как человек, то вслед за Ним и мы имеем благодать Духа, принимая *от исполнения Его* (Ин. 1:16).

**Христос  
по божеству  
не меньше Духа,  
но равен Ему**

**Святой Дух  
подается людям  
через Сына**

**51.** А слова *возлюбил еси правду, и возненавидел еси неправду*<sup>1</sup> (Пс. 44:8) присовокуплены во псалме не для обозначения, как вы опять думаете, изменяемого естества Слова, а, напротив того, этим

<sup>1</sup> В Seg.: «беззаконие» (PG. T. 26. Col. 117). — Ред.

самым еще более дают разуметь Его неизменяемость. Поскольку естество существ сотворенных изменяемо и, как сказано, одни пре-

**Изменчивые  
твари нуждаются  
в Неизменяемом  
Боге**

ступили, другие преслушали [заповедь], и деятельность их непостоянна, но нередко есть возможность ныне доброму впоследствии измениться и стать иным, а потому до некоторых пор праведному через некоторое время

**Спасительная  
неизменяемость  
Второго Адама**

оказаться неправедным, то опять была потребность в Неизменяемом, чтобы непреложность праведности Слова люди имели для себя образом и примером добродетели<sup>1</sup>. Такое же разумение для здравомыслящих имеет основательную причину. Поскольку первый Адам изменился и через грех вошла в мир смерть, то прилично посему было, чтобы Второй Адам пребывал неизменным; и если бы снова стал нападать змий, то обольщение этого змия не имело бы силы и по неизменяемости и непреложности Господа сделался змий в своих нападениях для всех немощным. Ибо как с преступлением Адама грех простерся на всех людей (Рим. 5:12), так, поскольку Господь стал человеком [Col. 120] и низложил змия, таковая же крепость будет переходить во всех людей, поэтому каждый из нас скажет: *нам не безызвестны его умыслы* (2 Кор. 2:11). Посему Господь всегда и по естеству неизменяем; любя праведность и ненавидя неправедность, справедливо помазуется и Сам посылается, чтобы Ему, пребывающему одним и Тем же, приняв изменяемую плоть, как осудить в ней грех (Рим. 8:3), так и сделать ее свободной<sup>2</sup>, после чего можно уже было бы в ней и нам исполнить законную праведность и прийти в состояние сказать: мы не по плоти живем, *а по Духу, если только Дух Божий живет* в нас (Рим. 8:9).

**Бог Слово  
неизменяем так же,  
как Бог Отец**

52. Поэтому напрасным для вас, ариане, делается теперь такое предположение, и напрасно вы представляете в качестве предлога изречения Писаний. Слово Божие неизменяемо, всегда одно и То же, и притом настолько же неизменяемо, насколько и Отец. Ибо иначе каким образом Оно подобно Отцу, если не в такой же мере неизменяемо? Или каким образом все, что имеет Отец, будет иметь и Сын (ср. Ин. 16:15), если не имеет Он

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 17; Против язычников, 41; О Вочеловечении Слова, 13–14; *Лактанций*. Установления IV, 25; *Свт. Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие от Иоанна V, 2; Сокровищница о Святой и Единосущной Троице, 20; *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры IV, 4; *Блж. Августин Иппонский*. О порицании и благодати, 10–12. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан II, 8; О Вочеловечении Слова, 7. — *Ред.*

неизменяемости и непреложности Отца? Не как подлежащий законам<sup>1</sup> и имеющий склонность и к тому и к другому, одно Он любит, а другое ненавидит, чтобы не допустить чего-нибудь дурного из страха подвергнуться падению. Невозможно также представить Его и иначе как-либо изменяемым. Напротив того, как Бог и Отчее Слово, Он есть праведный и любящий добродетель Судия, лучше же сказать, Податель добродетели. Поскольку же праведен и свят Он по естеству, то говорится о Нем, что любит праведность и ненавидит неправедность или (что то же значит) любит и приемлет добродетельных, отвращается же и ненавидит неправедных. Ибо и об Отце то же говорят Божественные Писания: *праведен Господь, и правды возлюбил* (Пс. 10:7); и: *возненавидел еси вся делающая беззаконие* (Пс. 5:6); и: *любит Господь врата Сиона* и не во многое ставит селения Иаковля (Пс. 86:2); и: *возлюби Иакова, Исава же возненавидел* (Мал. 1:2). И у Исаии Бог говорит также: *Аз есмь Господь любяй правду, и ненавидяй грабления от неправды* (Ис. 61:8). Поэтому и те изречения пусть принимают, как и эти, потому что и те написаны о Божием Образе; или пусть и эти, как и те, разумеют худо и Отца представляют себе изменяемым. Но если и слышать, когда говорят это другие, неопасно, то хорошего держимся разумения, [Col. 121] когда сказанное о Боге, что любит Он *правду* и *ненавидит грабления от неправды*, понимаем не в том смысле, будто бы имеет Он склонность к тому и другому и может принять даже противное, поэтому одно избирает, а другого не избирает (это свойственно существам сотворенным), но в том, что, как Судия, любит и приемлет Он праведных, от злых же бывает далек<sup>2</sup>. Сообразно же будет подобное сему представлять и о Божием Образе, а именно, что такое любит и ненавидит, ибо естество Образа должно быть таково же, каков и Отец Образа, хотя ариане, как слепые, не видят в Божественных словесах ни сего Образа, ни чего-либо другого.

Приведенные в затруднение своими любимыми мнениями или, лучше сказать, своим сумасбродством, снова прибегают они к изречениям Божественных Писаний и, по обычаю не вникая в них, не видят заключающегося в них смысла, но как бы поставив для себя каким-то правилом собственное свое нечестие, к нему наклоняют все Божии словеса, поэтому, даже когда их только произносятся, достойны слышать одно сие: *заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией* (Мф. 22:29). И если стоят на своем, должны опять устыдиться и услышать: *отдавайте* человеческое человеку и *Божие Богу* (Мф. 22:21).

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Василий Великий. Против Евномия II, 30. — Ред.*

<sup>2</sup> Другой вариант: «как Судия, любит праведных, неправедных же ненавидит и далек от них бывает» (PG. Т. 26. Col. 121). — Ред.

**53.** Так говорят они: в Притчах написано: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8:22)<sup>1</sup>, а в Послании к Евреям

**Толкование**  
**Притч. 8:22; Евр. 1:4;**  
**3:1–2; Деян. 2:36**

апостол говорит: *будучи столько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовал имя* (Евр. 1:4), и немного ниже: *Итак, братия святые, участники в небесном звании, уразумейте Посланника и Первосвященника исповедания нашего, Иисуса Христа, Который верен Поставившему Его* (Евр. 3:1–2)<sup>2</sup>; и в Деяниях: ведомо да будет всем вам, *весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли* (Деян. 2:36). При всяком случае повторяя эти места и заблуждаясь в их разумении, [ариане] заключили из них, что Слово Божие есть тварь и произведение, одно из существ сотворенных. Так оболещают они и людей неразумных, представляя в предлог эти изречения и вместо истинного заключающегося в них смысла подливая собственный свой еретический яд. Ибо если бы разумели, то не стали бы нечестиво говорить о Господе [**Col. 124**] славы и перетолковывать то, что прекрасно написано. Посему если явно уже, усвоив себе Каиафин нрав, решили иудействовать, а потому не хотят знать написанного, что Бог действительно вселится на земле (см. Зах. 2:10), то пусть не входят в исследование апостольских изречений, потому что несвойственно это иудеям<sup>3</sup>. Если также, присоединясь к безбожным манихеям<sup>4</sup>, отрицают сказанное: *Слово стало плотию* (Ин. 1:14) и пришествие Слова во плоти, то пусть не приводят места из Притчей, потому что несвойственно это манихеям<sup>5</sup>. Если же ради спора и той корыстолюбивой выгоды, какую приобрели из сего, а также ради мнимого славолубия не смеют отрицать сказанного: *Слово стало плотию* (потому что это написано), то пусть или изречения, написанные об этом, разумеют правильно о пришествии Спасителя в теле, или, если отрицают это разумение, отрицают вместе с этим и то, что Господь стал человеком. Ибо неприлично и исповедовать, что *Слово стало плотию*, и стыдиться того, что написано о Нем, и по этому извращать смысл написанного.

**54.** Написано: *будучи столько превосходнее Ангелов* (Евр. 1:4). Это нужно сперва рассмотреть и как надлежит, и даже необходимо, сделать это со всяким местом Божественного Писания, так и здесь должно верно истолковать, по какому обстоятельству сказал это

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан II, 19–72. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: Там же. II, 2–11. — *Ред.*

<sup>3</sup> Потому что иудеи вообще отвергают Священное Писание Нового Завета. — *Ред.*

<sup>4</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание о соборах, 33; Против ариан IV, 23. — *Ред.*

<sup>5</sup> Манихеи отвергали Ветхий Завет. — *Ред.*

апостол, о каком лице и предмете написал это, чтобы читатель в этом или в другом месте, не понимая чего-либо из сказанного, не оказался бы вне истинного смысла. Сие-то зная, и тот любознательный евнух просил Филиппа, говоря: *прошу тебя сказать: о ком пророк говорит это? о себе ли, или о ком другом?* (Деян. 8:34). Боялся он, как бы, поняв читаемое не о том лице, не уклониться от правильного смысла. И ученики, желая знать время того, о чем им говорилось, умоляли Господа, говоря: *скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего пришествия и кончины века?* (Мф. 24:3). И они, слыша от Спасителя о кончине мира, хотели знать самое время для того, чтобы и самим не обмануться, и быть в состоянии научить других. И действительно, узнав об этом (см. Мф. 24:36), исправили [Col. 125] они фессалоникийцев, готовых впасть в заблуждение (см. 1 Фес. 4:13; 2 Фес. 2:1). Посему, когда приобретет кто-то совершенное знание о чем-либо подобном, тогда будет иметь правильное и здоровое разумение веры. А если кто-то что-либо подобное перетолкует иначе, то вскоре впадет в ересь. Так, во времени ошибались Именей и Александр (см. 1 Тим. 1:20; 2 Тим. 2:17–18), говоря, что воскресение уже было, а галаты — уже после надлежащего времени возлюбив обрезание. И иудеи были и донныне находятся в заблуждении относительно лица, когда думают, что об одном из них сказано: *се Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог* (Мф. 1:23; Ис. 7:14), и когда слова *Пророка вам возставит Бог* (Втор. 18:15) почитают сказанными об одном из пророков, и слыша: *яко овца на заколение ведеса* (Ис. 53:7), не учатся у Филиппа, но предполагают, что это сказано об Исае или о ком-то другом из прежних пророков<sup>1</sup>.

### Правила толкования Священного Писания

### Ошибки в толковании иудеев и ариан

55. Тому же подвергшись, и христорборцы впали в мерзкую ересь. Если бы эти безрассудные знали лицо, и предмет, и время в апостольском изречении, то не стали бы столько нечестствовать, человеческое толкуя о Божестве. Это же можно увидеть, если кто-то хорошо<sup>2</sup> истолкует начало этого фрагмента текста. Апостол говорит: *многokrатно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне* (Евр. 1:1–2). Потом же через несколько слов он продолжает: *совершив Собою очищение грехов наших, воссел*

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Иринея Лионский*. Против ересей IV, 33; *Св. Иустин Философ*. Диалог с Трифоном, 72; *Тертуллиан*. Против иудеев, 9; *Свт. Киприан Карфагенский*. Свидетельства против иудеев II, 13; *Евсевий Кесарийский*. Евангельское доказательство III, 2. — *Ред.*

<sup>2</sup> В других вариантах «хорошо» пропущено (PG. Т. 26. Col. 125).



одесную величия на высоте, будучи столько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовал имя (Евр. 1:3–4). Итак, апостольское изречение напоминает о времени, в которое *Бог говорил нам в Сыне*, когда также совершено и *очищение грехов*. Когда же Он *говорил нам в Сыне*? И когда совершено *очищение грехов*? Когда Он соделался человеком? Не после ли пророков? Не в *последние ли дни*? Потом, поскольку идет речь о Домостроительстве нашего спасения, говоря о последних временах, по связи с этим упомянул, что и в прежние времена Бог не умолкал, но говорил людям через пророков. А поскольку [Col. 128] и пророки служили, и через Ангелов был изглаголан Закон (Гал. 3:19), но пришел и Сын, и пришел послужить, то по необходимости присовокупил: *будучи столько превосходнее Ангелов*<sup>1</sup>, желая показать, что насколько Сын отличен от раба, настолько же и служение Сына стало лучше служения рабов. Посему апостол, различая ветхозаветное и новозаветное служение, с дерзновением пишет иудеям и говорит: *будучи столько превосходнее Ангелов*. Посему не сказал совершенно сравнительно «больше» или «почетнее», чтобы не заключил кто-нибудь об Ангелах, будто бы они одного с Ним рода, но сказал: *лучший*<sup>2</sup>, чтобы дать уразуметь отличие Сына по естеству от существ сотворенных. И на это имеем доказательство в Божественных Писаниях. Давид псалмопевствует: *лучше день один во дворах Твоих паче тысяч* (Пс. 83:11). И Соломон возглашает: *Примите наказание, а не серебро, и разум паче злата искушена. Лучше бо премудрость камней многоценных, всякое же честное недостойно ея есть* (Притч. 8:10, 11). И действительно, не различны ли по сущности и естеству премудрость и добытые из земли камни? Что родственного между дворами небесными и жилищами земными? Или в чем сходство вечного и духовного с временным и смертным?

**Разница между  
Сыном Божиим  
и Ангелами**

И в этом же смысле Исаия говорит: *сия глаголет Господь кажеником*<sup>3</sup>: *елицы сохраняют субботы Моя, и изберут, яже Аз хочу, и содержат завет Мой, дам им в дому Моем и в ограде Моей место имени, лучшее от сынов и дочерей, имяечно дам им, и не оскудеет* (Ис. 56:4–5). Итак, нет ничего сродного у Сына с Ангелами. А если нет никакого сродства, то слово «лучший» сказано не для сравнения, но для отличения, потому что Сын по естеству отличен от Ангелов. И сам апостол, толкуя слово *лучший*, поставляет это превосходство не в ином чем, как в отличии

<sup>1</sup> В Felck. 2 и Editi «будучи столько превосходнее Ангелов» пропущено (PG. Т. 26. Col. 127).

<sup>2</sup> В Синодальном тексте переведено как «превосходный», *будучи превосходнее*. — Ред.

<sup>3</sup> Т. е. евнухам. — Ред.

Сына от существ сотворенных, говоря, что Он — Сын, а те — *служебные* (Евр. 1:14) и что как Сын сидит одесную Отца (Евр. 10:12), так они, будучи служебными, предстоят, посылаются и служат. [Col. 129]

56. Поскольку же это написано [именно] в таком смысле, то этим, ариане, обозначается, что Сын не сотворен, но скорее инаков по сравнению с существами сотворенными и собственен Отцу, как *сущий в недре Отчем* (Ин. 1:18). И написанное здесь *будучи* (*γενόμενος*)<sup>1</sup> не означает, что Сын сотворен, как думаете вы. Ибо если бы просто сказал *будучи* и умолк, то был бы предлог у ариан. Поскольку же предварительно наименовал Сыном, во всем фрагменте речи показал, что Он инаков по сравнению с существами сотворенными, то и слово *будучи* поставил не вне связи [с другими словами], но к *будучи* присовокупил *превосходнее*, потому что почитал это выражение не отличающимся [по смыслу от сказанного выше], зная, что об исповедуемом истинным<sup>2</sup> Сыном сказать *будучи* равнозначно слову «родиться» и что Он *превосходнее*. Для рожденного нет различия, скажет ли кто «стал» или «сделан», а сотворенных невозможно именовать рожденными, разве только после того, как те соделаются причастными рожденного Сына и сами именуется рожденными, не по собственному естеству, но по причастию Сыну в Духе<sup>3</sup>. Такое словоупотребление известно и в Божественном Писании. Оно говорит о существах сотворенных: *Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть*<sup>4</sup> (Ин. 1:3) и: *вся Премудростию сотворил еси* (Пс. 103:24). О сынах же рожденных: *быша Иову сынове седмь и дщери три* (Иов. 1:2) и: *Авраам бе ста лет, егда бысть ему Исаак сын его* (Быт. 21:5). И Моисей сказал: «если будут у кого сыновья» (ср. Втор. 21:18).

Посему если Сын инаков по сравнению с существами сотворенными и есть единое собственное порождение Отчей сущности, то напрасен предлог ариан, указывающих на слово *будучи*. Ибо если постыжденные этим будут еще настаивать и говорить, что эти изречения употреблены в смысле сравнительном и потому сравниваемые однородны и, следовательно, Сын обладает ангельским естеством, то пусть предварительно посрамлены будут тем, что соревнуют Валентину,

<sup>1</sup> Слово *γενόμενος*, взятое вне контекста, можно перевести не только как «являющийся» или «существующий [таким-то]», но и как «ставший», что указывает либо на возникновение, либо на изменение, и это вписывалось в смысл арианской доктрины о сотворении Сына из ничего и Его изменчивости. Но у апостола данное слово выполняет грамматическую роль в связке со словом «лучший» («будучи лучшим», «став лучшим» и т. п.) или, как в Синодальном тексте, «превосходнейший». — *Ред.*

<sup>2</sup> В ТСО: «преискреним». — *Ред.*

<sup>3</sup> В Basil. вместо «в Духе» написано «в Отце» (PG. Т. 26. Col. 130). — *Ред.*

<sup>4</sup> В других вариантах «и без Него ничто не начало быть» пропущено (PG. Т. 26. Col. 130). — *Ред.*

Карпократу<sup>1</sup> и другим еретикам и говорят одно с ними. Ибо Валентин называл Ангелов однородными со Христом, а Карпократ утверждает, что Ангелы — создатели мира. У них научившись, может быть, и ариане Ангелов сравнивают с Божиим Словом. [Col. 132]

**57.** Но водящихся подобными вымыслами да постыдит Псаломпевец, который говорит: *кто уподобится Господеву в сынех Божиих?* (Пс. 88:7) и: *кто подобен Тебе в бозех Господи?* (Пс. 85:8). Пусть же слышат и хотя бы из этого научатся, что, по общему

**Сравнение  
возможно между  
однородными**

всех признанию, сравнение делается обыкновенно между однородными, а не между разнородными. Никто не сравнивает Бога с человеком и, опять-таки, человека с бессловесными [животными] и дерево с камнями из-за неподобности [их] естества. Но поскольку Бог несравним, то сравнивается человек с человеком, дерево с деревом, камень с камнем. И об этих никто не скажет: «этот — превыше» (*τὸ κρείττον*), но: «лучше» (*τὸ μᾶλλον*) и «больше» (*τὸ πλέον*). Так, Иосиф был прекраснее (*τὸ μᾶλλον*) братьев своих и Рахиль — красивее (*τὸ μᾶλλον*) Лии (Быт. 29:30). *И звезда звезды* не превыше, но скорее (*τὸ μᾶλλον*) *разнится в славе* (1 Кор. 15:41). О вещах же разнородных, когда сравнивает их кто-то между собою, для обозначения их различия говорится *лучше*<sup>2</sup>, как сказано о премудрости и о камнях (Притч. 8:11). Если бы апостол сказал: «Вот настолько-то (*τὸ μᾶλλον*) Сын превосходит Ангелов» или «насколько-то их более велик», то был бы вам предлог говорить, что Сын сравнивается с Ангелами. Но теперь, говоря, что Он — *превосходнейший* (*κρείττον*) и столько же их преславнее, насколько Сын отстоит славой от рабов, показывает, что отличен Он от Ангелов по естеству. И опять же, говоря, что Он все основал, показывает, что отличен Он от всего сотворенного. Если же по естеству отличен Он от тварей и иносущен с ними, то какое же возможно сравнение или сходство Его сущности с вещами сотворенными? Ибо если опять выдумают что-либо подобное, то обличит их Павел, говоря сие: *Ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя. Об Ангелах сказано: Ты творишь Ангелами Своими духов и служителями Своими пламенеющий огонь* (Евр. 1:5, 7).

**Божественное  
сыновство и вопрос  
о Божией воле**

**58.** Вот о вещах созданных говорит, что они сотворены и суть произведения; обращаясь же к Сыну, называет Его не произведением, не созданным, но вечным, Царем, Создателем, говоря: *престол Твой, Боже, в век века и: в начале Ты, Господи, основал землю еси, и небеса — дело рук Твоих; они погибнут, а Ты*

<sup>1</sup> Валентин, Карпократ — гностики II в. — *Ред.*

<sup>2</sup> Здесь в превосходном значении. — *Ред.*

*пробываешь* (Евр. 1:8, 10–11). Из этого и они, если бы захотели, могли бы уразуметь, что иной есть [Col. 133] Создатель, иные же — создания, и первый есть Бог, а последние произошли и сотворены из ничего. А сказанное теперь: *они погибнут* — не то означает, что тварь соблюдается на погибель, но указанием на конец дается разуметь о естестве вещей сотворенных. То, что может погибнуть, хотя и не погибнет по милости Сотворившего сие, однако же произошло из ничего и свидетельствует о себе, что некогда оно не существовало. Поскольку же таково естество вещей сотворенных, то именно поэтому о Сыне говорится: *Ты пребываешь*, чтобы показать Его вечность. Поскольку Он не имеет возможности погибнуть, как имеют ее вещи сотворенные, имеет же вечное пребывание, то так сказанное о Нем: «Не было Его, пока не был рожден» — для Него чуждо, свойственно же Ему вечное бытие и сопребывание со Отцом.

Итак, [даже] если бы апостол не написал этого в Послании к Евреям, то другие его Послания и все Писание поистине воспретили бы измышлять о Слове что-либо подобное. Поскольку же и апостол написал, и в предыдущем было доказано, что Сын есть порождение<sup>1</sup> Отчей сущности и что Он — Создатель, прочие же вещи Им созидаются; что Он есть Сияние, Слово, Образ и Отчая Премудрость, а сотворенные вещи стоят ниже Троицы и служебны, то Сын инороден и иносущен вещам сотворенным, свойствен же скорее Отчей сущности и единопороден<sup>2</sup> Отцу. Посему и Сам Сын не сказал: «Отец Мой лучше Меня», чтобы не предположил кто-нибудь, будто бы Сын чужд Отчего естества, но сказал *больше* (Ин. 14:28) не по какой-либо величине и не по времени, но по причине рождения Его от Отца<sup>3</sup>. Но и этим опять изречением — *больше* — показал отличительное свойство сущности<sup>4</sup>.

59. И сам апостол, не сущность Слова желая главным образом сравнивать с вещами сотворенными, сказал: *будучи столько превосходящее Ангелов* (потому что сравнение не имеет здесь места, ибо иное — Слово, иное — Ангелы), но, имея в виду пришествие Слова во плоти и Домостроительство, совершённое Им тогда, хотел показать, что

<sup>1</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1 слово «порождение» пропущено (PG. T. 26. Col. 134). — *Ред.*

<sup>2</sup> В ТСО неверно: «подобоеестественен». Английский издатель указывает на это место как на яркий пример (в числе многих других) того, что свт. Афанасий в данном произведении избегает термина «единосущный» (Р. 891) и использует иные термины для выражения своей главной идеи о единстве Отца и Сына, например «иносущный и инородный тварям», «собственный сущности Отца», «одноприродный». Об этом см. с. 164, 391, 392 наст. изд. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О явлении во плоти и против ариан, 4; *Свт. Василий Великий*. Против Евномия IV; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 30, 7. — *Ред.*

<sup>4</sup> В английском издании иной перевод: «что Он [то есть Сын] собственен Его [то есть Отца] сущности» (Р. 891). — *Ред.*

Слово неподобно бывшим [Col. 136] прежде<sup>1</sup>, что в какой мере Слово по естеству отлично от предпосланных Им<sup>2</sup>, в такой же и еще большей мере произошедшая от Него и через Него благодать оказывается лучше ангельского служения. Рабам свойственно было требовать только плодов, а Сыну и Владыке свойственно простить долги и пересадить виноградник<sup>3</sup>.

И продолжаемое апостолом показывает различие Сына и вещей сотворенных, ибо говорит он: *Посему мы должны быть особенно внимательны к слышанному, чтобы не отпасть. Ибо если через Ангелов возвещенное слово было твердо, и всякое преступление и непослушание получало праведное воздаяние, то как мы избежим, вознерадев о толиком спасении, которое, быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него?* (Евр. 2:1–3). Если бы Сын был из числа сотворенных, то был бы не лучшим (*κρείττων*) их и ради Него не полагалось бы большего наказания за преслушание. Ибо при служении Ангелов относительно каждого из них у преступающих Закон могла быть большая или меньшая виновность, однако же Закон был один и одно было наказание для преступающих его. Поскольку же Слово не из числа сотворенных, но Отчий есть Сын, то в какой мере и Сам есть лучший, и совершенное Им и лучше и выше, в такой же мере и наказание будет тяжелее<sup>4</sup>. Да рассмотрят же благодать, дарованную Сыном<sup>5</sup>, и да познают, как и дела свидетельствуют о Нем, что отличен Он от вещей сотворенных, что Он единый истинный Сын в Отце и Отец в Нем (Ин. 17:21). Закон был изглаголан Ангелами и никого не возвел к совершенству<sup>6</sup>, имея нужду в пришествии Слова, как сказал Павел. Пришествие же Слова довершило дело Отца. И как тогда от Адама до Моисея царствовала смерть, так явление Слова привело смерть в бездействие. Не умираем уже все в Адаме, но все оживотворяемся во Христе. Тогда *от Дана*<sup>7</sup> *до Вирсавии* возвещался Закон и в одной лишь Иудее *ведом* был Бог (Пс. 75:1); ныне же *во всю землю изыде вещание их*<sup>8</sup> (Пс. 75:1), и вся земля полна ведения о Боге, ученики Христовы научили все народы, и ныне исполнилось написанное:

<sup>1</sup> Т. е. Ангелам, являвшимся в ветхозаветный период прежде пришествия Бога Слова во плоти. — *Ред.*

<sup>2</sup> Т. е. Ангелов, Которых Бог Слово в ветхозаветный период посылал для приготовления Домостроительства спасения, совершённого Им Самим во плоти. — *Ред.*

<sup>3</sup> Очевидно, речь идет о сравнении виноградника с богоизбранностью, которая отнимается у иудеев — ветхого Израиля и передается всем народам, ставшим христианами из язычников, — Новому Израилю (ср. Мф. 21:33–40). — *Ред.*

<sup>4</sup> Ср.: *Свт. Иринея Лионский*. Против ересей IV, 27, 2. — *Ред.*

<sup>5</sup> Другой вариант: «Христом» (PG. Т. 26. Col. 136).

<sup>6</sup> Ср.: *Климент Александрийский*. Кто из богатых спасется, 8. — *Ред.*

<sup>7</sup> В Basil., Angl., Editi: «от Адама» (PG. Т. 26. Col. 136). — *Ред.*

<sup>8</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1: «изыде закон» (PG. Т. 26. Col. 136). — *Ред.*

и будут все научены Богом (Ин. 6:45; Ис. 54:13). И показанное тогда служило образом, а теперь [Col. 137] явилась истина<sup>1</sup>.

И это опять сам апостол впоследствии яснее толкует, говоря: *лучшего (κρείττων) завета поручителем соделался Иисус* (Евр. 7:22), и еще: *ныне же получил служение тем превосходнейшее (κρείττων), чем лучшего (κρείττων) Он ходатай завета, который утверждён на лучших (κρείττων) обетованиях* (Евр. 8:6), и: *ибо закон ничего не довел до совершенства; но вводится лучшая (κρείττων) надежда* (Евр. 7:19), а потом говорит: *Итак, образы небесного должны были очищаться сими, самое же небесное лучшими (κρείττων) сих жертвами* (Евр. 9:23). Слово «лучший» и теперь во всех местах апостол прилагает ко Господу, как лучшему и отличному от вещей сотворенных. Ибо Им совершается лучшая жертва, о Нем — лучшее упование, через Него — лучшие обетования, лучшие не потому только, что сравниваются как великие с чем-то малым, но потому, что по самому свойству инаковы с прежними. Ибо совершивший все сие Домостроительство есть *лучший* вещей сотворенных.

**60.** И опять это изречение *сделался поручителем* означает данное Им за нас поручительство. И как, будучи Словом, Оно *стало плотью* (Ин. 1:14) и выражение *стало* мы относим к плоти (потому что она получила бытие и сотворена), так и здесь сказано *сделался*, чтобы это изречение принимали мы в последнем значении, поскольку Он сделался человеком. Пусть знают упорствующие и пусть откажутся от такого своего злоумия. Пусть слышат, что Павел обозначает этим не приведение в бытие Его сущности, ибо знает, что Слово есть Сын и Премудрость, Сияние и Образ Отца, но и теперь выражение *стало* относится к служению завета, которым приведена в бездействие смерть, некогда царствовавшая. И совершенное Им служение стало лучшим, потому что так как *закон, ослабленный плотью, был бессилён, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти* (Рим. 8:3), то есть удалил от нее грехопадение, пленницей которого была всегда плоть, почему и не принимала в себя Божественной мысли, и, самую плоть подготовив для вмещения Слова, сделал так, что мы *не по плоти* уже ходим, но *по духу* и нередко говорим о себе: *мы уже не по плоти, но по Духу* (Рим. 8:9). И Сын Божий пришел в мир не *чтобы судить мир*, но *чтобы искупить всех и чтобы мир спасен был через Него* (Ин. 3:17). Ибо тогда мир, как повинный, судим был Законом, а теперь суд приняло на Себя Слово [Col. 140] и, за всех пострадав плотию, всем даровало

<sup>1</sup>Сравнение Ветхого Завета в рамках типологического толкования Священного Писания с образом, а Нового, сменившего Ветхий, с истиной намечается уже апостолом Павлом (см. Евр. 9:24), а в развернутом виде встречается у многих отцов Церкви и церковных писателей. — *Ред.*

спасение. И это имея в виду, Иоанн воззвал: *закон дан через Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа* (Ин. 1:17). Но Благодать лучше, нежели Закон, а истина лучше, нежели тень<sup>1</sup>.

**61.** Лучшее же, как было сказано, не могло сделаться через кого-либо другого, а не через Сына, сидящего одесную Отца. Что же означает это, как не истинность Сына и то, что божество Отца есть вместе с тем и божество Сына<sup>2</sup>? Ибо в Царстве Отца царствующий Сын восседает на одном престоле с Отцом, и созерцаемое в божестве Отца Слово есть Бог, и кто видит Сына, тот видит Отца (Ин. 14:9), и, таким образом, Бог един. Седя одесную, Он не делает Отца сидящим ошуюю, но что во Отце есть десное и досточестное, то имеет и Сын, ибо говорит: *Все, что имеет Отец, есть Мое* (Ин. 16:15). Посему Сын, сидя одесную, и Сам видит Отца одесную, хотя, как соделавшийся человеком, говорит: *предзрех Господа предо Мною выну, яко одесную Мене есть, да не подвижуся* (Пс. 15:8). И этим опять показывается, что Сын — в Отце и Отец — в Сыне. Поскольку Отец — в десных, то и Сын — одесную. И поскольку Сын сedit одесную, то Отец — в Сыне.

**Отличие Сына Божиего от Ангелов** И как Ангелы служат, восходя и нисходя (см. Ин. 1:51), так и о Сыне сказано: *и да поклонятся Ему все Ангелы Божии* (Евр. 1:6). Когда Ангелы служат, тогда говорят: «Послан я к тебе» и: «Господь повелел». А Сын, хотя по человечеству и говорит о Себе, что Он послан и приходит совершить дело и послужить, однако же, как Слово и Образ, говорит: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10), и: *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9), и: *Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела* (Ин. 14:10). Ибо все то, что совершается в этом Образе, суть дела Отца.

Этого достаточно, чтобы посрамить восстающих против самой истины. Если же, поскольку в написанном: «ставший<sup>3</sup> *превосходнее*», слово «стал», высказанное о Сыне, не хотят принимать за равнозначное выражениям «был всегда» и *есть*<sup>4</sup> [Col. 141] и не хотят сего слова «ставший» принимать как приложимое к лучшему служению<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> В ТСО: «действительность лучше, нежели тень». Сравнение Ветхого Завета в рамках типологического толкования Священного Писания с тенью, а Нового, сменившего Ветхий, с истиной намечается уже апостолом Павлом (см. Евр. 10:1), а в развернутом виде встречается у многих отцов Церкви и церковных писателей. — *Ред.*

<sup>2</sup> В других вариантах «и то, что божество Отца есть вместе и божество Сына» отсутствует (РГ. Т. 26. Col. 139). — *Ред.*

<sup>3</sup> В Синодальном тексте: *будучи*. — *Ред.*

<sup>4</sup> Как сказанные о Божественной природе Христа. — *Ред.*

<sup>5</sup> Как сказанное о человеческой природе Христа. — *Ред.*

но считают, что отсюда можно заключать, что Слово есть возникшее, то пусть снова выслушают они это вкратце, раз уж забыли.

**62.** Если Сын есть один из Ангелов, то выражение *будучи* будет относиться к Нему так же, как и к ним, и ничем не будет отличаться Он от них по естеству, напротив же того, или Ангелы будут сынами, или и Он — Ангелом, и вместе совокупно воссядут одесную

### Отличие Сына от Ангелов

Отца, или со всеми Ангелами и Сын будет предстоять как служебный дух, подобно им посылаемый на служение (Евр. 1:14). Если же Павел отличает Сына от существ сотворенных, говоря: *кому когда из Ангелов сказал Бог: Ты Сын Мой?* (Евр. 1:5), и Сын создает небо и землю, Ангелы же Им приводятся в бытие, Сын восседает с Отцом, а Ангелы предстоят в служении, то для кого не ясно, что не о сущности Слова сказал апостол *будучи*, но о служении, которое совершено Словом? Ибо как, будучи Словом, Оно *стало плотью* (Ин. 1:14), так, сделавшись человеком, Он *получил служение тем превосходнейшее, чем* служение, бывшее через Ангелов, насколько Сын отличен от рабов и Создатель от созданных. Посему да перестанут выражение *будучи* относить к сущности Сына, потому что Сын не из числа сотворенных, и пусть знают, что выражением *будучи* обозначается служение и совершившееся Домостроительство. А как *сделался Он превосходнейшим* в служении, *будучи превосходнейшим* по естеству, нежели сотворенные существа, — это доказываете тем, что сказано нами прежде.

И думаю, что это пристыдит их. Если же будут упорствовать, то сообразно с делом будет, по безумной их дерзости, такой же дать им и ответ и противопоставить им подобные же выражения, употребляемые о Самом Отце, чтобы пристыженные тем удержали язык свой *от зла* (Пс. 33:14) и познали, в каком глубоком находятся они неразумии. Итак, написано: *буди ми в Бога защитителя, и в дом прибежища, еже спасти мя* (Пс. 30:3); и еще: *бысть Господь прибежище убогому* (Пс. 9:10). И много подобных этим мест находится в Божественных<sup>1</sup> Писаниях. Поэтому если говорят, что сказано это о Сыне (что, может быть, всего более верно), то пусть сознаются, что святые желают иметь Его защитителем и домом прибежища, не как тварь, [Col. 144] и потому выражение *будучи, сотворил, создал* пусть принимают в отношении человеческого Его пришествия. Ибо тогда соделался Он *защитителем и домом прибежища, когда грехи наши вознес телом Своим на древо* (1 Пет. 2:24) и сказал: *Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я упокою вас* (Мф. 11:28).

<sup>1</sup> В Seg. «Божественных» пропущено (PG. Т. 26. Col. 142). — Ред.



**63.** А если скажут, что эти выражения употреблены об Отце, то, поскольку и здесь написано: *буди* и *бысть*<sup>1</sup>, неужели решатся утверждать, что и Бог сотворен? Конечно, на это осмелятся они, когда таким образом помышляют о Слове Его. Последовательность мыслей требует от них предположить и об Отце то же, что представляют они себе о Слове Его<sup>2</sup>. Но да не будет того, чтобы и на мысль кому-либо из верующих пришло когда-нибудь что-либо подобное! Ибо Сын — не из числа сотворенных, а также написанное и сказанное здесь: *буди* и *бысть* — означает не начало бытия, но помощь, оказанную нуждающимся. Бог всегда есть и всегда Тот же, но люди сотворены Словом впоследствии, когда восхотел Сам Отец. Бог невидим и непреступен для существ сотворенных, особенно же для людей, сущих на земле<sup>3</sup>. Поэтому когда люди, изнемогая, призывают, когда, гонимые, имеют нужду в помощи, когда, притесняемые, молятся, тогда Невидимый, как человеколюбивый, являет Себя в Своем благодеянии, которое Он оказывает собственным Своим Словом и в этом Самом Слове. И следствия сего богоявления удовлетворяют уже потребности каждого: для немощных бывает оно силою, для гонимых — прибежищем и домом спасения, притесняемым говорит: *еще глаголющу ти реку: се приидох* (Ис. 58:9). А что совершается Сыном в помощь каждому, о том говорит каждый: «Бог стал для меня этим<sup>4</sup>», потому что помощь от Самого Бога подается Словом. Это известно и в общеупотребительной речи человеческой, и этот образ выражения всякий, кто бы ни был, признает превосходным. Нередко и от людей бывает помощь людям. Иной помог притесняемому, как Авраам Лоту (Быт. 14:13–16); иной отверз дом свой гонимому, как Авдий сынам пророческим (3 Цар. 18:4); иной приютил странника, [Col. 145] как Лот Ангелов (Быт. 19:3); иной снабдил нуждающихся, как Иов просящих у него (Иов. 29:15–16). И как благодетельствованные (если один скажет: «Такой-то стал моим помощником» и если другой скажет: «Стал моим прибежищем, а его снабдителем»), говоря это, означают не начало бытия и не сущность благодетельствовавших, но само благодеяние, оказанное ими нуждающимся, так, когда святые говорят о Боге *бысть* и *буди*, обозначают этим не какое-либо начало бытия (потому что Бог безначален и не сотворен), но сделанное Им спасение человекам.

**64.** Поскольку же мы так понимаем это, то следует удерживать тот же смысл, как скоро и о Сыне говорится *бысть* и *буди*. Посему,

<sup>1</sup>Т. е. *будь* и *был, стал*. — *Ред.*

<sup>2</sup>В Gobl., Felck. 1 предложение пропущено (PG. Т. 26. Col. 143). — *Ред.*

<sup>3</sup>Подразумевается, что Ангелы и души святых на небесах могут видеть и познавать Его лучше, хотя, конечно же, тоже лишь частично. — *Ред.*

<sup>4</sup>Т. е. прибежищем, домом спасения и т. п. — *Ред.*

слыша и сказанное: *будучи превосходнее Ангелов и бысть*, не должны мы предполагать какое-либо начало бытию Слова и вовсе не представлять Слова одним из сотворенных, разуместь же сказанное Павлом о служении и Домостроительстве, когда Слово стало человеком. Ибо когда *Слово стало плотию и обитало с нами* (Ин. 1:14), когда пришло Оно послужить и даровать всем спасение, тогда Оно *стало* нам спасением, *стало* нам жизнью, *стало* нам очищением, тогда Домостроительство Его о нас соделалось лучшим ангельского<sup>1</sup>, и Слово *стало* путем, стало воскресением. И как сказанное: *буди ми в Бога защитителя* — означает происхождение сущности Самого Бога, но, по объясненному выше, Его человеколюбие, так и теперь изречения: *будучи столько превосходнее Ангелов, и бысть, и лучшим поручителем соделался Иисус* (Евр. 7:22) — означают не сущность Слова сотворенную (да не будет сего!), но оказанное нам Вочеловечением Его благодеяние, хотя еретики и пребудут неблагодарными и упорными в нечестии.

---

<sup>1</sup> В Seg.: «других» (PG. Т. 26. Col. 146). — *Ред.*

---

---

## ПРОТИВ АРИАН СЛОВО ВТОРОЕ<sup>1</sup>

1. Думал я, что защитники арианства удовольствуются теми против них [Col. 148] обличениями и доводами истины, какие были изложены перед этим, и, успокоившись, раскаются наконец в том, что и мудрствовали, и говорили о Спасителе худо. Но они (не знаю почему) все еще не приходят в стыд и, как свиньи и псы, валяясь в сво-

**Злочестивое  
упорство ариан**

ей блевотине и грязи (2 Пет. 2:22), еще более изобретают себе вымыслов нечестия. Не понимая ни того, что написано в Притчах: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8:22), ни того, что сказано апостолом: *Который верен Сотворившему Его*<sup>2</sup> (Евр. 3:2), упорно стоят на том, что Сын Божий есть произведение (*ποίημα*) и тварь (*κτίσμα*). Если не вовсе утратили они чувства, то из сказанного прежде достаточно могли видеть, что, по засвидетельствованию истины, Сын не из не-сущих и вовсе не из числа вещей созданных, потому что, как Бог<sup>3</sup>, Он не может быть произведением, и непозволительно именовать Его тварию, а только тварям и произведениям приличны такие выражения: «из не-сущего» и «не был, пока не был рожден». Поскольку же, как бы боясь отступить от своих вымыслов, они выставляют, по обычаю, на вид приведенные выше изречения Божественных Писаний, которые имеют добрый смысл, но ими

---

<sup>1</sup> Другой вариант: «Слово третье» (PG. Т. 26. Col. 146–147). — *Ред.*

<sup>2</sup> Ц.-сл.: *верна суща Сотворившему Его*; в синодальном переводе: *верен Поставившему Его*, что соответствует смыслу, но не грамматической форме апостольского изречения. Поэтому мы берем на себя смелость в данном случае поменять апостольскую фразу церковнославянского и синодального текста на свою — носящую условный и технический характер: *Который верен Сотворившему Его* — и соответствующую ее буквальному смыслу, вызывавшему полемику между православными и арианами в контексте той эпохи. — *Ред.*

<sup>3</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1, 4: «Сын» (PG. Т. 26. Col. 136). — *Ред.*

перетолкованы дурно, то, повторив значение этих изречений, и утвердим это в памяти верных, так и этим [арианам] из каждого из этих [изречений] докажем, что вовсе не знают они христианства.

А если бы знали, то не затворяли бы себя в неверие нынешних<sup>1</sup> иудеев<sup>2</sup>, но спросили бы и услышали, что *в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог* (Ин. 1:1); когда же, по благоволению Отца, Само Слово стало человеком, тогда справедливо сказано о Нем Иоанном: *Слово стало плотью* (Ин. 1:14); и Петром: *соделал Господом и Христом Сега* (Деян. 2:36); и Соломоном как бы от лица Самого Господа: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8:22); и Павлом: *будучи столько превосходнее Ангелов* (Евр. 1:4); и еще: *уничжил Себя Самого, приняв [Col. 149] образ раба* (Флп. 2:7); и также: *Итак, братия святые, участники в небесном звании, уразумейте Посланника и Первосвященника исповедания нашего, Иисуса Христа, Который верен Сотворившему Его* (Евр. 3:1–2). Все таковые изречения имеют одну и ту же силу, одну благочестивую мысль, показывающую и божество Слова, и то, что говорится о Нем по человечеству, потому что Слово стало и Сыном человеческим. Хотя и этого достаточно для опровержения ариан, но поскольку, не разумея сказанного апостолом (я упомянул об этом прежде) из-за написанного: *Который верен Сотворившему Его*, думают, что Божие Слово есть произведение, то почел я необходимым снова вразумить утверждающих это, как сказано было нами и прежде, у них же заимствовав главное положение.

2. Если Слово — не Сын, то пусть называется творением, пусть и о Нем утверждается все, что говорится о творениях, пусть не Оно одно называется и Сыном, и Словом, и Премудростью; и Сам Бог пусть именуется не Отцом, а только Создателем и Творцом получивших от Него бытие [созданий]; пусть, как создание, будет образом и начертанием созидательного Отчего изволения, так как Сам Отец, по словам их, не имеет рождающего естества, и потому нет ни Слова, ни Премудрости, ни вообще Образа у собственной Отчей сущности. Ибо если нет Сына, то нет и Образа.

**Сын и тварь —  
понятия  
несовместимые**

А если нет Сына, то почему говорите, что Бог есть Творец, когда все созидаемое приводится в бытие через Слово и Премудрость и ничто не пришло в бытие без Слова? По вашему же мнению, нет у Бога Того, через Кого и Кем творит Он все. Если, по мнению ариан, самая Божия сущность не плодоносна, но бесплодна, как несветящий свет и сухой источник, то почему не стыдятся они утверждать, что Бог

<sup>1</sup> В других вариантах «нынешних» пропущено (PG. Т. 26. Col. 148). — *Ред.*

<sup>2</sup> Сравнение ариан с иудеями нередко у свт. Афанасия. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан I, 8, 10, 38; II, 1; III, 28. — *Ред.*

имеет созидательное действие? И почему, отъемля то, что от естества, не краснеют, когда хотят предпочесть то, что от изволения?<sup>1</sup> А если Бог, изволяя, чтобы имело бытие и то, что вне Его и что прежде не существовало, и созидает, и делается творцом этого, то тем более прежде может Он быть Отцом Порождения [из] собственной Своей сущности. Если приписывают Богу изволение о бытии не-сущего,

**Различие между  
изволением  
и рождением**

то почему же не признают в Боге того, что предваряет это изволение? Предваряет же это изволение то, чем Он должен быть по естеству, и быть Отцом собственного Своего Сына. Поэтому если бы, по их неразумному рассуждению, не было бы первого, что по природе, [Col. 152] то как могло бы быть второе, что по изволению? Первое же есть Слово, а второе — тварь.

Но, хотя злочестивые осмелятся еще больше вопиять против этого, у Бога есть Слово, через Которое приведена в бытие тварь. И явно, что Бог, как Творец, имеет и созидательное Слово не отвне, но собственно от Себя. Ибо опять должно повторить то же. Если Бог имеет изволение, и изволение Его есть творческое, и одного изволения Его достаточно, чтобы возникли твари, Слово же Его есть творческое и Создатель, то несомненно, что Сей есть живая Отчая воля<sup>2</sup>, сущностное действие, истинное Слово, Которым все и состоялось, и прекрасно управляется. Никто не может усомниться, что Приводящий в стройность первоначальнее и самой стройности, и приводимых в стройность и что, как сказал я прежде, для Бога созидать есть вто-

**Первое — рождать;  
второе — созидать**

рое по отношению к [первому] — рождать, потому что рождаемое есть Сын, собственно и истинно<sup>3</sup> сущий от Той блаженной и всегда существующей Сущности; а созидаемое по изволению Сей Сущности приходит в бытие, составляясь отвне, и созидается собственным Порождением сущности Божией.

3. Итак, поскольку в слове сем показана великая несообразность такого положения, будто бы Слово — не Сын Божий, но творение, то необходимо уже исповедать с нами, что Господь есть Сын. А если Он — Сын, что и действительно, о Сыне же исповедуется, что Он не отвне, но от Родившего, то пусть в соответствии со сказанным прежде не спорят о выражениях, если о Самом Слове вместо выражения «Родившему» святые употребляют выражение *Сотворившему*, как будто бы это выражение неотлично от первого, пока исповедуется то, что согласно с естеством. Ибо выражения не уничтожают естества, скорее же естество изменяет значение присвоаемых ему

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан III, 59. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: Там же. III, 63. — *Ред.*

<sup>3</sup> В Seg. пропущено «и истинно» (PG. Т. 26. Col. 151). — *Ред.*

выражений. Выражения не первоначальнее сущностей, но сущности суть первое, а выражения — второе после них<sup>1</sup>. Потому что, когда сущность есть произведение или тварь, тогда выражения *сотворил, стал* и *создал* говорят о тварях в собственном смысле и означают творение; а когда сущность есть порождение и сын, тогда выражения *сотворил, стал* и *создал* употребляются о сыне уже не в собственном смысле и не означают сотворения, но вместо выражения *родил* кто-нибудь без различия употребляет и выражение *сотворил*.

**Собственный  
и несобственный  
смыслы выражения**

Так, отцы нередко рожденных ими сыновей именуют своими рабами и тем не отрицают подлинности рождения; нередко же, выражая благорасположение к рабам своим, называют их чадами и вместе с тем не скрывают, что издавна обладают ими. **[Col. 153]** В первом случае, как отцы, говорят они по власти, а во втором — дают именование по человеколюбию. Сарра называла Авраама господином (1 Пет. 3:6), хотя она не раба, но супруга. Апостол раба Онисима, как брата, сблизил с его хозяином Филимоном (Флм. 1:12). Вирсавия, будучи матерью, назвала сына рабом, говоря отцу: *Соломона, раба твоего* (3 Цар. 1:19); потом и пророк Нафан, вошедши, повторив ее слова, сказал Давиду: *Соломона, раба твоего* (3 Цар. 1:26). И они не затруднились назвать сына рабом, потому что и отец, слыша это, признал его сыном, и они, говоря это, знали, что Соломон — сын и признавали достойным наследства после отца того, кого именовали рабом, ибо по естеству был он Давидов сын.

**Сотворил, стал  
и создал**

4. Посему как читающие это о Соломоне понимают правильно и, слыша, что именуется он рабом, признают его не рабом, но по естеству и подлинным сыном, так если и о Спасителе, Который истинно исповедуется Сыном и по естеству есть Слово, говорят святые: *Который верен Сотворившему Его* (Евр. 3:2), если Сам Он говорит о Себе: *Господь созда Мя и: Аз раб Твой, и Сын рабыни Твоея* (Пс. 115:7) и все тому подобное, то да не отрицают посему иные того, что собственно принадлежит Ему от Отца, но пусть об Отце и Сыне, как о Соломоне и Давиде, держатся правильного разумения. Ибо если, слыша, что Соломон назван рабом, признают его сыном, то не справедливо ли многократно погибнуть тем, которые не удерживают того же разумения и о Господе, но, когда слышат, что Он именуется Порождением, Словом, Премудростью, стараются перетолковать это и отрицают истинное<sup>2</sup> по естеству рождение Сына от Отца, когда же слышат

<sup>1</sup> В онтологическом смысле. В Felck. 5 «но сущности суть первое, а выражения — второе после них» пропущено (PG. Т. 26. Col. 151). — *Ред.*

<sup>2</sup> В ТСО: «преискреннее». — *Ред.*

изречения и выражения, подходящие творению, тотчас готовы признать Сына творением по естеству и отрицать бытие Слова, тогда как, зная, что Сын сделался человеком, все таковые изречения могут относить к Его человечеству? Не мерзкими ли оказываются они перед Господом, имея у себя *сугубый вес*<sup>1</sup> (Притч. 20:23) и по одному [весу] выводя сказанное выше заключение, а по другому — хуля Господа?

Но, может быть, соглашаются они, что выражение «раб» употреблено как бы по благорасположению, останавливаются же на выражении *Сотворившему* как на великом каком-то пособии для их ереси. Однако и эта опора их есть трость сокрушенная (Ис. 42:3). [Col. 156] Ибо они тотчас сами себя осудят, как только постигнут особенность [стиля словоупотребления] Писания. Как Соломон называется рабом, хотя он и сын, так и (повторим опять сказанное прежде) если родители рожденных ими сынов называют творимыми, созидаемыми, ставшими от них, то этим нимало не отрицают их естества. Езекия, по написанному у Исаии, сказал в молитве: *от днесь бо дети сотворю, яже возвестят правду Твою, Господа спасения моего* (Ис. 38:19). И сам он сказал *сотворю*; а пророк в той же книге и в четвертой книге Царств говорит так: *и сыны твоя, иже изыдут из тебе* (4 Цар. 20:18; Ис. 39:7). Следовательно, Езекия сказал *сотворю* вместо «рожду» и рождаемых им именует как бы творимыми, и никто не спорит, что выражение это употреблено о рождении естественном. И Ева, родив Каина, говорила: *приобрела я человека от Бога* (Быт. 4:1). Она сказала *приобрела* вместо «родила». Ибо она увидела прежде чадо свое, а потом присовокупила: *приобрела*; и из сказанного ею *приобрела* никто не заключит, что Каин куплен у других, а не ею рожден. И патриарх Иаков сказал Иосифу: *ныне убо два сына твоя, иже быша тебе в земли египетстей прежде пришествия моего к тебе во Египет, мои суть, Ефрем и Манассия* (Быт. 48:5). И об Иове Писание говорит: *быша ему сынове седьмь, и дочери три* (Иов. 1:2); как и Моисей говорил в Законе: «если будут у кого сыны» и «если сотворишь сына».

5. Вот и о рожденных говорили, что они были и сотворены, зная, что, как скоро признаются сынами, нет разницы, если и скажет кто *были*, или *стяжала*, или *сотворил*, потому что естество и истина сама собой привлекают мысль к себе. Поэтому и спрашивающих, не тварь ли и не произведение ли Господь, надобно прежде спросить: не Сын ли Он, не Слово ли, не Премудрость ли? Когда последнее решено будет утвердительно, тогда немедленно отринется и уничтожится мысль, что Он — произведение и тварь, потому что не может творение быть Сыном и Словом, а Сын — творением.

<sup>1</sup>Т. е. двойные весы, неверные весы для обмана покупателей. В Синодальном тексте: *неодинаковые гири*. В переносном смысле можно сказать: двойные стандарты. — Ред.

Если же это так, то явное опять в этом для всех доказательство, что выражение *Сотворившему Его* служит не в пользу, а более в осуждение арианской ереси. Ибо оказывается, что выражение *сотворил* в Божественном Писании употребляется о подлинных по естеству чадах. Посему как скоро доказано, что Господь [Col. 157] есть Сын по естеству и истинный<sup>1</sup>, Слово и Премудрость Отца, то из сего ясно, что если и говорится о Нем *сотворил* или *стал*, то говорится не как о творении, напротив же того, святые употребляют это выражение безразлично, как и о Соломоне и о чадах Езекии. И о тех, которые сами родили их, написано: *сотворил*, и *приобрела*, и *стал*.

Поэтому богоборцы, которые неоднократно выставляли в качестве предлога подобные выражения, вследствие сказанного должны, хотя бы и со временем, отложить злочестивое мудрование и мудрствовать о Господе, что Он есть истинный Сын, Слово и Отчая Премудрость, а не произведение, не тварь. Ибо если Сын есть произведение, то каким Словом и какой Премудростью произведен Он? Все создания приведены в бытие Словом и Премудростью, как написано: *вся премудростью сотворил еси* (Пс. 103:24) и: *Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:3). А если Сын есть это Слово и эта Премудрость, Которой все производится, то Он уже не в числе творимых и вообще приводимых в бытие, но есть Отчее Порождение.

6. Смотрите, какая глубокая ошибка — называть творением Божие Слово. Соломон в одном месте Екклезиаста говорит: *все творение приведет Бог на суд о всяком погрешении, аще благо и аще лукаво* (Еккл. 12:14). Неужели же и Слово, если Оно — творение, по вашим словам, приведено будет на Суд? И где, наконец, Суд, когда судится Судия? Кто воздаст праведным благословения, а недостойным — наказания, когда, по вашим словам, и Господь предстанет со всеми на Суд? По какому закону судим будет Сам Законодатель? Созданиям свойственно это — быть судимыми и принять от Сына же благословение и наказание. Убойтесь, наконец, Судии, убедитесь Соломоновым словом. Если *все творение приведет Бог на суд*, а Сын не в числе судимых, но гораздо более Сам есть Судия всех творений, то не яснее ли солнца становится, что Сын — не творение, но Отчее Слово, Которым и производятся, и судятся творения?

Если же ариан смущает опять написанное: *верен Сотворившему Его* (Евр. 3:2) и полагают они, что как обо всех, так и о Сыне говорится *верен*, потому что Он, веруя, приемлет

**Два значения слова  
верен в Священном  
Писании**

[Col. 160] награду веры, то посему следует им укорить также и Моисея, который говорит: *Бог верен* и истинен (Втор. 32:4), и Павла,

<sup>1</sup> В ТСО: «преискренний». — Ред.



который пишет: *верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил* (1 Кор. 10:13). Но, говоря это, святые не представляли себе о Боге чего-либо человеческого, напротив того, знали, что слово *верный* (*πιστός*) имеет в Писании двоякое значение, а именно: «верующий» и «достойный веры»; и первое значение приличествует людям, а второе — Богу. Верен Авраам, потому что поверил глаголющему Богу (Иак. 2:23); верен же Бог, потому что, как воспевает Давид, *верен*, то есть достоин веры, *Господь во всех словесах Своих* (Пс. 144:13), и невозможно Ему солгать. *Если какой верный или верная имеет вдов* (1 Тим. 5:16), то верной называется за то, что право верует. Слово же *верно* (1 Тим. 3:1) потому, что обязывает верить сказанному, ибо это истинно и не может быть иначе. Посему и написанное: *верен Сотворившему Его* — не уподобляет Сына другим и значит не то, что Он, веруя, стал благоугоден, но то, что, как Сын истинного Бога, верен Он, и мы обязываемся верить Ему во всем, что сказал и сделал Он, пребывая непреложным и неизменяемым даже в человеческом Домостроительстве и явлении во плоти.

7. Таким образом, иной, продолжая борьбу с бесстыдством ариан, и одним этим выражением — *сотворил* — может уличить их, что заблуждаются они, признавая Божие Слово творением. Поскольку же написанное имеет правильный смысл, показывая, какое время обозначается выражением *сотворил* и о чем это сказано, то необходимо и этим доказать неразумие еретиков, особенно если в соответствии со сказанным прежде взяты будут нами во внимание и время, и повод для написанного. Итак, апостол сказал это, рассуждая не о времени, предшествовавшем твари, но о времени, когда *Слово стало плотью* (Ин. 1:14). Ибо так написано: *Итак, братия святые, участники в небесном звании, уразумейте Посланника и Первосвященника исповедания нашего, Иисуса Христа, Который верен Сотворившему Его* (Евр. 3:1–2). Не тогда ли, как облекся в плоть нашу? [Col. 161] Когда стал *Первосвященником исповедания нашего*? Не с того ли времени, как принес Себя за нас, воскресил из мертвых тело и приходящих к Нему с верою Сам донныне приводит и приносит Отцу<sup>1</sup>, всех избавляя и за всех умиловляя Бога? Не сущность Слова и не естественное рождение от Отца желал обозначить апостол, когда сказал: *верен Сотворившему Его*. Да не будет сего! Слово есть творящее, а не творимое. Обозначает же апостол снисхождение Слова к человекам и совершенное Им первосвященническое служение, что всякий хорошо может видеть из истории Закона и Аарона. Так, Аарон рождается не первосвященником, но человеком и со временем, когда угодно стало Богу, делается первосвященником, делается же не просто, не в обычных являясь одеждах, но облакаясь в ефод, в наперник (*τὸ λογιεῖον*)

<sup>1</sup> В Felck. 4: «к Духу и Отцу» (PG. T. 26. Col. 161). — Ред.

и в подир, по Божию повелению сделанный женами, и, в этих облачениях входя во Святаю, приносил Богу жертву за народ и служил в этом как бы посредником между Божиим видением и человеческими жертвами (Исх. 28, 29). Так и Господь, Который *в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог*<sup>1</sup> (Ин. 1:1), когда благоволил Отец, чтобы дан Он был во искупление за всех и всем дарована была благодать, тогда, как Аарон облакался в подир, так и Слово приняло на Себя плоть<sup>2</sup> от земли, имев матерью по телу вместо невозделанной земли<sup>3</sup> Марию, чтобы Ему, как Святителю, имея у Себя приносимое, Себя Самого принести Отцу и собственной Своей кровью всех нас очистить от грехов и воскресить из мертвых.

8. То, что по Закону делал Аарон, было словно изображением, ветхозаветной тенью (ср. Евр. 10:1; Кол. 2:7) того, что совершил, придя, Спаситель. Аарон, будучи один и тот же, не изменялся, когда возлагал на себя первосвященническую одежду, но, пребывая одним и тем же, только прикрывался этой одеждой. И если кто-то, увидев его, приносящего жертву, говорил: «Вот Аарон стал сегодня первосвященником», то не обозначал этим, что в это же время стал Аарон и человеком, потому что человеком был он прежде, нежели стать первосвященником; выражал же только то, что Аарон сделался первосвященником в служении, облекшись в изготовленные и приготовленные для первосвященника одежды. Таким же образом можно и о Господе правильно [думать,] представить себе, что, приняв на Себя плоть, не стал Он иным, **[Col. 164]** но, будучи один и Тот же, прикрывался плотью; и выражения *стал, сотворен* следует понимать не в том смысле, что сотворено Само Слово, как Слово, но в том, что Слово, Создатель всего, впоследствии соделалось Первосвященником<sup>4</sup>, облекшись в созданное, тварное тело, которое и может принести за нас [в жертву], поэтому и называется сотворенным.

**Слово стало  
Первосвященником**

<sup>1</sup> В Gobl., Felck. 1 «и Слово было у Бога, и Слово было Бог» пропущено (PG. Т. 26. Col. 161). — *Ред.*

<sup>2</sup> Другой вариант: «человеческую плоть» (PG. Т. 26. Col. 162). — *Ред.*

<sup>3</sup> Намек на Адама, сотворенного *из праха земного* (Быт. 2:7), и аллюзия на известное учение святого апостола Павла (1 Кор. 15:45; Еф. 1:10) и святых отцов Церкви о Христе как Втором Адаме, Новом Адаме. — *Ред.*

<sup>4</sup> Английский издатель отмечает, что для ариан первосвященство Сына Божия принадлежало Ему по Его природе (тварной) и предшествовало Его Воплощению. Ср.: *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарион 69, 37. Но и Филон Александрийский, Климент Александрийский (Строматы II, 9), свт. Кирилл Иерусалимский (Беседы огласительные 10, 14) и свт. Амвросий Медиоланский (О бегстве из мира, 3, 14) говорят о Слове как Первосвященнике; более же поздние авторы (блж. Августин и свт. Кирилл Александрийский) начинают первосвященство Христа относить к Боговоплощению и человеческой природе Христа и совершению Искупления (NPNF. P. 914).

Посему если Господь не сделался человеком, то пусть спорят ариане. Если же *Слово*<sup>1</sup> *стало плотию*, то о Слове, сделавшемся человеком, что надлежало сказать, кроме сего: *верен Сотворившему Его*? Как о Слове свойственнее всего говорить: *В начале было Слово* (Ин. 1:1), так человеку свойственно сделаться и быть сотворенным. И видя, что Господь ходит, как человек, а в делах являет Себя Богом, не всякий ли мог спросить: «Кто сотворил Человека сего?»<sup>2</sup> И опять-таки, не всякий ли мог ответить на это: «Отец сотворил Человека Сего и послал Его к нам Первосвященником»?

И сам апостол, написавший: *верен Сотворившему Его*, всего более может прояснить такую мысль, показать время и лицо, если возьмем во внимание сказанное им прежде. Ибо здесь одна [логическая] последовательность, и чтение продолжается об одном и том же. Итак, в Послании к Евреям пишет он следующее: *А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству. Ибо не Ангелов воспримлет Он, но воспримлет семя Авраамово. Посему Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилостивления за грехи народа. Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь* (Евр. 2:14–18); *Итак, братья святые, участники в небесном звании, уразумейте Посланника и Первосвященника исповедания нашего, Иисуса Христа, Который верен Сотворившему*<sup>3</sup> *Его* (Евр. 3:1–2).

**Когда Слово стало Первосвященником** 9. Кто, прочитав все это место, не осудит ариан и не подивится блаженному апостолу, так прекрасно выразившемуся? [Col. 165] Ибо когда сотворен, когда стал Посланником? Не тогда ли, как и *Он также воспринял наших крови и плоти*? И когда сделался милостивым и верным первосвященником? Не тогда ли, когда *во всем уподобился братьям*? Уподобился же тогда, когда стал человеком, облекшись в нашу плоть. Следовательно, Павел говорил: *Который верен Сотворившему Его*<sup>4</sup>, когда писал о человеческом Домостроительстве Слова, а не о сущности Слова.

Поэтому не безумствуйте более, утверждая, что Слово Божие<sup>5</sup> есть творение. Ибо Слово есть едиnorodный по естеству Сын. И Сын

<sup>1</sup> В Basil., Felck. 2 вместо «Слово» стоит «совершенно» (ἁλως) (PG. Т. 26. Col. 163). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Basil. Reg. и Felck. 5 добавлено: «и послал нам» (PG. Т. 26. Col. 163). — *Ред.*

<sup>3</sup> См. примеч. 2 на с. 220. — *Ред.*

<sup>4</sup> В других вариантах «...Который верен Сотворившему Его... а не о сущности Слова» пропущено (PG. Т. 26. Col. 165). — *Ред.*

<sup>5</sup> В других вариантах «Божие» пропущено (PG. Т. 26. Col. 165). — *Ред.*

тогда стал иметь братьев, когда облекся в подобную нашей плоть, и, принося ее Сам в лице Своем, наименован Первосвященником и соделался милостивым и верным — милостивым потому, что, принесши Себя за нас, помиловал нас; верным же не потому, что подобно нам стал причастником веры и уверовал в кого-либо, но потому, что мы обязаны веровать всему, что Он говорит и делает, и потому, что приносит Он Жертву верную, всегда пребывающую и неотменяемую. Жертвы, приносимые по Закону, не имели в себе верного, как проходившие с каждым днем и вновь требующие [на следующий день нового] очищения; а Жертва, принесенная Спасителем единожды, все совершила и навсегда пребывает верною. Аарон имел преемников, и вообще, подзаконное священство переменяло прежних священников по времени и по смерти; Господь же, имея *непреступное* (Евр. 7:24) и непреемственное первосвященство, *верным* стал *первосвященником*, всегда пребывая и сделавшись верным по обетованию, потому что внимает приходящим к Нему и не вводит их в обман. И это можно видеть также из Послания великого Петра<sup>1</sup>, который говорит: *Итак, страждущие по воле Божией да предадут Ему, как верному Создателю, души свои* (1 Пет. 4:19). Ибо верен не тот, кто переменяется, но тот, кто всегда пребывает и воздает, что обещал.

### Жертвы ветхозаветные и жертва Христова

**10.** У язычников так называемые ими лжеименные боги неверны ни в отношении бытия, ни в отношении обетований, потому что они не пребывают повсюду, но, будучи чтимы местно, со временем исчезают и подпадают естественному разрушению. Потому и Слово взывает о них, что верность не укрепилась в них (см. Иер. 9:3), что они — *вода лживая* (Иер. 15:18) и: *несть веры в них* (Втор. 32:12). А единый и истинный Бог всяческих действительно верен. Он всегда один и Тот же и [Col. 168] вещает: *видите, видите, яко Аз есмь* (Втор. 32:39), *и не изменяюся* (Мал. 3:6). Потому и Сын Его верен, всегда пребывает, не изменяется, не лжив ни по бытию, ни по обетованиям, как опять говорит апостол, когда пишет фессалоникийцам: *Верен Призывающий вас, Который и сотворит сие* (1 Фес. 5:24). Поскольку творит, что обещал, то верен Глаголющий. А что изречение это в Послании к Евреям означает и неизменяемость, об этом пишет так: *если мы неверны, Он пребывает верен, ибо Себя отречься не может* (2 Тим. 2:13). Следовательно, апостол, ведя речь о телесном пришествии Слова, справедливо говорит: *Посланника, Который верен Сотворившему Его* (Евр. 3:1–2), показывая, что, и сделавшись человеком, *Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки* не изменяется (Евр. 13:8).

### Бог верен и Сын Его верен

<sup>1</sup> В Gobl., Felck. 1: «апостола Петра» (PG. T. 26. Col. 166). — Ред.

И как апостол<sup>1</sup> в Послании по причине первосвященства упоминает о Вочеловечении Слова, так опять не умалчивает надолго, но вскоре упоминает и о божестве Его, чтобы обезопасить нас со всех сторон, особенно когда говорит об уничижении, и чтобы нам тотчас познать высоту и Отчее величие Слова. Посему говорит, что Моисей — слуга, а Христос — Сын (Евр. 3:5, 6); первый верен в доме, а Христос есть Господь и создатель самого дома, потому что Сам устроил его и, как Бог, освящает его. Моисей, человек по естеству, сделался верным, веруя Богу, глаголющему к нему через Слово; Слово же было в теле не как один из созданных, не как тварь в твари, но как Бог во плоти, Творец и Строитель в устроенном Им. Люди облакаются плотью, чтобы прийти в бытие и существовать; Божие же Слово соделалось человеком, чтобы освятить плоть, и, будучи Господом, было в образе раба, потому что всякая тварь, будучи приведена в бытие и сотворена Словом, рабственна Слову. А из этого явствует, что сказанное апостолом *сотворил* представляет творимым не Слово, но принятое Словом подобное нашему тело. Посему, сделавшись человеком, наименовалось Оно и нашим братом.

**Родил — по божеству,  
сотворил —  
по человечеству**

**11.** Если же доказано, что когда и употребляет кто-нибудь о Самом Слове выражение *сотворил*, то употребляет его вместо выражения *родил*, то какой еще вымысел могут изобрести для перетолкования этого, [Col. 169] когда речь наша, дав этому выражению смысл, во всех отношениях чистый, показала, что Сын — не творение, но по сущности — Отчее Порождение, а по Домостроительству, по благоволению Отца<sup>2</sup> ради нас сотворен и сделан человеком, поэтому и говорится у апостола: *верен Сотворившему Его*, и в Притчах: *созда Мя* (Притч. 8:22). Как только исповедуем, что Сын сделался человеком, можно, по замеченному выше, без различия сказать о Нем, что Он сделался, или сотворен, или создан, или образован, или есть раб, или *сын рабыни*, или *Сын человеческий*, или поставлен, или отошел, или есть жених, или племянник, или брат, потому что все эти выражения свойственны человеческому состоянию и подобные им означают не сущность Слова, но то, что Слово соделалось человеком.

Такой же смысл имеет и приводимое также еретиками изречение из Деяний, когда Петр говорит: *Бог сотворил<sup>3</sup> Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли* (Деян. 2:36). Не написано здесь:

<sup>1</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1, 4: «Павел» (PG. Т. 26. Col. 167). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Gobl., Felck. 4: «по Домостроительству, по благоволению Отца» пропущено (PG. Т. 26. Col. 169). — *Ред.*

<sup>3</sup> В синодальном тексте: *соделал*, но мы в данном случае это слово берем в церковнославянском переводе для более точного понимания буквального смысла библейских выражений, лежащего в основе происходящей полемики. — *Ред.*

«сотворил Себе Сына» или: «сотворил Себе Слово», из чего еретики могли бы вообразить себе нечто подобное. А поэтому если не забыли они, что рассуждают о Сыне Божиим, то пусть отыщут, написано ли где: «Бог сотворил Себе Сына» или «создал Себе Слово»? Или еще: написано ли где явно, что Сын Божий есть произведение или тварь? И тогда пусть укажут это, чтобы и в этом случае обличены были они, неразумные. Если же не находят ничего подобного, берут же только те места, где написано «сотворил» или «сотворен», то боюсь, что в скором времени, слыша: *в начале сотвори Бог небо и землю* (Быт. 1:1), сотворил солнце и луну, сотворил море (Быт. 1:7, 16), скажут, что и небо есть Слово, что и свет, сотворенный в первый день, есть тоже Слово, что и земля и каждая из сотворенных вещей также есть Слово, и в этом уподобятся наконец так называемым стоикам, потому что стоики Самого Бога распростирают на все<sup>1</sup>, а еретики Божие Слово ставят в один ряд с каждой из тварей; подобное они и говорили уже прежде, утверждая, что Слово есть одна из тварей.

**12.** Но пусть снова услышат то же и, во-первых, пусть знают, **[Col. 172]** что Слово (о чем говорилось и прежде) есть Сын, а не творение и что подобных выражений не должно принимать о божестве Слова, надлежит же входить в исследование, почему и в каком смысле написано это; и тогда, без сомнения, для ищущих откроется человеческое Домостроительство, ради нас принятое на Себя Словом. Ибо и Петр, сказав: *Бог сотворил Господом и Христом Сего Иисуса*, тотчас присовокупил: *Которого вы распяли* (Деян. 2:36). И всем стало ясно (да будет же ясно и еретикам, если соблюдут последовательность речи!), что апостол сказал не о сущности Слова, но по человечеству наименовал Его сотворенным. Ибо что распято? Не тело ли? Да и чем было апостолу обозначить телесное [естество] Слова, как не выражением *сотворил*? Притом же сказанное здесь: *сотворил* — имеет правый смысл. Ибо, по замеченному выше, не сказал апостол: «сотворил Его — Слово», но *Господом сотворил Сего*, и не просто сотворил, но сотворил у вас и среди вас<sup>2</sup>, а это значит то же, что сделал известным. И это сам Петр приметным образом дал уразуметь в начале первой сей проповеди, когда сказал: *Мужи Израильские! выслушайте слова сии: Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете* (Деян. 2:22). Итак, выраженное в конце изречением *сотворил* в начале выразил апостол словами *засвидетельствованного [вам]*, потому что знамениями и чудесами, какие сотворил Господь, засвидетельствовано, что Христос не просто

<sup>1</sup> Стоицизму был присущ пантеизм — учение о том, что Бог и мир совпадают, то есть обожествление мира. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Gobl., Felck. 1: «у нас и среди нас» (PG. T. 26. Col. 171). — *Ред.*

человек, но Бог во плоти и Сам Господь. Подобно сему сказанное в Евангелии у Иоанна: *И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу* (Ин. 5:18). Ибо тогда Господь не выдумывал о Себе, что Он Бог, и ни в чем Он не притворялся Богом, но доказывал это о Себе делами, говоря: *когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем* (Ин. 10:38). Итак, Отец Господа и Царя *сотворил* Его среди нас и у нас<sup>1</sup>, которые прежде были непокорны Ему. И явно, что свидетельствуемый теперь как Господь и Царь не начинает при этом быть **[Col. 173]** Царем и Господом, а лишь начинает показывать Свое господство и распространять его и на непокорявшихся.

**Сын Божий —  
Господь,  
а не слугитель**

**13.** Посему если еретики думают, что Спаситель не был Господом и Царем, пока не сделался человеком и не претерпел крест, но только с этого времени начал быть Господом, то пусть знают, что явно повторяют они слова [Павла] Самосатского<sup>2</sup>. Если же, как изъясняли и говорили мы выше, Он — вечный Господь и Царь, потому что Авраам поклоняется Ему, как Господу своему (Быт. 18:2), и Моисей говорит: *и Господь одожди на Содом и Гоморр жупел, и огонь от Господа с небесе* (Быт. 19:24); и Давид воспевает: *рече Господь Господеви моему: седи одесную Мене* (Пс. 109:1), и: *Престол Твой, Боже, в век века: жезл правости, жезл царствия Твоего* (Пс. 44:7), и: *Царство Твое Царство всех веков* (Пс. 144:13), то ясно, что прежде, нежели сделался Он человеком, был Он вечным Царем и Господом, как Отчий Образ и Отчее Слово. А поскольку Слово есть вечный Господь и Царь, то ясно еще, что не о сущности Сына сказал Петр: *сотворил*, но о господстве Его над нами, принятом Им на Себя, когда сделался Он человеком и, всех избавив крестом, стал Господом и Царем всех.

Если же по причине написанного *сотворил* еретики упорствуют и по недоразумению или по христорборному своему произволению не хотят признать равнозначными выражения *сотворил* и *засвидетельствовал*, то пусть слышат, что слова Петра и в этом случае имеют правый смысл. Кто делается над кем-либо господином, тот под владычество свое приобретает уже существующих. Если же Господь есть Создатель и вечный Царь всех, когда же сделался человеком, тогда приобрел и нас, то и из сего ясно, что говоримое Петром и в этом

<sup>1</sup> Другой вариант: «среди вас и у вас» (PG. Т. 26. Col. 172). — *Ред.*

<sup>2</sup> Павел Самосатский — еретик-монархианин III в., который к тому же о Христе придерживался адопцианских взглядов и считал, что Христос был всего лишь человеком, в Которого вселилось безличное и безыпостасное «Слово» и в результате нравственного преуспевания этого человека возвел его до Божественного достоинства, после чего тот стал именоваться Господом. — *Ред.*

случае означает не то, будто бы сущность Слова есть произведение, но указывает на совершившееся впоследствии подчинение всех Спасителю и на Его господство над всеми. И это подобно изъясненному выше. Как там предложили мы изречения: *буди ми в Бога Защитителя* (Пс. 30:3) и: *бысть Господь прибежище убогому* (Пс. 9:10), и речь показала, [Col. 176] что изречения эти означают не то, будто бы Сам Бог приходит в бытие, но указывают на совершаемое Им каждому благоденствие, так и изречение Петра имеет тот же смысл.

14. Сам Божий Сын, как Слово, есть Господь вселенной; мы же, прежде чем получили бытие, изначала подлежали рабству тления и клятве законной, потом, сами себе постепенно измыслив не-сущее, как говорит блаженный апостол, стали служить *богам, которые в существе не боги* (Гал. 4:8), не познавали Бога истинного и не-сущее предпочитали истине, но напоследок, подобно тому как когда-то восстал народ, обременяемый в Египте, и мы, имея в себе насажденный закон, с неизреченными *воздыханиями Духа* (см. Рим. 8:26) начали просить и говорить: *Господи Боже наш, стяжи ны* (Ис. 26:13), и Он стал нам как бы *в дом прибежища и в Бога защитителя* (Пс. 30:2) и таким образом сделался нашим Господом. Не Он возымел при этом начало бытия, но мы начали иметь Его Господом своим. Бог, как благой и как Отец Господа, всех помиловав и соблаговолив, чтобы все познали Его, делает наконец так, что Сын Его облекается в тело человеческое, делается человеком и наименован Иисусом<sup>1</sup>, чтобы, в теле этом принесся Себя за всех, освободить всех от богонеразумия и тления и Самому сделаться Господом и Царем всех. И об этом-то, а именно, что так сделался Он Господом и Царем, **Экзегеза Деян. 2:36** Петр сказал: *Господом и Христом Его сотворил* (Деян. 2:36) и послал, а это значит то же, что Отец сотворил Его человеком, потому что человеку свойственно быть сотворенным. Не просто же сотворил человеком, но сотворил, чтобы господствовать Ему над всеми и всех освятить помазанием. Ибо хотя сущее во образе Божиим Слово и приняло на Себя *образ раба* (Флп. 2:6–7), однако же восприятие плоти не поработило Слово<sup>2</sup>, Которое по естеству есть Господь. Напротив того, Словом совершено освобождение всего человечества, и само Слово, по естеству Господь, соделавшись и человеком, через сам *образ раба* соделывается Господом всех и Христом, а именно, для освящения всех Духом. И как Бог, соделываясь *Богом защитителем* (Пс. 30:2) и говоря: *буду им Богом* (2 Кор. 6:16), не тогда тем более соделывается и [Col. 177] не тогда только начинает быть

<sup>1</sup> В других вариантах: «Сыном» (PG. Т. 26. Col. 175). — Ред.

<sup>2</sup> Т. е. *образ раба* относится не к божеству, а к человечеству Христа. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание к епископам Египта, 17; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 32, 18; *Свт. Амвросий Медиоланский*. Письмо 46, 3; *Свт. Иларий Пиктавийский*. О Троице, 11. — Ред.



Богом, но чем всегда Он есть, тем, как скоро угодно Ему, бывает и для имеющих в том нужду, так и Христос, по естеству вечный Господь и Царь, не тогда, когда посылается, в особенности делается Господом и не в это время начинает быть Господом и Царем, но чем всегда Он есть<sup>1</sup>, тем становится тогда и по плоти и, всех избавив, таким образом делается Господом живых и мертвых. Ибо Ему, наконец, повинуется все; и это-то самое воспевают Давид: *рече Господь Господеву моему: седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих* (Пс. 109:1). Искуплению прилично было совершиться не через кого-то другого, но через Того, Кто есть Господь по естеству, чтобы нам, сотворенным через Сына<sup>2</sup>, не именовать Господом иного и не впасть в арианское и языческое неразумие, послужив твари вместо создавшего всяческих Бога (ср. Рим. 1:25).

**Искупление  
подобало совершить  
воплотившемуся  
Богу**

*моему: седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих* (Пс. 109:1). Искуплению прилично было совершиться не через кого-то другого, но через Того, Кто есть Господь по естеству, чтобы нам, сотворенным

через Сына<sup>2</sup>, не именовать Господом иного и не впасть в арианское и языческое неразумие, послужив твари вместо создавшего всяческих Бога (ср. Рим. 1:25).

**15.** Таков смысл этого изречения по немощному моему разумению. У Петра была истинная и добрая причина говорить так иудеям. Ибо иудеи, уклонившись от истины, хотя ожидают пришествия Христова, но не думают, что Христос претерпит страдание<sup>3</sup>, и говорят то, чего сами не понимают: «Мы знаем, что, когда придет Христос (ср. Ин. 4:25), пребудет *вовек; как же Ты говоришь, что должно вознесу быть Сыну Человеческому?* (Ин. 12:34)». Сверх того, предполагают, что Христос — не Слово, пришедшее во плоти, но есть простой человек, каковы были все цари. Посему-то Господь, вразумляя Клеопу и бывшего с ним, научал их, что *Христу сперва надлежало пострадать* (Лк. 24:26), а прочих иудеев вразумляя, что Пришедший есть Бог, говорит им: *Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, — Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий?* (Ин. 10:35–36).

**Свидетельства  
о Христе для иудеев**

**16.** Посему Петр, научившись этому у Спасителя и в том и другом<sup>4</sup> приводя иудеев к истинному разумению, говорит [как бы так]: «Божественные Писания возвещают вам, иудеи, что грядет Христос. И хотя вы почитаете Его простым человеком, как одного из потомков Давидовых, однако же написанное о Нем дает разуметь, что Он не таков, как вы утверждаете. Напротив того, Писания возвещают, что Он — Господь и Бог, бессмертен и податель жизни. Ибо Моисей сказал: узрите *жизнь* вашу *висящую пред очами* [Col. 180]

<sup>1</sup>Т. е. в данном случае: Господом и Царем. — *Ред.*

<sup>2</sup>Другой вариант: «не чрез Сына» (PG. Т. 26. Col. 177). — *Ред.*

<sup>3</sup>Речь идет об иудейских представлениях о Мессии. — *Ред.*

<sup>4</sup>Что Христу надлежало пострадать и что Он — во плоти пришедший Бог. — *Ред.*

вашими (Втор. 28:66)<sup>1</sup>, а Давид в сто девятом псалме<sup>2</sup> говорит: *рече Господь Господеви моему: седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих* (Пс. 109:1), и в пятнадцатом псалме: *не оставиши душу Мою во аде, ниже даси преподобному Твоему видети истления* (Пс. 15:10). А что таковые изречения относятся не к Давиду, об этом сам он свидетельствует, называя Грядущего своим Господом. Да и сами вы видите, что Давид умер и останки его у вас (ср. Деян. 2:29). Но что Христу должно быть таким, как изображают Его Писания, в этом, без сомнения, согласитесь и вы. Богом изречены слова сии, и в них не может быть лжи. Поэтому если можете сказать, что Предсказанный пришел еще раньше, и можете доказать знамениями и чудесами, какие совершены тем пришедшим, что он Бог, то вправе вы спорить с нами. А если не можете доказать, что Он уже пришел, но донныне еще ожидаете Его, то осведомитесь у Даниила о времени, потому что сказанное Даниилом (ср. Дан. 9:24) относится к настоящему времени. Если же настоящее время есть то самое, которое предвозвещено издревле, и видели вы, что совершилось у нас ныне, то познайте, что Сей Иисус, Которого вы распяли, есть ожидаемый Христос, потому что Давид и все пророки умерли и гробы всех их у вас (ср. Деян. 2:29). Совершившееся же ныне воскресение показало, что написанное относится к Сему Иисусу. Ибо на распятие указывают слова: узрите *жизнь* вашу *висящую* (Втор. 28:66); в пронзении копием ребра исполнилось сказанное: *яко овца на заклание ведеса* (Ис. 53:7). А что Он не только воскрес, но и древних мертвецов воздвиг из гробов (как весьма многие из вас видели это сами), то и это предсказано в словах: *не оставиши душу Мою во аде* (Пс. 15:10) и: *пожре смерть возмогши, и паки отъят Бог* (Ис. 25:8). И это, что Им совершены таковые бывшие у нас знамения, показывает, что Пришедший во плоти есть Бог, что Он есть жизнь и Господин смерти. Ибо Христу, Который дает жизнь другим, подобало Самому не быть удерживаемому смертью. Но этого не могло быть, если бы, как вы думаете, Христос был простым человеком. Напротив того, **[Col. 181]** Он есть Божий Сын, потому что все люди подлежат смерти. Поэтому никто уже да не сомневается, но твердо *да разумеет весь дом Израилев* (Деян. 2:36), что Сей Иисус, Которого видели вы во образе человека творящим знамения и такие дела, каких никто никогда не творил, есть Христос и Господь всяческих. Соделавшись человеком и будучи наименован Иисусом, как говорили мы и выше, не умен Он человеческими немощами, но в том самом, что сделался человеком, тем более являет Себя Господом живых и мертвых. *Ибо*

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Слово о Вочеловечении Слова*, 35. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Gobl., Felck. 1 «в сто девятом псалме» пропущено (PG. Т. 26. Col. 179). — *Ред.*

когда мир, как сказал апостол, *своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих* (1 Кор. 1:21). Поскольку мы, люди, не захотели познать Бога через Слово Его и послужить Божиию Словоу — Владыке нашему по естеству, то благоизволил Бог явить в человеке господство Свое и всех привлечь к Себе. Неприлично же было совершить это через простого человека, чтобы, имея Господом [просто] человека, не стали мы человекопоклонниками. Посему-то Само Слово стало плотью (Ин. 1:14), и наречено Ему имя «Иисус»; и таким образом Господом и Христом *Сего Отец сотворил*, а *сотворил* значит, чтобы Он господствовал и царствовал, *дабы пред именем Иисуса, Которого вы распяли, как всякое колено преклонится* (Деян. 2:36; Флп. 2:10), так и мы признаем Сына Господом и Царем, а через Него познаем и Отца».

### Ариане — новые иудеи

17. Многие из иудеев, слыша это, пришли в себя и признали наконец Христа, как написано в Деяниях (Деян. 2:37). Но поскольку ариане решаются оставаться иудеями и препираться с Петром, то и им мы предложим таковые же изречения. Может быть, хотя бы этим они вразумятся, узнав, что такие выражения по обыкновению употребляются в Божественном Писании. Что Христос есть вечный Господь и Царь, это стало ясно из сказанного перед этим, и никто не сомневается в этом, потому что, как Божий Сын, подобен Он Богу, а как подобный Богу, без сомнения, Он и Господь и Царь. Ибо Сам говорит: *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9). А что сказанное Петром: *Господом и Христом Сего сотворил* (Деян. 2:36) — не значит, будто бы Сын есть произведение, можно видеть из благословения Исаака, хотя это изображение и слабо в сравнении с тем, о чем у нас речь. Итак, Исаак сказал Иакову: *буди господин брату твоему* (Быт. 27:29), а Исаву: *вот, господина его сотворил тебе* (Быт. 27:37). Если бы выражение *сотворил* означало сущность и начало бытия Иакова, [Col. 184] то и в этом случае арианам не надлежало бы даже помыслить что-либо подобное о Божиим Слове, потому что Сын Божий — не тварь, подобно Иакову; по крайней мере, научившись сколько-нибудь у других, могли бы они не предаваться более своему безумию. Если же Исааковы слова относят не к сущности и не к началу бытия (а Иаков по природе есть тварь и произведение), то не превосходят ли в неистовстве самого дьявола, когда то самое, чего на основании подобных изречений не смеют приписать и созданным по естеству, прилагают к Божиию Сыну, говоря: «Он есть творение»? Исаак сказал *буди и сотворил*, означая этим не начало бытия Иакова и не сущность Иакова, потому что сказал это, когда прошло более тридцати лет от рождения Иакова, подразумевал же власть, которую Иаков возымел над братом впоследствии.

18. Тем более Петр выразился так, не означая этим, что сущность Слова есть творение, потому что исповедал уже Его Сыном Божиим:

Ты — Христос, Сын Бога Живого (Мф. 16:16), но подразумевал и над нами по благодати сотворенное и сбывшееся царство и господство Христово. Ибо, говоря это, не умолчал о вечном и Отческом боже-стве Сына Божия<sup>1</sup>; напротив же того, еще прежде сказал, что из-лился на нас Дух (Деян. 2:17), а подавать Духа со властью — дело не твари и произведения, но есть Божий дар, потому что твари [сами] освящаются Духом Святым; Сын же, не Духом освящаемый, но скорее Сам подающий всем Духа, показывает тем самым о Себе, что Он — не тварь, но истинный Отчий Сын. А поскольку о Нем же, подающем Духа, говорится, что Он сотворен, то это значит, что со-творен у нас Господом по человечеству, подает же Духа, потому что Он есть Божие Слово. Ибо всегда и был, и есть как Сыном, так и Господом и Всецарем всяческих, во всем будучи подобен Отцу и имея все то, что имеет Отец, как сказал это Сам (Ин. 16:15).

Рассмотрим наконец и сказанное в Прит-чах: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8:22), хотя уже доказан-

Экзегеза  
Притч. 8:22

мым о Слове, что Оно — не произведение, всего более доказывает-ся, что Оно и не тварь. Ибо произведение и тварь одно и то же; по-этому и доказательство, что Слово — не произведение, служит также доказательством, что Оно и не тварь. И иной подивится, что еретики измышляют себе [Col. 185] предлоги к нечестию и не при-ходят в стыд после каждого сделанного им обличения. Сперва из-мыслили они обольщать людей простых, спрашивая их: «Сущий из не-сущего сотворил не сущего или сущего?»<sup>2</sup> и: «Имел ли ты сына, пока не родил его?» Поскольку же оказалось это непрочным, изобрели новый вопрос: «Одно ли Несозданное или их два?» По-том, обличенные и в этом, присовокупили тотчас: «Свободен ли Сын и изменяемого ли Он естества?» Но когда и это отвергнуто, придумали еще сказать: *будучи столько превосходнее Ангелов* (Евр. 1:4). Поскольку же истина обличила и это, то теперь уже, сво-дя вместе все это, они надеются утвердить ересь свою выражения-ми «произведение» и «тварь». Ибо снова указывают на это и не от-ступаются от своего зломыслия, различно изменяя и превращая<sup>3</sup> одно и то же, чтобы обольстить кого-нибудь хотя бы этим разноо-бразием. Правда, что сказанное до сих пор более всего показывает, сколь напрасен и этот их умысел, однако же поскольку повсюду по-вторяют они изречение, взятое из Притчей, и многим, не знающим христианской веры, кажется, будто бы слова их не без значи-тельности, то необходимо особо исследовать выражение *создал*, как

<sup>1</sup> В других вариантах «Божия» пропущено (PG. Т. 26. Col. 183). — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 29, 9. — *Ред.*

<sup>3</sup> В Gobl., Felck. 1 добавлено: «и говоря» (PG. Т. 26. Col. 185). — *Ред.*

рассмотрели изречение *верен Сотворившему Его* (Евр. 3:2), и тем показать, что как во всем, так и в этом нет у них в основании ничего, кроме одного вымысла (*φαντασία*).

**Злокозненная  
хитрость ариан**

**19.** И сперва посмотрим, что вначале, когда изобретаема была ими ересь, представляли они блаженной памяти Александру<sup>1</sup>. Тогда писали: «тварь, но не как одна из тварей; произведение, но не как одно из произведений; порождение, но не как одно из порождений»<sup>2</sup>. Пусть же всякий обратит внимание на коварство и хитрость этой ереси. Зная горечь своего зломыслия, она стремится приукрасить себя правдоподобием изречений. Высказывает свое мудрование, а именно, что «[Сын] — тварь», и вместе с тем считает возможным утаиться, говоря: «но не как одна из тварей». Лучше же сказать, написав это, ересь эта еще более обличила тем самым свое злочество. Ибо если, по словам вашим, Сын точно тварь, то почему же лицемерите, говоря: но не как [Col. 188] одна из тварей? Если точно Он — произведение, то почему же не как одно из произведений? В этом и можно видеть яд ереси. Говоря: «Он — порождение, но не как одно из порождений», в один ряд ставит многих сынов и учит, что Господь есть один из них. Так, по словам их, Он уже не Единородный, но как один из многих братьев именуется и Порождением, и Сыном. Какая же нужда в лицемерии: называть Его тварью и говорить, что Он — не тварь? Если и присовокупите: «не как одна из тварей», то подобное ваше ухищрение окажется неразумным, потому что вы же опять называете Его одной из тварей, и то, что иной сказал бы о других тварях, вы, подлинно *безумные и слепые* (Мф. 23:17), полагаете и о Сыне. Ибо какая есть иная тварь такая [же как Сын], причем и еще есть какая-то такая же? Вся видимая тварь создана в шесть дней; и в первый создан свет, который и *нарече Бог день* (Быт. 1:5); во второй создана твердь; в третий Бог, собирая воедино воды, явил сушу и произвел на ней различные плоды; в четвертый сотворил солнце и луну и весь звездный сонм; в пятый создал животных в море и птиц в воздухе; в шестой сотворил четвероногих, живущих на земле, и, наконец, человека. И *невидимое Его от создания мира через рассматривание творений видимо* (Рим. 1:20). И свет не то же, что ночь; солнце не то же, что луна; бессловесные животные не то же, что разумный человек; Ангелы не то же, что Престолы, и Престолы не то же, что Власти. Напротив того, хотя все они —

<sup>1</sup>Свт. Александр, епископ Александрийский (313–326/328 гг.), — предшественник свт. Афанасия на кафедре, участник I Вселенского Собора в Никее в 325 г.; первый отлучил Ария и его последователей от Церкви на Соборе в Александрии около 321 г. — *Ред.*

<sup>2</sup>См. письмо Ария у свт. Афанасия: *Свт. Афанасий Великий. Послание о Собо-  
рах*, 16. — *Ред.*

твари, однако же каждая созданная вещь по роду каковой сотворена, таковой в собственной сущности своей и пребывает.

**20.** Посему Слово или пусть будет исключено из [числа] творений и как Творец возвращено Отцу и исповедуется по естеству Сыном, или, если Оно точно есть тварь, пусть будет признано состоящим в том же чине, в каком и прочие твари относительно друг [Col. 189] друга. Пусть каждая из них наименована будет тварью, но не как одна из тварей, порождением или производением, но не как одно из произведений или порождений. Ибо выражения «порождение» и «произведение» признали вы тождественными, написав: «рожденного или сотворенного». Хотя [по-вашему] по сравнению с другими тварями Сын преимуществоует, но тем не менее Он — тварь, как и прочие твари. Ибо и в самих по естеству тварях можно найти, что одни перед другими преимуществают. *И звезда от звезды разнится в славе* (1 Кор. 15:41). И все прочие твари одна в сравнении с другой имеют различие. Однако же по этому самому одни не господствуют, а другие не раболепствуют перед совершеннейшими; одни не служат причинами творящими и другие не созидаются первыми; напротив того, все имеют одно свойство — быть производимыми и творимыми, сами в себе исповедуют своего Создателя, как воспеваает Давид: *небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь* (Пс. 18:2); как и мудрый Зоровавель говорит: *Вся земля взывает к истине, и небо благословляет ее, и все дела трясутся и трепещут пред нею* (2 Езд. 4:36). А если вся земля истину воспеваает, и благословляет, и взывает, и трепещет, Создатель же ее есть Слово и Сам вещает: *Я есмь истина* (Ин. 14:6), то, конечно, Слово — не тварь, но единственное собственное Отчее Слово. Им все устроится, и Оно воспеваётся всеми, как Создатель, о чем Само Оно говорит: *бех у Него устроая* (Притч. 8:29) и: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17). Выражение же *доныне* показывает, что Слово, как Слово, вечно пребывает в Отце. Ибо Слово свойственно совершать дела Отца и быть не вне Его.

**21.** Если же то, что делает Отец, делает и Сын, и то, что созидает Сын, есть и Отчие твари, а Сын [по-вашему] есть дело и создание Отца, то Сын или Сам Себя будет производить и Сам Себя творить (потому что то же самое, что делает Отец, есть дело и Сына), а это нелепо и невозможно, — или, творя и делая, что делает Отец, Сам не будет ни делом, ни тварью, чтобы Ему, будучи творящей причиной<sup>1</sup>, в числе прочего творимого не оказаться творящим и то, чем сделался Сам Он, вернее же сказать, чтобы

**Тварь как  
творящая причина  
невозможна**

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Против ариан III, 14; Слово против язычников, 9. — Ред.*

не оказаться неспособным творить. Ибо если, по словам вашим, произошел Он из не-сущего, то как возможно Ему соделывать сущим не-сущее? [Col. 192] Если же Он созидает тварь, Сам будучи тварью, то и о каждой твари должно будет представлять то же, а именно, что и она может созидать. Но если соглашаетесь на это, то какая потребность в Слове, когда низшие твари могли получить бытие от тварей высших или и вообще каждая созданная вещь могла вначале услышать от Бога: «Да будет!» или: «Да созиждется!»? И таким образом создалась бы каждая тварь? Но этого нет в Писании; это и невозможно, потому что ничто созданное не есть причина творящая. Все приведено в бытие Словом, но и Слово не произвело бы всего, если бы Само было в числе тварей. Не могут созидать и Ангелы, потому что и они — твари, хотя и держатся такой мысли Валентин, Маркион и Василид<sup>1</sup>, и вы делаетесь их ревнителями. И солнце, будучи тварью, никогда ничего не приведет из небытия в бытие, и человек не создаст человека, и камень не измыслит камня, и дерево не возрастит дерева. Напротив того, Бог образует человека во чреве материнском<sup>2</sup>, поставляет горы, дает рост дереву, а человек, будучи способен приобретать познание<sup>3</sup>, собирает вместе и обрабатывает это вещество и, как научился, делает вещи, которые существуют, довольствуется же тем одним, что это им сделано, и, сознавая природу свою, если имеет в чем нужду, просит о том Бога<sup>4</sup>.

**Бог не-сущее  
призывает в бытие  
Словом Своим**

**22.** Посему если и Бог производит и слагает из готового вещества, а таково эллинское мудрование, по которому Бога можно будет назвать только художником<sup>5</sup>, а не Творцом, то пусть и Слово обрабатывает это же вещество, по Божию велению и услуживая Богу. Если же Бог не-сущее призывает в бытие Словом

<sup>1</sup> Валентин, Маркион и Василид — гностики II в., развивавшие среди прочего ошибочное учение об Ангелах как творцах мира. Опровержение подобных взглядов см.: *Свт. Афанасий Великий*. Послания к Серапиону о Святом Духе I, 24; III, 4; Против ариан III, 5, 12; Послание к африканским епископам, 4; *Блж. Августин Иппонский*. О граде Божием XII, 24; О Троице III, 13–18; *Свт. Иларий Пиктавийский*. О Троице XII, 5; *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры II, 3; *Свт. Кирилл Александрийский*. Против Юлиана II; *Свт. Епифаний Кипрский*. Панаарион, 52, 53, 163. — *Ред.*

<sup>2</sup> В других вариантах: «из чрева матери (*ἄνδρωπον*)» (PG. T. 26. Col. 191). — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср. определение человека, которое восходит к Аристотелю: «существо, способное овладеть знаниями» (*Аристотель*. *Топика* 103a, 112a, 128b, 130b, 132a, 133a и т. д.). — *Ред.*

<sup>4</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 11. — *Ред.*

<sup>5</sup> Даже ремесленником. Известное учение Платона и его последователей о «втором Боге» — демиурге, оформителе материи, который творит не из ничего, а оформляя предсуществующую материю (см.: *Платон*. *Тимей*, 28с; *Государство* VII, 530a; *Политик*, 270a). Подобных же взглядов придерживались Ермоген (см.: *Тертуллиан*. Против Ермогена), а также гностики Валентин, Маркион и др. (см.: *Свт. Иринеи Лионский*. Против ересей II, 16, 1 и др.). — *Ред.*

Своим, то Слово не в числе не-сущих и призываемых, иначе должны мы будем искать иное Слово<sup>1</sup>, которым и Оно призвано, потому что не-сущее приведено в бытие Словом. И если Бог Им созидает и творит, то Само Оно не в числе создаваемых и творимых, но скорее есть Слово создающего Бога. И из дел Отца, совершаемых Самим Словом, познается об этом Слове, что Оно в Отце и Отец в Нем, что видевший Его *видел и Отца* (Ин. 15:10, 9), потому что Слову принадлежит сущность Отца и Сын во всем подобен Отцу. Как Бог созидает через Сына, если Он — не Отчее Слово и не Отчая Премудрость? И как будет Сын Словом и Премудростью, если не есть собственное порождение Отчей сущности, но Сам произошел из не-сущего? [Col. 193] Когда все вещи из не-сущего и суть твари, а также и Сын, по словам еретиков, есть одна из тварей, некогда не существовавших, то почему Он только один открывает Отца? Почему никто другой, кроме одного лишь Сына, не знает Отца? Ибо если Сын, будучи тварью, может познать Отца, то пусть познается Отец

**Тварь открывает  
Отца?**

и всеми соответственно мере каждого существа, потому что все они, подобно Сыну, суть творения. Если же созданным невозможно ни видеть, ни познавать, напротив того, лицезрение и ведение Бога превосходит силы всех тварей, ибо Сам Бог сказал: никто не узрит *лице Мое, и жив будет* (Исх. 33:20); и Сын говорил: *Отца не знает никто, кроме Сына* (Мф. 11:27), — то неодинаково с вещами сотворенными будет Слово, Которое одно лишь познает и одно лишь видит Отца, как изрекло Само Оно: *Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Отца* (Ин. 6:46), и: *Отца не знает никто, кроме Сына* (Мф. 11:27), хотя и не так это кажется Арию. Почему же познал один Сын, если Он не один собственный Отчий Сын? Почему был бы собственным Отчим Сыном, если Он — тварь, а не истинный Сын от Отца?

Ради благочестия не тягостно будет и много раз повторить одно и то же, а именно: нечестиво думать, будто бы Сын<sup>2</sup> — один из всех; также хульно и неразумно утверждать, будто бы «Он — тварь, но не как одна из тварей; произведение, но не как одно из произведений; порождение, но не как одно из порождений». Почему Сын не как одно из всего этого, если, по словам их, «Его не было, пока Он не был рожден»? Ибо тварям и произведениям свойственно не быть, пока они не приведены в бытие, и происходить из ничего, хотя бы они и превосходили одна другую в славе, поскольку и все прочие

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан III, 2, 64; Послание к епископам Египта и Ливии, 14; Послание I к Серапиону о Святом Духе I, 25; *Блж. Августин Иппонский*. Толкование на Евангелие от Иоанна I, 11. — *Ред.*

<sup>2</sup> В других вариантах: «Бог» (PG. T. 26. Col. 194). — *Ред.*



твари окажутся в этом отношении различными между собою, как усматривается это в тварях видимых<sup>1</sup> <...>

**Слово не тварь,  
но Сын**

**[Col. 196]** то Писанию надлежало бы явить и показать Его превосходство по сравнению с иными тварями, надлежало бы, например, сказать, что Он выше Архангелов, честнее Престолов, светлее солнца и луны, выше неба. Но теперь этого о Нем не указывается. Отец же показывает, что Он собственный и единственный Его Сын, говоря: *Сын Мой еси Ты* (Пс. 2:7) и: *Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение* (Мф. 3:17).

**Тварь  
не поклоняется  
твари, но она  
поклоняется Богу**

Потому и служили Ему Ангелы, как неодинаковому с ними, и поклоняются Ему не как высшему по славе, но как неодинаковому со всеми тварями и с ними самими, единственному и собственному по сущности Отчому Сыну<sup>2</sup>. А если бы поклонялись Ему как превосходящему славою, то и каждый из низших должен был бы поклоняться превосходящему его. Но это не так; тварь не поклоняется твари; поклоняется же раб Владыке и тварь Богу. Апостол Петр Корнилию, который хотел поклониться ему, возбраняет это, говоря: *я тоже человек* (Деян. 10:26). И Ангел в Откровении, когда Иоанн хотел поклониться ему, также возбраняет это, говоря: *смотри, не делай сего; ибо я сослужитель тебе и братьям твоим пророкам и соблюдающим слова книги сей; Богу поклонись* (Откр. 22:9). Следовательно, поклоняться следует одному лишь Богу<sup>3</sup>, и это знают сами Ангелы. Хотя они и превосходят других славою, но все они — твари и не приемлют поклонения, но сами поклоняются Владыке. Когда отец Самсона Маной хотел принести жертву Ангелу, Ангел возбранил ему, говоря: «Не мне, но Богу принеси» (Суд. 13:16). Господу же

<sup>1</sup> Далее лакуна в греческом тексте. Смысл данного выражения в том, что различие между тварями и признание каких-то из них высшими, тем не менее, не отменяет самой их природной тварности, а в отношении Сына Божия не отменяет квалифицирования признания Его тварности как признания Бога тварью, что есть нечестие. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. О Никейском Соборе, 10.* — *Ред.*

<sup>3</sup> Следует отметить, что в иконоборческих спорах этот тезис не будет звучать столь абсолютно, как у свт. Афанасия. Так, защитники святых икон, например преп. Иоанн Дамаскин, расширят сферу поклонения и число его видов, и только Богу будет уделено поклонение служительное, а в сферу поклонения почитательного будут включены и материальные святыни, и предметы богослужебного культа, включая крест и иконы, и даже живущие люди — император и др. (см.: *Преп. Иоанн Дамаскин. Слова в защиту святых икон II, 14, 16, 19; III, 37, 38.*) — *Ред.*

поклоняются и Ангелы, ибо написано: *и да поклонятся Ему вси Ангели Божии* (Пс. 96:7; Евр. 1:6); и все народы, как говорит Исаия: *утрудися Египет, и купли Ефиопския, и Саваимстии мужи висоцци к Тебе прейдут, и Тебе будут раби, и вслед за сим: и поклонятся Тебе, и в Тебе помолятся, яко в Тебе Бог есть, и несть Бога разве Тебе* (Ис. 45:14). Приемлет Он и учеников поклоняющихся [Col. 197] и удостоверяет их о Себе, Кто Он, говоря: *Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то* (Ин. 13:13). И когда Фома говорит Ему: *Господь мой и Бог мой* (Ин. 20:28), позволяет ему говорить сие, даже принимает сказанное, не возбраняя ему, потому что, как говорят другие пророки и как воспеваает Давид, Он есть *Господь сил* (Пс. 47:9), Господь Саваоф<sup>1</sup>, что значит «Господь воинств», Бог истинный и Вседержитель, хотя арианам и нестерпимо слышать это.

24. Ему не поклонялись бы и не было бы о Нем сказано этого, если бы Он был в числе тварей. Теперь же, поскольку Он — не тварь, но собственное порождение сущности достопоклоняемого Бога и Сын по естеству, то поклоняются Ему и веруют, что Он, как и Отец, есть Бог, Господь воинств, Властитель и Вседержитель. Ибо Сам сказал: *Все, что имеет Отец, есть Мое* (Ин. 16:15). Сыну же свойственно иметь принадлежащее Отцу и быть таковым, чтобы в Нем созерцаем был Отец<sup>2</sup>, чтобы Им было все сотворено, в Нем совершалось и утверждалось спасение всех.

Чтобы обличение ереси ариан было еще более явно, хорошо будет спросить у них и о следующем: поскольку все существа суть твари и все они приведены в бытие из ничего, а по словам вашим, и Сам Сын есть тварь и произведение<sup>3</sup> и один из некогда не существовавших, то почему же Им одним все сотворил Бог и *без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:3)? Или почему, когда говорится *все*, представляет себе всякий, что выражением *все* не Сын обозначается, но обозначаются сотворенные вещи? Когда же Писания говорят о Слове, то всякий опять разве не представляет, что Слово не в числе обозначаемых выражением *все*, но с Отцом поставляет вместе Того, Кем Отец промышляет обо всем, соделывает и творит спасение всех, хотя и все существа могли бы получить бытие по тому же повелению, по которому и Слово получило бытие от единого Бога? Ведь Бог не утруждается, повелевая, и не настолько немощен для совершения всего, что единственного Сына мог сотворить Он один, а для созидания же прочих существ [якобы] имел нужду в содейственнике и помощнике. Напротив того,

<sup>1</sup> Саваоф в буквальном переводе с древнееврейского означает «Господь воинств». — *Ред.*

<sup>2</sup> В Angl. «и быть таковым, чтобы в Нем созерцаем был Отец» пропущено (PG. T. 26. Col. 198). — *Ред.*

<sup>3</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1 и 4 «и произведение» пропущено (PG. T. 26. Col. 198).

без промедления приходит в бытие все, что ни захочет Бог. [Col. 200] И едва восхотел Он, как все совершилось, и никто не воспротивился воле Его. Итак, почему и все не пришло в бытие по тому повелению единого Бога, по которому пришел в бытие Сын? Или пусть скажут: «Почему через Сына *все начало быть*, хотя и Сам Сын создан?»

**Ариане: Сын — тварный посредник** От ариан можно ожидать всякого неразумия; на это, впрочем, скажут: «Бог, восхотев создать тварную природу, видел, что она не может приять на себя ничем не умеряемой Отчей руки и Отчей созидающей силы, потому первоначально Один созидает и творит только Одного и Его именует Сыном и Словом, чтобы при Его посредстве Им могло бы уже прийти в бытие и все прочее»<sup>1</sup>. И это не только говорили, но и осмелились написать Евсевий, Арий и приносивший жертвы Астерий<sup>2</sup>.

**Поручить творение тварному Сыну недостойно Бога** 25. Как же за это не осудить их в совершенном нечестии, когда, с великим неразумием растворив его себе и упиваясь им до такой меры, не стыдятся они истины? Если, предполагая, что Бог утрудил бы произведением иных тварей, говорят, что Сам Он сотворил одного Сына, то вся тварь возопиет на них, как произносящих о Боге недостойное; возопиет и Исаия, говоря в Писании: *Бог вечный, устроивый концы земли, не взалчет; ниже утрудится, ниже есть изобретение премудрости Его* (Ис. 40:28). Если же Бог, как бы признавая для Себя недостойным творить все прочее, сотворил одного Сына, сотворить же прочее поручил Сыну, как помощнику, то и это недостойно Бога, потому что Бог не кичлив. Впрочем, вразумит их Господь, говоря: *Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего Небесного* (Мф. 10:29); и еще: *не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды? Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть? И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон [Col. 201] во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры!* (Мф. 6:25–30).

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 8; Против ариан IV, 11–12; *Свт. Василий Великий*. Против Евномия II, 21. — *Ред.*

<sup>2</sup> Во время гонений Диоклетиана Астерий отрекся от Христа. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 8. — *Ред.*

Если не недостойно Бога промыслять о вещах даже столько мало-важных: о волосах на голове, о воробье и о траве полевой, то не было недостойно Бога и произвести это. Ибо о чем промысляет, то и творит собственным Словом Своим. Иначе утверждающие это впадут в большую несообразность, потому что тварей отделят от самого дела творения и одно назовут делом Отца, а других — делами Сына. Необходимо или и всему вместе с Сыном получить бытие от Отца, или, если все сотворенное приходит в бытие через Сына, не говорить, что и Сын есть один из сотворенных (*γεννητός*).

26. Сверх того, иной станет обличать их безрассудство<sup>1</sup> и таким еще образом. Если и Слово — [обладатель] тварного естества, то почему, когда естество это [по-вашему] слишком немощно, чтобы быть непосредственным Божиим делом, из всего сотворенного одно лишь [Слово], как вы говорите, могло вынести то, чтобы получить бытие от несозданной и пречистой Божией Сущности? Необходимо или, поскольку возможно это Ему, иметь ту же возможность и всему [тварному естеству], или, поскольку невозможно [это тварному естеству], не иметь этой возможности и Слову, потому что и Оно, по словам вашим, есть одно из существ сотворенных<sup>2</sup>. Еще же, если из-за невозможности для естества сотворенного быть непосредственным Божиим делом, была нужда в посреднике, то, поскольку [по-вашему] Слово создано и есть тварь, и при Его создании по всей необходимости нужно было посредничество, потому что и Само Слово включается в то же сотворенное естество, которое не может быть причастным Божия делания, но имеет потребность в посредничестве. А если и для Слова необходимо какое-то посредничество, то и для этого посредничества нужен опять иной посредник; и таким образом, восходя и допытываясь мыслью, отыщет кто-нибудь великую толпу сбегających посредников, вследствие же этого невозможно будет и состояться твари, потому что она всегда требует для себя посредника, а этот посредник не может прийти в бытие без другого посредника<sup>3</sup>, так как все они созданного естества, которое, как утверждаете вы, не может быть причастным делания единого Бога. Поэтому какого неразумия исполнены ариане, когда и для того, что пришло в бытие, признают невозможным прийти в бытие! Или, может быть, доныне ища посредника, воображают они, что все это и не приходило еще в бытие. Ибо, [Col. 204]

**Ложность  
арианского учения  
о посредничестве  
Сына в творении**

<sup>1</sup> В других вариантах: «беззаконие» (PG. Т. 26. Col. 201). — *Ред.*

<sup>2</sup> Здесь опровергается один из арианских тезисов о необходимости Сыну быть сотворенным. Что якобы тварь не могла выносить непосредственного прикосновения Бога Отца (как Бога), и потому потребовался высший тварный Посредник в творении всего остального — Сын. — *Ред.*

<sup>3</sup> Логический аргумент к так называемой «дурной бесконечности». — *Ред.*

по такому нечестивому и безумному разумению их, не могут состояться твари, пока не отыскано будет посредничество.

**Нелепость  
сравнения Сына  
Божия с Моисеем**

**27.** Но возражают: «Вот и через Моисея Бог извел народ из Египта, через него дал Закон, хотя Моисей и человек. Поэтому возможно подобному приходить в бытие посредством подобного». Говорить это было бы им прилично, закрыв себе лицо, чтобы не понести великого стыда. Моисей послан был не созидать, не призвать в бытие не-сущее, не сотворить подобных ему людей, но послужить только словом перед народом и перед царем фараоном. В этом есть великая разница: служить свойственно созданным как рабам, а созидать и творить принадлежит единому Богу и собственному Его Слову и Премудрости. Поэтому при создании никто не найдет иного, кроме единого Божия Слова. Все произведено Премудростью (см. Пс. 103:24), и без Слова ничто не приходило в бытие (см. Ин. 1:3). На служения употребляется не один, но многие из существ всякого рода, кого Господу бывает угодно послать. Ибо много Архенгелов<sup>1</sup>, много Престолов, Властей и Господств; тысячи тысяч и тьмы тем предстоят служащих и готовых быть посланниками (Дан. 7:10); много пророков, двенадцать апостолов, и еще Павел, и самый Моисей не один, но с ним Аарон и впоследствии другие семьдесят исполнились Святого Духа (Чис. 11:25), и преемником Моисею был Иисус Навин, а Иисусу — судьи, судьям — не один, но многие цари. Посему если бы и Сын был тварью и одним из созданных, то надлежало бы быть многим подобным сынам, чтобы Господу иметь многих подобных служителей, так как много их в других родах существ. Если же этого не видно, а, напротив того, тварей много, Слово же одно, то кто не усмотрит и из этого, что Сын отличен от всех и несравним с тварями, но есть собственный Отчий Сын? Посему не много Слов, но только одно Слово от одного Отца, единственный Образ единого Бога.

Но «вот, — говорят, — и солнце только одно, и земля одна». Пусть скажут эти несмысленные, что и вода одна, и огонь один, и тогда услышат, что и каждое сотворенное существо [Col. 205] по своей сущности одно, но в отношении к служению и делу, какое поручается каждому, оно недостаточно и не удовлетворяет ему одно. Ибо сказал Бог: *да будут светила на тверди небесней, освещати землю, и разлучати между днем, и между ночью: и да будут в знаменья, и во времена, и во дни, и в лета.* Потом сказано: *и сотвори Бог два светила великая: светило великое в начала дне, и светило меньшее в начала ночи, и звезды. И положи я на тверди небесней, яко светити на землю, и владети днем и ночью* (Быт. 1:14–18).

<sup>1</sup> В Felck. 4: «Ангелов» (PG. T. 26. Col. 203). — *Ред.*

28. Вот, светил много<sup>1</sup>, а не одно солнце и не одна луна. Но хотя каждое светило по сущности одно, однако же у всех есть одно и общее служение, и недостаток каждого восполняется другим, и потребность в освещении удовлетворяется всеми. Солнцу дана власть являться в продолжение только дня, а луне — ночью, звезды же вместе с ними определяют времена и годы, и каждое светило служит знаменем в соответствии с нуждой, какая потребуется. Так и земля не для всего служит, а только для произведения плодов и для того, чтобы поддерживать на себе животных. А тверди [небесной] назначено отделять *воду от воды* (Быт. 1:6), на ней же утверждены и светила. Так и огонь и вода со всеми другими веществами получили бытие, чтобы входить в состав тел. И вообще, ни одна из сотворенных вещей не существует отдельно, но все они, служа как бы членами друг другу, составляют из себя как бы единое тело — мир. Поэтому если то же предполагают и о Сыне, почитая Слово частью целого, и частью, без прочих частей недостаточной для совершения порученного Ему служения, то всякий пусть мечет в них камнями. А если это явным образом злочестиво, то да признают, что Слово не из числа созданных, но есть единственное собственное Отчее Слово, Создатель тварей.

### Единое тело мира

Но еретики возражают: «Слово есть тварь и одно из созданных, научилось же созидать у Бога, как у учителя и художника, и таким образом послужило научившему Богу». Софист Астерий, как обучившийся отречься от Господа, отважился написать это, не при-  
мечая нелепых следствий из этого. Если и созидательность есть нечто изучаемое, то пусть размыслят, не сказать ли им, что и Сам [Col. 208] Бог есть Создатель не по естеству, а по научению, а потому может лишиться созидательности. Притом если Премудрость Божия приобрела созидательность посредством обучения, то тогда Премудрость ли Она, когда имеет нужду в обучении? И что такое Она была, пока не обучилась? Она не была еще Премудростью, поскольку недоставало Ей учения. Следовательно, была чем-то пустым и несущественной (*οὐκ ἔστιν οὐσιώδης*) Премудростью; имя же Премудрости получила вследствие преуспевания и до тех пор будет Премудростью, пока сохранит то, чему обучилась. Ибо что не от естества, но привзошло вследствие обучения, в том со временем можно и разучиться. Но о Божием Слове говорить что-либо, подобное сему, прилично не христианам, а язычникам.

### Обучившаяся Премудрость?

29. Если созидательность приобретается научением, по мнению этих нерассудительных, то этим приписывается Богу и зависть,

<sup>1</sup> В Editi: «другие светила» (PG. T. 26. Col. 205). — Ped.

и немощь: зависть, потому что не научил созидать многих, чтобы вокруг Него, как много Архангелов и<sup>1</sup> Ангелов, так было много и создателей; немощь же потому, что не мог творить в одиночку, но возымел нужду в содейственнике или в помощнике, хотя доказано, что созданное естество могло получить бытие от одного лишь Бога, если только Сын, созданный, по словам их, мог получить бытие от одного Бога.

**Бог ни в чем не имеет недостатка** Но Бог ни в чем не имеет недостатка; да не будет сего! Сам Он сказал: *исполнен есмь* (Ис. 1:11). И не вследствие учения стало создателем Слово, но, как Отчий Образ и Отчая Премудрость, совершает свойственное Отцу; и не для совершения созданных существ сотворил Бог Сына. Ибо вот и при Сыне Отец оказывается еще делающим, как говорит Сам Господь: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17). Если же Сын, по вашему мнению, получил бытие для того, чтобы сделано было происшедшее после Сына, Отец же оказывается делающим и при Сыне, то и в этом отношении сотворение такого Сына, по вашему учению, излишне. Сверх того, для чего Бог, желая сотворить нас<sup>2</sup>, ищет посредника, как будто недостаточно Его

**Творческая воля Бога не нуждается в посреднике** [собственной] воли для создания того, что угодно Ему? Писания говорят: *вся елика восхоте, сотвори* (Пс. 113:11) и: *кто противостанет воле Его?* (Рим. 9:19). Если же и одной Его воли достаточно для создания всего, то опять же потребность в посреднике, по вашему учению, излишня. Ибо ненадежным оказался и представленный вами пример Моисея, солнца и луны. **[Col. 209]** А еще посрамит вас и следующее. Если Бог, желая сотворить созданное естество и размышляя о нем Сам с Собою, задумывает и творит, по вашему учению, Сына, чтобы через Него создать нас, то сами смотрите, какое нечестие вы осмелились изречь.

**Слово получило бытие для нас?** **30.** Во-первых, из этого оказывается, что Сам Сын получил бытие ради нас<sup>3</sup>, а не мы благодаря Ему; ибо не мы сотворены благодаря Ему, но Он творится ради нас; посему более, нежели мы Ему, Он обязан нам благодарностью, как жена мужу. Ибо говорит Писание: *не муж создан для жены, но жена для мужа* (1 Кор. 11:9). А посему как муж *есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа* (1 Кор. 11:7), так мы — образ Божий и во славу Божию получили бытие, а Сын есть наш образ и существует для нашей славы; мы созданы для бытия, а Божие Слово, по вашему учению, творится не для бытия, но как орудие — для нашей потребности, поэтому не мы от Него, но Он су-

<sup>1</sup> В других вариантах «Архангелов и» пропущено (PG. Т. 26. Col. 207). — *Ред.*

<sup>2</sup> В других вариантах «нас» пропущено (PG. Т. 26. Col. 208). — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Против ариан IV, 11.* — *Ред.*

ществует вследствие нашей потребности. И допускающие только эту мысль не превосходят ли меру всякого безумия? Если для нас получило бытие Слово, то Оно не прежде нас от Бога, потому что, не Его имея в Себе, задумывает нас, но, нас имея в Себе, как говорят они, задумывает Слово Свое. Если же это так, то, может быть, Отец и не желал во все Сына и не Его желая сотворил Его, но нас желая, ради нас создал Его, потому что задумал Его после нас, и, таким образом, по учению этих нечестивцев, излишен уже Сын, получающий бытие, как орудие, когда получают бытие те, для которых Он сотворен.

Если же единственный Сын, как сильный, получил бытие от единого Бога, а мы, как немощные, получили бытие от Слова, то для чего же не о Нем, как о сильном, но о нас помышляет прежде Бог? Или почему Мощного не предпочитает немощным? Или для чего, творя Его прежде, не задумывает Его первым? Или для чего, задумывая прежде нас, не нас первых производит, когда изволения Его достаточно для произведения всего? [Col. 212] Напротив того, хотя Его творит первым, однако же прежде задумывает нас и нас желает прежде, нежели Посредника. Впрочем, нас, которых желает сотворить и о которых задумывает, именует тварями, а Его, Которого созидает ради нас, называет Сыном и собственным Своим наследником. Между тем надлежало бы именоваться лучше сынами нам, ради которых творит и Его, или надлежало Богу задумывать прежде Его и Его желать, как действительного Сына, через Которого творит и нас всех. Вот что изрыгнуто и изbleвано еретиками.

**31.** Не должно умалчивать и о том, как мудрствует истина, но тем более прилично велегласно об этом возвестить. Не ради нас **Мы благодаря Слову получили бытие** получило бытие Божие Слово, напротив того, мы благодаря Ему получили бытие, и *Им создано всё* (Кол. 1:16). Не благодаря нашей немощи Он, как сильный, получил бытие от единого Отца, чтобы Им, как орудием, создать Отцу и нас. Да не будет сего! Не таково учение истины. Если бы угодно было Богу и не созидать тварей, тем не менее *Слово было бы у Бога* (Ин. 1:1) и в Нем был бы Отец. Тварям невозможно было получить бытие без Слова, потому и получили бытие Им, что и справедливо. Поскольку Слово есть собственный по естеству Сын Божией Сущности, поскольку Оно от Бога и в Боге, как Само изрекло об этом, то созданиям невозможно было не Им получить бытие. Как свет освещает все сиянием своим и ничто не освещалось бы без сего сияния, так и Отец, как рукою<sup>1</sup>, сделал все Словом

<sup>1</sup>Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан IV, 26; О явлении во плоти и против ариан, 12; *Свт. Мефодий Патарский*. О сотворенном, 9; *Свт. Иринеи Лионский*. Против ересей IV, 20, 1; *Тертуллиан*. Против Гермогена, 5; *Свт. Киприан Карфагенский*. Свидетельства против иудеев II, 4; *Евсевий Кесарийский*. Толкование на Псалмы 108, 23;



и ничего не творит без Него. Поэтому, как напоминал об этом Моисей, *рече Бог: да будет свет; и: да соберется вода; и: да изведет земля; и: сотворим человека* (Быт. 1:3, 9, 24, 26), как и святой Давид воспевает: *Той рече, и быша: Той повеле, и создашася* (Пс. 32:9). Не с тем *рече*, чтобы, как у людей, услышал какой-либо помощник и, узнав волю говорящего, пошел и сделал, что свойственно тварям, о Слове же **[Col. 213]** неприлично так представлять себе или говорить, потому что Божие Слово — созидательное и творческое, Оно есть Отчая воля (Ис. 9:6). Посему Божественное Писание не сказало, чтобы слышащий, как или какие твари должны получить бытие по воле Отца, выслушал это и отвечал, но, сказав только: *рече Бог: да будет*, присовокупило: *и бысть тако* (Быт. 1:9), потому что угодное Богу и помысленное Им немедленно приведено в бытие и совершено Словом. Когда Бог повелевает другим или Ангелам, или беседует с Моисеем, или дает обетование Аврааму, тогда слышащий отвечает, и один говорит: *по чесому уразумею?* (Быт. 15:8), другой: *избери иного* (Исх. 4:13), и еще: *аще вопросят мя, что имя Ему? Что реку к ним?* (Исх. 3:13). И Ангел как сказал Захарии: *сице глаголет Господь*, так сам вопрошает Господа: *Господи Вседержителю, доколе не имаша помиловати Иерусалима?* (Зах. 1:12–17) — и ожидает услышать слова благие и утешительные. Каждый из них имеет посредника — Слово и Божию Премудрость, извещающую о воле Отца. Когда же делает Бог и Слово творит, тогда нет при этом ни вопроса, ни ответа, потому что в Слове — Отец и Слово — в Отце. Тогда достаточно восхотеть, и совершается дело, так что извещением воли для нас служит слово *рече*, а слова: *и бысть тако* — обозначают дело, совершенное Словом и Премудростью, в Которой и заключена Отчая воля. И это опять *рече Бог* объявляется Словом. Ибо сказано: *вся премудростию сотворил еси* (Пс. 103:24), и: *Словом Господним небеса утвердишася* (Пс. 32:6), и: *один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им* (1 Кор. 8:6).

**32.** Из этого можно усмотреть, что ариане не с нами препираются о ереси, но, по видимому препираясь с нами, восстают на Само Божество. Если бы это был наш глас, глаголющий: *Сей есть Сын Мой* (Мф. 17:5), то обвинение наше было бы для них неважно. А если это глас Отца и ученики слышали, Сам же Сын говорит о Себе: *прежде всех [Col. 216] холмов рождает Мя* (Притч. 8:25), то не подобно ли мифическим гигантам и ариане богоборствуют ныне, по слову Псалмопевца, имея *язык — меч остр* (Пс. 56:5) на злочестие? Не убоялись они Отчего гласа, не уважили слов Спасителя, не поверили святым, хотя один из них пишет: *Сей сияние славы и образ ипостаси Его* (Евр. 1:3)

*Пс.-Василий Великий.* Против Евномия, V; *Блж. Августин Иппонский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 48, 7. — *Ред.*

и: «Христос — Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор. 1:24); и другой воспеваает: *Яко у Тебе источник живота, во свете Твоем узрим свет* (Пс. 35:10) и: *вся премудростию сотворил еси* (Пс. 103:24); и пророки говорят: и *бысть слово Господне ко мне* (Иер. 2:1); и Иоанн вещает: *в начале было Слово* (Ин. 1:1); и Лука: *как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова* (Лк. 1:2); как и Давид еще говорит: *посла Слово Свое, и исцели я* (Пс. 106:20).

Все это вполне предает арианскую ересь позору, дает же уразуметь вечность Слова и что Слово не чуждо Отчей сущности, но собственно ей принадлежит. Ибо кто когда-нибудь видел свет без сияния? Или кто осмелится сказать, что Образ Ипостаси чужд Ей? Не тем более ли безумен только помысливший, будто бы Бог когда-либо был без Слова и без Премудрости? Писание представило нам таковые начертания и таковые образы, чтобы мы, поскольку природа человеческая не в состоянии постигнуть Бога, из них хотя бы отчасти и неясно, по мере своих сил, могли уразуметь Его. И как для познания того, что Бог есть и промышляет, достаточно твари: *от величества бо и красоты созданий сравнительно Рододелатель их познавается* (Прем. 13:5), и мы для своего научения не требуем от твари произносимых слов, но, внимая Писаниям, веруем и, примечая во всем этот порядок и эту гармонию, познаем, что Он есть Творец, Владыка и Бог всего, постигаем чудный Его обо всем Промысл и управление, так при достаточном свидетельстве о божестве Сына приведенных выше изречений излишнее, лучше же сказать, безумное дело — сомневаться и спрашивать с еретиками: «Как может Сын быть вечно?» или: «Как может Он быть от Отчей сущности [Col. 217] и не быть частью? Быть от чего-нибудь значит быть частью этого чего-нибудь, а разделенное [на части] разве остается целым?»

**33.** Таковы велемудрые злоухищрения инославных. В сказанном прежде обличили мы предварительно суесловие их, и точность сказанного и смысл образов, [употребленных в Писании,] обличает неосновательность их мерзкого еретического учения. Ибо видим всегда сущее Слово, сущее из Него [то есть Отца], собственное сущности Того, чье Оно Слово, не имеющее в Себе ни предшествующего, ни последующего<sup>1</sup>. Видим сияние от солнца, собственно принадлежащее солнцу, не раздробляющее и не умаляющее солнечной сущности, так что и сущность пребывает всецелой, и сияние совершенно и всецело,

**Писание  
свидетельствует  
о божестве  
и вечности Сына**

<sup>1</sup>Для иллюстрации истины Божественного бытия Сына Божия английский издатель в данном предложении заменил «Слово» на «разум» и, соответственно, богословский смысл — триадологический на антропологический. Мы придерживаемся чтения ТСО. — *Ред.*

не умаляет сущности света, как истинное его рождение. Видим Сына не отвне, но от Отца рождаемого и Отца пребывающего всецелым, Сына же всегда сущего Образом Ипостаси (Евр. 1:3), сохраняющего в Себе сходство с Отцом и неизменный Его Образ, поэтому кто видит Сына, тот усматривает в Нем и Ту Ипостась, Которой Он Образ, и по действительности образа уразумевает истинное божество Ипостаси. Сему уча, и Сам Спаситель сказал: *Отца, пребывающий во Мне, Он творит дела, которые творю Я* (Ин. 14:10, 12), и: *Я и Отец одно* (Ин. 10:30), и: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10). Поэтому пусть христорборная ересь сперва попытается объяснить образы, взятые с вещей сотворенных, и сказать: «Солнце было некогда без сияния» или: «Сияние не собственно принадлежит сущности света, или хотя и принадлежит, но происходит через отделение и есть часть света». И еще пусть объяснит происхождение Слова и скажет: «Слово чуждо уму», или: «Не было его некогда», или: «Не собственно принадлежит оно сущности ума», или: «Слово есть отдельная часть ума». Пусть объяснит в отношении образа, света и силы, также в отношении слова и сияния, и тогда уже пусть воображает что хочет. А если еретики не могут на это отважиться, то не велико ли их безумие — напрасно напрягать свои силы для уразумения превышающего все созданное и собственную их природу и браться за невозможное?<sup>1</sup> [Col. 220]

**Сын — из Отчей  
сущности**

**34.** Если и у этих созданных и телесных существ отыскиваются такие порождения, которые не есть части сущностей, от которых происходят, и не страдательно производятся, и не умаляют сущностей родителей, то не безумствуют ли опять еретики, когда в бесплотном и истинном Боге отыскивают и предполагают части и страдания, бесстрастному и неизменяемому Богу приписывают разделения, чтобы возмутить этим слух людей простодушных и отвлечь их от истины? Ибо кто, слыша слово *Сын*, не представляет в мысли собственно принадлежащего Отчей сущности? И кто при первоначальном оглашении<sup>2</sup>, услышав, что Бог имеет Сына и все сотворил собственным Словом Своим, не в таком принимал это смысле,

**Естественные  
понятия разума  
о Боге и Его Сыне**

как мудрствуем теперь мы? И когда появилась мерзкая арианская ересь, кто, услышав утверждаемое еретиками, не приходил тотчас же в изумление, что утверждают они нечто чуждое и посевают нечто несогласное с тем учением, которое было всеяно в них вначале? Вначале же в каждую душу всеяно, что

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Беседа на слова: Все предано Мне Отцем Моим* (Мф. 11:27), 6. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Против ариан I, 8; О Никейском Соборе, 7; О соборах, 3.* — *Ред.*

Бог имеет Сына — Слово, Премудрость, Силу, и это есть Его Образ и Сияние. А из сказанного тотчас сами собою рождаются понятия о бытии всегда, о бытии от Отца, о подобии, о вечности рождения от сущности и ни одного понятия о твари или произведении. Когда же в то время, как человек спал, *враг человек* посеял (ср. Мф. 13:25) эти понятия: «тварь», «было, когда, не был», и, когда это стало возможно, тогда уже явились *плевелы* — зловредная ересь христорборцев. И еретики, как бы лишенные вдруг всякого правильного образа мыслей, наподобие разбойников вторгаются и осмеливаются говорить: «Как может Сын вечно сопребывать с Отцом?»<sup>1</sup> Ибо у людей сыны их появляются со временем. Отцу уже тридцать лет, а сын только еще рожден. И вообще, всякий<sup>2</sup> сын человеческий не был, пока не рожден». И еще твердят еретики: «Как Сыну можно быть Словом или Слову — образом Божиим? Человеческое слово, состоя из слогов, едва выразит изволение говорящего, как тотчас прекращается и исчезает». [Col. 221]

**35.** Поэтому, как бы забыв изложенные выше против них обличения и снова опутываясь подобными этим узами злочестия, рассуждают, как теперь сказано. Но слово истины обличает их таким образом<sup>3</sup>: если рассуждают о каком-либо человеке, то пусть и о слове его и о сыне его говорят по-человечески. Если же рассуждают о Боге, создавшем человеков, то пусть мыслят об этом не по-человечески, но иначе и выше естества человеческого. Ибо каков рождающий, таково же по необходимости и порождение; и каков Отец Слова, таково и Слово Его. Человек, рождаемый во времени, и сам во времени рождает чад. И поскольку произошел он из ничего, то и слово его прекращается и не продолжается<sup>4</sup>. Но Бог *не яко человек*, как сказано в Писании (Иудифь. 8:16). Он есть *Суций* и всегда пребывает (Исх. 3:14). Посему и Слово Его есть *Суций*<sup>5</sup>, и Оно вечно с Отцом, как сияние

**Ариане глупо  
смешивают  
сыновство Божие  
и человеческое**

**Каков рождающий,  
таково  
и порождение**

**Слово Божие  
и слово  
человеческое**

<sup>1</sup> В Seg., Gobl., Felck. 1 и 4: «с Богом» (PG. Т. 26. Col. 220). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Felck. 4: «и вообще, как» (PG. Т. 26. Col. 220). — *Ред.*

<sup>3</sup> В других вариантах вместо «таким образом» стоит «подлинно» (PG. Т. 26. Col. 221). — *Ред.*

<sup>4</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан IV, 1; *Свт. Иринея Лионский*. Против ересей II, 13, 8; *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Иоанна, I; *Евсевий Кесарийский*. Евангельское доказательство, V; *Свт. Кирилл Иерусалимский*. Беседы огласительные 11, 10; *Свт. Василий Великий*. Беседа 16, 3; *Свт. Григорий Нисский*. Против Евномия, XII; Большое огласительное слово, 1; *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры I, 6. — *Ред.*

<sup>5</sup> В других вариантах «и всегда пребывает (Исх. 3:14). Посему и Слово Его есть *Суций*» пропущено (PG. Т. 26. Col. 221). — *Ред.*

света. Слово человеческое составляется из слогов, не имеет ни жизни, ни действительности, но выражает только мысль говорящего и едва выходит из уст, как уже и прекращается, не являясь более потому, что его вовсе не было, пока не было изречено. Поэтому человеческое слово не имеет ни жизни, ни действительности, и вообще, оно — не человек. Таково же оно, как сказал уже я, по той причине, что рождающий его человек имеет естество, произошедшее из ничего. Но Божие Слово — не слово произносимое, как сказал бы иной<sup>1</sup>. Оно — не звучная речь, и Сын — не Божие повеление, но как сияние света, так Слово Божие есть совершенное Порождение от Совершенного, потому и Образ Божий есть Бог, ибо сказано: *Слово было Бог* (Ин. 1:1). Человеческие слова не для действия служат, потому человек действует не словами, но руками; руки человеческие имеют действительное бытие, а слово человеческое не самостоятельно. Что же касается Слова Божия, то, как сказал апостол, *слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные. И нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено [Col. 2:24] и открыто перед очами Его: Ему дадим отчет* (Евр. 4:12, 13). Посему Оно есть Создатель, *без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:3) и ничто не может прийти в бытие.

**Слово Божие  
не как наше, и Бог  
не таков, как мы**

**36.** Не должно же доискиваться, почему Слово Божие не таково, как наше, потому что, как сказано уже, и Бог не таков, как мы. Неприлично также доискиваться, как Слово [произошло] от Бога, или как Оно — Божие сияние, или как рождает Бог и какой образ Божия рождения<sup>2</sup>. Кто отваживается на подобные исследования, тот безумствует, потому что желает истолковать словами то, что неизреченно, свойственно Божию естеству и ведомо одному Богу и Сыну Его. Это то же значит, что и доискиваться, где Бог, почему Он — Бог и каков Отец. Но как предлагать подобные вопросы нечестиво и свойственно неведущим Бога, так и непозволительно отваживаться на подобные исследования о рождении Божия Сына

<sup>1</sup> Здесь содержится определенный критический намек на концепцию раннехристианских апологетов и некоторых других (хотя встречались и иные точки зрения, например, у св. Иринея, Оригена и др.) авторов II–III вв. («Слово внутреннее — Слово произнесенное»), объясняющую бытие Сына Божия в Отце и Его рождение от Отца. Данная концепция, впрочем, имела свои недостатки (например, привязка рождения Сына к сотворению мира и потому привнесение некоторой изменчивости во внутрибожественную жизнь; антропоморфность и т. д.), все сильнее обнаруживающиеся со временем, и в конце концов была окончательно вытеснена из богословского употребления в Древней Церкви на концепцию предвечного рождения, не зависящего от сотворения мира. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 29, 8; *Свт. Ипполит Римский*. Против Нозета, 16; *Свт. Кирилл Иерусалимский*. Беседы огласительные 11, 11. — *Ред.*

и Бога и Премудрость Его измерять своим естеством и своей немощью. Но поэтому не следует представлять об этом вопреки истине; и если кто-то при этих исследованиях приходит в недоумение, то не должен не верить и написанному.

Недоумевающим лучше молчать и веровать, нежели не верить по причине недоумения. Недоумевающий может еще быть извинен, потому что хотя и допытывался, но потом совершенно успокоился. А кто по недоумению измышляет себе неподобающее и говорит о Боге то, что недостойно Бога, тот неизвинителен в своей дерзости, потому что в подобных недоумениях может извлечь для себя из Божественных Писаний некоторое пособие и хорошо уразуметь написанное, представлять же в уме как бы для примера наше слово. Как оно собственно от нас, а не внешнее наше дело, так и Божие Слово собственно от Бога и не есть произведение. Оно не то же, что слово человеческое, иначе и Бога необходимо представлять себе человеком. Ибо вот ежедневно проходят многие и различные слова человеческие, потому что прежние слова не пребывают, но исчезают. Это бывает опять же потому, что «отцы» их, будучи людьми, имеют преходящие возрасты и представления, последовательно сменяющиеся; а на чем останавливаются мыслью и о чем размышляют, о том они и говорят, поэтому у них бывает много слов, и после многих не остается вовсе ни одного. Как скоро говорящий прекращает речь, тотчас утрачивается и слово. Но Слово Божие есть одно и То же, и, как написано, Слово Божие *во век пребывает* (Пс. 118:89), не изменяясь [Col. 225] и пребывая не первым или вторым после первого, но всегда Тем же. Поскольку Бог один, то прилично быть и одному [Его] Образу, одному Его Словоу и одной Его Премудрости<sup>1</sup>.

**Лучше молчаливая  
вера, чем неверие  
и дерзость**

**37.** Посему дивлюсь, как еретики, когда Бог един, по собственному своему измышлению вводят многие образы, премудрости и слова и утверждают, что «одно слово есть собственное и по естеству Отчее слово, которым Бог сотворил и Сына, истинный же Сын только по примышлению (*κατ' ἐπίνοιαν*) нарицается Словом; также, говорят они, Сын называется только по имени виноградной лозою, путем, дверью, деревом жизни и Премудростью; есть же иная, собственная и истинная, Отчая премудрость, соприсущая Отцу нерожденно, которой сотворив Сына, по причастию сей премудрости наименовал и Его также

**Ариане: «два Слова,  
две Премудрости  
и один тварный  
Сын»?**

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан III, 21; IV, 1; Послание к Серапиону о Святом Духе I, 16; *Свт. Иларий Пиктавийский*. О Троице II, 8; *Свт. Григорий Нисский*. Против Евномия, I. — Ред.

Премудростью». И это не на словах только преподается у них, но и Арий поместил в своей «Фалии», и софист Астерий, как говорили мы в предыдущем слове, написал так: «Не сказал блаженный

**Астерий Софист** Павел: “проповедуем Христа — эту Божию силу или эту Божию Премудрость”, но без прибавления определенного артикля говорит: *Божью силу и Божию Премудрость* (1 Кор. 1:24), проповедуя тем самым, что есть иная, собственно Самому Богу принадлежащая сила, естественная и Ему нерожденно соприсущая; и она-то есть родительница Христа, создательница всего мира; о ней уча, апостол в Послании к Римлянам говорит: *Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны* (Рим. 1:20). Как никто не скажет, что именуемое здесь Божество есть Христос, а не Сам Отец, так, думаю, и *вечная сила Его и Божество* есть не Единородный Сын, но родивший Сына Отец; апостол же учит, что иная есть Божия сила и премудрость, являемая через Христа». И немного после тот же Астерий говорит: «Хотя *вечная Его сила и премудрость*<sup>1</sup>, Которая, по истинному рассуждению, безначальна и нерожденна, без сомнения, есть одна и та же, однако же многие силы и премудрости, отдельно сотворенные Богом, и в числе их Перворожденный и Единородный Христос, все подобным образом зависят от обладающего ими Бога и все справедливо именуется силами Самого Бога, их сотворившего и употребляющего в действие. [Col. 228] Так, например, о саранче, посланной Богом в наказание за грехи человеческие, пророк говорит, что Сам Бог называет ее не только силою, но и *силою великою* (Иоил. 2:25); а блаженный Давид во многих псалмах не только Ангелов, но и силы призывает к славословию Божию (Пс. 102:21)».

**38.** Не достойны ли они всякой ненависти уже за одно это, ими сказанное? Если, как полагают еретики, Господь не Сын по рождению от Отца и по собственности сущности, но именуется Словом ради разумных тварей, Премудростью ради одаренных мудростью и Силой ради облеченных силой, то, без сомнения, и Сыном назван Он ради усыновляемых, а может быть, и бытие имеет по примышлению<sup>2</sup> ради сущих в бытии. Поэтому что же такое Он? Не может Он быть ничем из поименованного, если все это только имена Его и если имеет Он в Себе один призрак бытия, ради нас украшаясь этими именами. Но подлинно диавольское или еще и большее это высокоумие! Сами хотят быть истинно самостоятельными, о Слове же Божиим думают, что Оно существует только как имя. И не странны ли эти

<sup>1</sup> В других вариантах: «Божественная Премудрость» (PG. Т. 26. Col. 226). — *Ред.*

<sup>2</sup> Т. е. по абстрактному приписыванию, лишенному бытийственного наполнения. — *Ред.*

вещания их? Премудрость называют соприсущей Отцу, утверждают же, что Христос не есть Эта Премудрость, но что много созданных сил и премудростей и что одна из них есть Господь, приравниваемый ими к гусенице и саранче. Не коварны ли они? Слыша у нас, что Слово сопребывает с Отцом, поднимают вдруг ропот, говоря: «следовательно, по утверждаемому вами, Несозданных два». Сами же утверждая, что Премудрость Его несоздана, неужели не видят, что упрек, который напрасно делают нам, падает на них? И опять, не совершенная ли небылица — утверждать, что несозданная соприсущая Богу премудрость есть Сам Бог? То, что соприсуще — не с собой, но с кем-либо соприсутствует, например, Евангелисты говорят о Господе: «был с учениками», потому что был не Сам с Собою, но с учениками. Разве что скажут тогда, что Бог может иметь премудрость, которая сопряжена с Ним и восполняет собою Его сущность, будучи сама несоздана, и ее-то еретики выставляют создательницей мира, чтобы отнять созидательность у Сына, [Col. 229] потому что принуждены утверждать все, только бы не мудрствовать о Господе по истине.

**39.** Где же они нашли вообще сказанным в Божественном Писании или от кого слышали, будто бы кроме Сего Сына есть иное слово и иная премудрость, и потому изобретают подобные вымыслы? Написано, правда: *еда словеса Моя не суть якоже огнь* или *млат сотряющий камень?* (Иер. 23:29). И в Притчах сказано: *науку же вас Моим словесем* (Притч. 1:23). Но это заповеди и повеления, которые изглаголал Бог святым через собственное Свое и единое истинное Слово. О об этих словесах сказал Псалмопевец: *От всякого пути лукава возбранных ногам моим, яко да сохранию словеса Твоя* (Пс. 118:101). И Спаситель давал разуметь, что таковые словеса не то же самое, что Он, хотя и Им изглаголанные, *слова, которые говорю Я вам* (Ин. 6:63). Таковые слова не суть порождения или сыны; не так много созидательных слов, не так много образов единого<sup>1</sup> Бога, не так много сделавшихся нас ради человеками<sup>2</sup> и не *одно из* этих многих словес есть то Слово, Которое *стало плотию*, по сказанному Иоанном. Ибо о единственном существе Божиим Слове благовествовал Иоанн: *Слово стало плотию* (Ин. 1:14) и: *все через Него начало быть* (Ин. 1:3). Поэтому об этом единственном Господе нашем Иисусе Христе и о единстве Его со Отцом написаны и служат доказательством те свидетельства, в которых и Отец объявляет, что один есть Сын; и святые и научились, и говорят, что одно есть Слово, и Оно есть Единородный. То же доказывают

**Священное Писание  
не говорит про  
два Слова и две  
Премудрости**

<sup>1</sup> В других вариантах «единого» пропущено (PG. Т. 26. Col. 229). — *Ред.*

<sup>2</sup> Это сказано образно, подразумевается же, что, конечно, только одно и истинное Слово сделалось человеком в Боговоплощении. — *Ред.*



и совершённые Им дела. Ибо все видимое и невидимое Им получило бытие, и *без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:3). О ком-нибудь другом или о чем-то другом не знают [святые] и не измышляют [они] слов или премудростей, ни имени, ни дел, которых не показывает Писание и о которых говорят одни лишь эти еретики. Ибо это их изобретение, их христорборное предположение, они употребляют во зло имя Слова и Премудрости; измышляя себе что-то иное, жалкие люди эти отрицаются истинного Божия Слова, истинной и единственной Отчей<sup>1</sup> Премудрости и подражают, наконец, манихеям. Ибо и манихеи, взирая на дела Божии, отрицают Самого единственно сущего и истинного Бога, измышляют же себе иного Бога, хотя и не могут показать ни дел этого Бога, ни какого-либо о Нем свидетельства в Божественных<sup>2</sup> словесах. **[Col. 232]**

**40.** Итак, если в Божественных словесах не отыскивается иной премудрости, кроме Сего Сына, и от отцов не слыхали мы ничего подобного, еретики же исповедуют и написали, что есть премудрость, несозданно соприсущая Отцу, Ему собственно принадлежащая и создательница мира, то Сын Этот будет Тот самый, Который, по их словам, вечно соприсущ Отцу. Ибо Он есть и Создатель, как написано: *вся премудростию сотворил еси* (Пс. 103:24). И сам Астерий, как бы забыв, что писал прежде, впоследствии, когда вступает в спор с язычниками, подобно Каиафе, невольно не говорит ни о многих премудростях, ни о гусенице<sup>3</sup>, но исповедует уже одну Премудрость и пишет так: «...один Бог Слово, словесных<sup>4</sup> же существ много; одна сущность и одно естество Премудрости, существ же мудрых и совершенных много». И через несколько слов говорит еще: «Кто же те, которых удостаивают именовать Божиими сынами? Конечно, не скажут, что и они суть слова, и не станут утверждать, что премудростей много. Поскольку Слово одно и Премудрость, по доказанному, одна, то невозможно сему множеству сынов присвоить сущность Слова и давать наименование Премудрости». Посему неудивительно, что ариане препираются с истиной, когда во взаимных спорах они разногласят и сами с собою: иногда утверждают, что премудростей много, а иногда объявляют, что Она одна; то Премудрость ставят в один ряд с гусеницей, то говорят, что [Премудрость] соприсуща и собственно принадлежит Отцу; иногда одного Отца признают несозданным, иногда же и Премудрость и силу Его именуют несозданной; спорят с нами, утверждающими, что Слово Божие всегда пребывает, и сами же забывают слова свои, говоря, что Премудрость несоздан-

<sup>1</sup> В других вариантах: «Божией» (PG. Т. 26. Col. 230). — *Ред.*

<sup>2</sup> В других вариантах «Божественных» опущено (PG. Т. 26. Col. 230). — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср. с. 161, 257. — *Ред.*

<sup>4</sup> Т. е. разумных. — *Ред.*

но соприсуща Богу<sup>1</sup>. Так во всем омрачены они умом, отрицают истинную Премудрость и отыскивают премудрость несуществующую, подобно манихеям измышляют себе иного Бога и отрицают Бога истинного. [Col. 233]

41. Но пусть и прочие ереси и манихеи слышат, что один есть Отец Христов, Владыка и Творец твари, создавший все Словом Своим; особенно же пусть слышат ариане, что одно есть Божие Слово, единственный собственный и истинный Сын, от Божией сущности, имеющий неотделимое от Отца Своего единство божества, как говорили мы об этом неоднократно, научившись тому у Самого Спасителя. Ибо иначе почему же Отец Им творит и в Нем кому хочет открывает Себя и кого хочет просвещает? Или почему и в Таинстве Крещения Сын именуется вместе с Отцом? Если скажут, что недостаточно Отца, то ответ злочестив. А если достаточно (что и позволительно только сказать), то зачем нужен Сын или в деле творения, или при Святой купели [Крещения]? Какая [родовая] общность у твари с Творцом? Или для чего в общем для всех тайноводстве<sup>2</sup> к Сотворившему сопричисляется сотворенное? Или для чего передана нам вера, по словам вашим, в единого Творца и в единую тварь? Если для того, чтобы сочетались мы с Божеством, то какая потребность в твари? А если для того, чтобы вступили мы в единение с Сыном, Который есть тварь, то именование Сына в Крещении вследствие утверждаемого вами излишне. Бог, усыновивший Сына, один силен усыновить и нас. Сверх того, если Сын есть тварь, то, поскольку одно есть естество словесных тварей, никакой помощи не будет твари от твари, потому что все твари имеют нужду в благодати от Бога.

Незадолго перед этим говорили мы, сколько сообразности в том, что все приведено в бытие Словом. Поскольку же последовательность речи потребовала, чтобы упомянуть нам и о Святом Крещении, то, как думаю и как уверен, необходимо сказать, что Сын соименуется вместе Отцом, и не потому, что Отец не самодостаточен (*αὐτάρκης*), и не просто, без всякой причины. Но поскольку Сын есть Божие Слово, собственная Божия Премудрость и, будучи Отчим Сиянием, всегда есть с Отцом, то поэтому Отцу, преподающему благодать, не иначе можно преподавать ее, как в Сыне, потому что Сын в Отце как сияние во свете. *Бог*, не как испытывающий недостаток, но как Отец, *Премудростию* Своею основа землю (Притч. 3:19), все сотворил сущим от Него Словом и Святую купель утверждает Сыном же. Где

<sup>1</sup> Английский издатель поясняет, что, по мысли арианина Астерия Софиста, премудрость есть природное свойство Бога, а Сын сотворен этой премудростью и назван по ее имени, и что эта Божественная премудрость вечна, и что существует много тварных премудростей, логосов и сил, одним из которых является Сын (Р. 951). — *Ред.*

<sup>2</sup> Т. е. совершении Таинства Крещения. — *Ред.*

Отец, там и Сын, как и где свет, там и сияние. И [Col. 236] как что ни делает Отец, делает это через Сына, и Сам Господь говорит:

**Где Отец, там и Сын,  
как и где свет,  
там сияние**

«что вижу творящего Отца, то творю и Я» (ср. Ин. 5:19), так и в преподаваемом Крещении кого крещает Отец, того крещает Сын, и кого крещает Сын, тот освящается Духом

Святым. И еще, как при явлении солнца можно сказать, что светит и сияние, потому что свет один и не может быть разделяем и разлучаем, так же опять, где есть или где именуется Отец, там, без сомнения, пребывает и Сын. Но раз в Крещении именуется Отец, то поэтому необходимо именоваться вместе [с Ним] и Сыну<sup>1</sup>.

42. Посему, и изрекая обетование святым, Господь сказал так: *придем Я и Отец, и обитель у него сотворим* (Ин. 14:23); и еще: *как Я и Ты едино, так и они да будут в Нас едино* (Ин. 17:21, 22). И преподаваемая благодать есть единая, от Отца подаваемая в Сыне, как пишет Павел во всяком Послании<sup>2</sup>: *благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа* (Рим. 1:7; 1 Кор. 1:3; Еф. 1:2)<sup>3</sup>. Свету надлежит быть вместе с лучом и сиянию — быть видимым вместе с собственным светом.

**Схожесть ариан  
с иудеями**

Поэтому иудеи вместе с арианами, отрицая Сына, не имеют и Отца, оставив *Источник премудрости*, как, укоряя их, сказал Варух (Вар. 3:12), и сущую от Него Премудрость — Господа нашего Иисуса Христа, ибо Христос, говорит апостол, есть Божия сила и Божия Премудрость (1 Кор. 1:24), Которую отринули они от себя, сказав: *нет у нас царя, кроме кесаря* (Ин. 19:15). И иудеи несут на себе наказание, заслуженное отречением: вместе с городом<sup>4</sup> утратили они и рассудок. Еретики же в опасности уже утратить и самую полноту таинства, я имею в виду Крещение. Ибо если совершение<sup>5</sup> преподается во имя Отца и Сына, они же не именуют истинного Отца,

[Col. 237] отрицая Сущего от Него и подобного Ему по сущности, [то есть] отрицают и истинного Сына, именуют же иного, по собственному их измышлению, сотворенного из не-сущих, то не совершенно ли пусто и бесполезно преподаваемое ими крещение, имеющее только мнимый вид, в действительности же нимало

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание к Серапиону I, 14; *Свт. Иларий Пиктавийский*. О Троице IV, 8. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Gobl., Felck. 1 «во всяком Послании» отсутствует (PG. Т. 26. Col. 236). — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: 1 Кор. 1:3; 2 Кор. 1:2; Гал. 1:3; Еф. 1:2; Флп. 1:2; Кол. 1:3; 1 Фес. 1:1; 2 Фес. 1:2; 1 Тим. 1:2; 2 Тим. 1:2.

<sup>4</sup> Иерусалимом, который в середине IV века со времен языческой Римской империи после иудейских восстаний был под запретом для поселения в нем иудеев. — *Ред.*

<sup>5</sup> Т. е. Таинство Крещения. — *Ред.*

не помогающее благочестию? Ариане преподают крещение не в Отца и Сына, но в Творца и тварь, в Создателя и в создание<sup>1</sup>. Как иное есть тварь и иное Сын, так и мнимое крещение, ими преподаваемое, есть иное и неистинное, хотя наружно произносят они, по написанному, имя Отца и Сына. Не тот преподает, кто говорит только: *Господи!* (Мф. 7:21), но кто с этим именем соединяет и правую веру. Посему и Спаситель не просто заповедал крестить, но говорит прежде: *научите*, а потом уже: *крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф. 28:19), чтобы от научения произошла правая вера, а с верою соединилось совершение Крещения.

**Ариане по сути  
крестят в Творца  
и тварь**

**43.** И другие многие ереси, произнося только имена, но мудрствуя неправо, а потому, как сказано, не имея здоровой веры, бесполезной делают преподаваемую ими воду, как скудную благочестием, поэтому окропляемый ими более сквернится нечестием, нежели омывается<sup>2</sup>. Так и язычники хотя произносят устами Божие имя, но обвиняются в безбожии, потому что не знают подлинно сущего и истинного Бога — Отца, Господа нашего Иисуса Христа. Так манихеи, фригийцы<sup>3</sup> и ученики [Павла] Самосатского хотя произносят имена, но, тем не менее, суть еретики. Так, наконец, и мудрствующие по-ариеву хотя читают написанное и произносят имена, но вводят в обман принимающих от них крещение, потому что сами нечестивее прочих еретиков и постепенно преуспевают перед ними в нечестии, даже оправдывают их необузданностью языка своего. Прочие ереси измышляют нечто сверх истины и погрешают или в учении о плоти (*σάρξ*) Господней<sup>4</sup>, говоря, что Господь не от Марии заимствовал плоть, или в том, что вовсе не было смерти Господней и Господь вовсе не соделался человеком, но только казался человеком, не был же им в действительности, по видимости имел тело, не имея такового, и по видимости только казался человеком, [Col. 240] как бы в сонном видении. Эти же [ариане] явно нечествуют в учении о Самом Отце, потому что, слыша в Писаниях свидетельство о божестве Его в Сыне, как в образе, хулят Его божество и говорят, что Сын — тварь, и, как грязь в мешке, носят с собой и, как змея<sup>5</sup> яд, мечут всюду такую о Нем речь: «Его не было».

**Крещение еретиков**

**Произнесение  
еретиками  
правильных имен  
не означает правой  
веры**

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан I, 34; О Никейском Соборе, 31. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Киприан Карфагенский*. Письма 71 и 76. — *Ред.*

<sup>3</sup> Монтанисты. — *Ред.*

<sup>4</sup> В Felck. 5: «о Теле Христовом» (PG. Т. 26. Col. 238). — *Ред.*

<sup>5</sup> В Reg., Felck. 5: «как змеи» (PG. Т. 26. Col. 239). Английский издатель (Р. 954) отмечает, что свт. Афанасий не раз сравнивал еретиков с животными. См.:

Поскольку же для всех омерзительно такое их учение, то как бы для опоры падающей ереси не задумываются употреблять они человеческое покровительство<sup>1</sup>, чтобы человек простой, видя его или даже и убоявшись его, не постиг вредности их злоумия. Посему не достойны ли сожаления обольщаемые ими? И не оплакивать ли должно их, когда они, обольщаясь временным, лишаются пользы и теряют надежду в будущем? Принимая крещение [только] по видимости, во имя не-сущего, [на самом деле] ничего не принимают они. Вступая в договор с тварью, никакой помощи не будут иметь от твари; веруя в Сына, не подобного Отцу и чуждого Ему по сущности, не сочетаются с Отцом, не имея собственного Ему, по естеству от Него рожденного Сына, Который в Отце и в Котором Отец, как сказал Сам Сын (Ин. 14:10). Напротив того, заблуждаясь в этом, жалкие люди эти пребудут, конечно, оставленными Божеством. Земная пышность не последует за ними после смерти их; и когда Сего Господа, от Которого отреклись они, увидят сидящим на престоле Отца Его и судящим живых и мертвых, тогда не смогут призвать к себе на помощь кого-либо из обольстивших их ныне, потому что и их увидят судимыми и раскаивающимися в своих неправдах и в своем нечестии.

### Посмертный Суд над еретиками

### Правила толкования притч

44. Это предложили мы пока до изъяснения сказанного в Притчах для опровержения произвольно сложенных еретиками неразумных басней, чтобы они, зная, сколь неприлично называть Сына Божия тварью, и сами научились с должным разумением читать это место Притчей, которое заключает в себе правую мысль<sup>2</sup>. Ибо написано: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8:22). Но поскольку это притча и сказано это приточно, то предлагаемого изречения не должно принимать просто, надлежит же найти лицо, о ком это сказано, и потом уже благочестиво применять к нему смысл речи.

*Свт. Афанасий Великий.* Послание к епископам Египта и Ливии, 19; История ариан, 66 (сравнение ариан с собаками (ср. 2 Пет. 2:22)); О Никейском Соборе, 4; История ариан, 29; 11 (со львами и волками); Апология против ариан, 49 (с зайцами); Апология своего бегства, 10 (с хамелеонами); О Никейском Соборе, 4 (с гидрами); Против ариан III, 58–59 (с угрями, комарами, жуками и пиявками); Послание к епископам Египта, 7 (с каракатицами); История ариан, 65; Апология своего бегства, 4 (со свиньями). — *Ред.*

<sup>1</sup> Речь идет о покровительстве светских властей арианству. Ср.: *Свт. Афанасий Великий.* Против ариан I, 9. — *Ред.*

<sup>2</sup> Англ. издатель указывает на то, что свт. Афанасий читает еврейское слово *Qana* как *ἐκτίσθαι* (*создал*) и стремится придать ему православное значение, однако были и иные переводы этого слова как *ἐκτίσθαι*, т. е. *стяжал, приобрел*. См.: *Евсевий Кесарийский.* Церковное богословие III, 2, 3; *Свт. Василий Великий.* Против Евномия II, 16; *Свт. Григорий Нисский.* Против Евномия, I; *Свт. Епифаний Кипрский.* Панарион 69, 25; *Блж. Иероним Стридонский.* Толкование на Исаию 26, 13 (Р. 956). — *Ред.*

[Col. 241] Ибо сказанное в притчах не явно выражается, но возвещается прикровенно, как Сам Господь научил этому, говоря в Евангелии от Иоанна<sup>1</sup>: *Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу* (Ин. 16:25). Посему надо открыть смысл этого изречения и доискиваться его, как сокровенного, а не принимать его просто как сказанное прямо, чтобы в толковании не уклониться от истины.

Поэтому если написано это об Ангеле или о другом каком-нибудь созданном существе, то пусть и это сказанное: *созда Мя* — понимается как об одной из подобных нам тварей. Если же о Божией Премудрости, Которой создано все, получившее бытие, как говорит это Она Сама о Себе, то не должно ли понимать так, что, говоря *созда*, выражает не противное этому слову — *роди*? Не к тварям сопричисляет Она Себя, как бы забыв, что Сама творит и созидает, или не зная различия между Творцом и тварями, но выражает некую мысль, как в притчах, сказанную не явно, но прикровенно, которую святым вдохнула изречь пророчески; Сама же вскоре потом в сопоставлении с *созда*, выражая ту же мысль другими словами, говорит: *Премудрость созда Себе дом* (Притч. 9:1). Ясно же, что дом Премудрости есть наше тело, какое восприяв на Себя, соделалась Она человеком. И справедливо говорится у Иоанна: *Слово стало плотью* (Ин. 1:14). У Соломона же Премудрость говорит о Себе предусмотрительно, не так: «Я — тварь», но только: *Господь созда Мя началом путей Своих в дела Своя*, [то есть] «*созда Мя* не бытие Мне дав и не потому, что общее с тварью имею начало и происхождение»<sup>2</sup>.

45. И здесь Слово вещало через Соломона, указывая не на сущность божества Своего и не на вечное истинное рождение Свое от Отца, но опять на Свое человечество и на Свое о нас Домостроительство. Поэтому, как и прежде было замечено, не сказало Оно: «Я — тварь» или: «Я стало тварью», но только: *созда*. Твари, имея тварную сущность, принадлежат к числу созданных, и о них говорится, что они созидаются, и тварь, без сомнения, созидается. Однако само по себе это выражение — *созда* не указывает еще непременно на сущность или рождение, но означает нечто иное в отношении того, о ком это высказывается, что с этим происходит; [Col. 244] если оно созидается, то это не есть непременно тварь по естеству и по сущности.

<sup>1</sup> В Gobl., Felck. 1: «как Сам Господь сказал» (PG. Т. 26. Col. 241). — Ред.

<sup>2</sup> Ср. схожие толкования этого места: *Свт. Амвросий Медиоланский*. О вере I, 15; *Свт. Иларий Пиктавийский*. О Троице XII, 36–49; *Свт. Василий Великий*. Письмо 8, 8; *Свт. Григорий Нисский*. Против Евномия, I; *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарион, 69, 20–25; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 30, 2; *Блж. Августин Иппонский*. О вере и символе, 6; *Свт. Амвросий Медиоланский*. Письмо 46, 3. — Ред.

### Экзегеза Притч. 8:22

И это различие известно Божественному Писанию. О тварях говорит оно: *исполнися земля твари Твоя* (Пс. 103:24) и: *вся тварь стенает и мучится* (Рим. 8:22); и в Апокалипсисе сказано: *и умерла третья часть одушевленных тварей, живущих в море* (Откр. 8:9); как и Павел говорит: *всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением* (1 Тим. 4:4); и в книге Премудрости написано: *И премудростию Твоею устройный человек, да владеет сотворенными от Тебе тварями* (Прем. 9:2). А что Писание об этих в собственном смысле тварях говорит, что они созидаются, это можно также слышать от Самого Господа, Который говорит: *Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их* (Мф. 19:4; Мк. 10:6); и Моисей пишет в песне: *вопросите дней первых, бывших прежде нас, от дне в онъже сотвори Бог человека на земли, и от края небесе* (Втор. 4:32). Павел же в Послании к Колоссянам говорит: *Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего* (Кол. 1:15–17).

**Собственный  
смысл выражений  
о творении**

**Несобственный  
смысл выражений  
о творении**

**46.** Итак, что существа, по естеству имеющие тварную сущность, называются тварями и созидаются, для напоминания об этом достаточно приведенных мест из Писания, которых в нем много; а то, что одно употребленное выражение — *созда* еще не означает непременно сущности и происхождения, об этом воспеваает Давид: *Да напишется сие в род ин, и людие зиждемии<sup>1</sup> восхвалят Господа* (Пс. 101:19); и еще: *Сердце чисто созижди во мне, Боже* (Пс. 50:12). Павел же в том [Послании], которое к ефессянам, говорит: *упразднив закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека* (Еф. 2:15); и еще: *облекитесь в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины* (Еф. 4:24). Давид говорил не о каких-либо по сущности создаваемых людях [Col. 245] и молился не об ином сердце, кроме того, которое имел, но подразумевал обновление и освящение по Богу. И Павел имел в виду не два каких-нибудь народа, по сущности создаваемые в Господе, и советовал нам не в иного какого-нибудь облечься человека, но человеком *по Богу* наименовал добродетельную жизнь и под создаваемыми во Христе разумел два народа, обновляемые во Христе. Подобно этому сказанное у Иеремии: *созда Господь спасение в насаждение ново, в немже спасеннии обидут человецы* (Иер. 31:22). Пророк, говоря это, указывает не на какую-либо сущность твари, но проро-

<sup>1</sup> Букв.: народ создаемый. — Ред.

чувствует о спасении, обновляемом в человеках и совершаемом для нас во Христе.

Поскольку таково различие между тварями и тем, о чем говорится только *созда*, то, если найдете где-нибудь в Божественном Писании, что Господь называется тварью, покажите это и стойте на своем. Если же нигде не написано, что Он есть тварь, Сам же о Себе говорит в Притчах: *Господь созда Мя*, то устыдитесь объясненного теперь различия и сказанного приточно, а когда слышите *созда*, разумейте, что не Себя называет Он тварью, но Свое человечество, которому и свойственно быть созданным. Не явно ли погрешаете, когда, слыша у Павла и у Давида выражение *созда*, понимаете [под этим] не сущность и начало бытия, но обновление; слыша же у Господа это выражение — *созда*, Его сущность сопричисляете к тварям? И также слыша: *Премудрость созда Себе дом, и утверди столбов семь* (Притч. 9:1), слово *дом* толкуете иносказательно, а слово *созда*, беря в прямом значении, превращаете его в [слово] «тварь». Не устыдило вас и то, что Господь есть Создатель; не убоялись вы и того, что Он — единственно собственное Отчее Порождение, но, как бы определив себя на противоборство, с Ним препираетесь и думаете о Нем как о гораздо меньшем, чем люди.

47. Само изречение это показывает, что только ваше изобретение — называть Господа тварью. Господь, зная, что сущность Его есть Единородная Премудрость, Отчее Порождение и не одинакова с созданиями и по естеству тварями, человеколюбиво говорит теперь<sup>1</sup>: *Господь созда Мя начало путей [Col. 248] Своих*, а это значит: Отец тело уготовал Мне (Евр. 10:5) и: *созда Мя* для человеков, ради человеческого спасения. Ибо как, слыша у Иоанна: *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), мы представляем, что не Само Слово всецело есть плоть, но что облеклось Оно плотью и сделалось человеком, и слыша, что *Христос* сделался *за нас клятвою* (Гал. 3:13) и: *не знавшего греха Он сделал для нас грехом* (2 Кор. 5:21), представляем, что не Он всецело сделался клятвою и грехом, но что принял на Себя клятву, лежавшую на нас, по сказанному апостолом: *искупил нас от клятвы* (Гал. 3:13), и, по слову Исаии, носил грехи наши (Ис. 53:4), и, по написанному у Петра, *вознес их телом Своим на древо* (1 Пет. 2:24), — так, если слышим в Притчах *созда*, должны представлять, что не Слово всецело по естеству есть тварь, но что облеклось Оно в тварное тело, что ради нас создал его Бог, для нас, по написанному, уготовав Ему тварное тело (Евр. 10:5), чтобы мы могли в Нем обновиться и обожиться. Поэтому что же обольстило вас, несмысленные, Творца называть тварью? Или где купили вы себе это новое мудрование и величаетесь им? Притчи говорят *созда*, но Сына называют не тварью,

<sup>1</sup> В других вариантах «теперь» опущено (PG. T. 26. Col. 246). — *Ред.*



а Порождением, и в соответствии с изъясненным перед этим на основании Писаний различием между выражениями *созда* и *тварь* признают то, что собственно по естеству принадлежит Сыну, то есть что Он — Единородная Премудрость и Создатель тварей; говоря же *созда*, не о сущности Сына говорят это, но имеют в виду, что Он соделался началом многих путей, так что выражение *созда* противоплагается выражению «Порождение» и выражение *начало путей* — тому, что Сын есть Единородное Слово.

48. А если Сын — порождение, то почему называете Его тварью? Никто не называет рождаемым того, что созидает, и тварей не именуется собственными своими порождениями. Также если Сын есть едиnorodный, то как Он делается началом путей? Кто сам сотворен в начало всему, тот неизбежно не есть единственный, имея происходящих вслед за ним. И Рувим, став началом чад, [Col. 249] был не едиnorodный, но первый по времени, по естеству же и по родству — один из родившихся вслед за ним (см. Быт. 49:3). Следовательно, если Слово есть *начало путей*, то и Оно будет таково же, каковы пути, и пути будут таковы же, каково и Слово, хотя и созидается Оно первым по времени прежде путей. Начало города таково же, каковы и прочие части города, и эти части, взятые в совокупности с началом, составляют целый и единый город, как многие члены единого тела<sup>1</sup>. И нельзя сказать, что иное в городе есть творящее, а иное созидаемое и подчиненное другой части, но весь город равно зависит от попечительности строителя и им произведен. Поэтому если и Господь в таком же смысле созидается в начало всему, то Сам с необходимостью со всем прочим [по-вашему] составляет единую тварь и ничем не отличается от прочих созданий, хотя и становится началом всех; Он — не Господь прочих частей твари, хотя и старше их по времени, потому что и Сам наряду с прочими имеет единую причину создания и единого Владыку.

Если же Он, по словам вашим, есть тварь, то как может быть создан единым и первым, чтобы Ему быть началом всего, когда из предыдущего ясно видно, что нет ни одной самостоятельной и первосозданной твари, но всякая имеет начало бытия вместе со всеми прочими, хотя и отличается от прочих славою. Каждая из звезд и каждое из великих светил явились не так, чтобы иное было первым, а иное вторым, но в один день одним и тем же повелением все призваны в бытие. Так положено начало бытию четвероногих, птиц, рыб, скотов<sup>2</sup> и растений; так и род человеческий создан *по образу Божию* (Быт. 1:27). Ибо хотя один Адам создан из земли (Быт. 2:7), но в нем были основания (*λόγοι*) преемства распространения всего рода.

<sup>1</sup> В Felck. 2, Editi добавлено: «человека» (PG. Т. 26. Col. 249). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Seg. пропущено «скотов» (PG. Т. 26. Col. 250). — *Ред.*

49. От видимой твари мира сего [восходя], взираем на *невидимое Его через рассматривание творений* (Рим. 1:20) и там видим<sup>1</sup> не каждое существо особо и не одно первым, а другое вторым, но все составлено вместе в соответствии со своим родом, потому что и апостол не перечисляет поодиночке и не говорит: «Ангел ли, Престол ли, Господство или Власть», но совокупно именует всех того же чина: «Ангелы ли, Архангелы ли, *Начальства ли*» (ср. Кол. 1:16; Рим. 8:38). Таково происхождение тварей. Поэтому [Col. 252] если Слово есть тварь, то, как сказано выше, надлежало Ему прийти в бытие не первому перед прочими [Небесными] Силами, но вместе с ними, хотя и намного превосходит Оно эти Силы славою. Это можно видеть на прочих Силах, а именно, что вместе получили они бытие и нет между ними ни первого, ни второго; отличаются же они друг от друга славою: одни [предстоят Богу] одесную, другие вокруг, иные же ошуюю, но все в совокупности песнословят и предстоят Господу в служении. Следовательно, если Слово есть тварь, то не будет Оно ни первым, ни началом прочих тварей.

Если же Слово прежде всяческих, как и есть на самом деле, и Оно одно есть первое и Сын, то не по сущности тогда Оно есть начало всяческих<sup>2</sup>, потому что [арианами] начало всяческих само соприсчисляется к всяческим. А если не начало и не тварь, то ясно, что по сущности и естеству далеко отстоит от тварей и есть иное по сравнению с ними; Само же Оно, будучи также единым, есть подобие и образ единого и истинного Бога. Посему и Писания не поставляют Его в один ряд с тварями, напротив же того, Давид укоряет осмелившихся даже помыслить о Нем что-либо подобное и говорит: *кто подобен Тебе в бозех Господи?* (Пс. 85:8) и: *кто уподобится Господеву в сынех Божиих?* (Пс. 88:7, 9). И Варух говорит: *сей Бог наш, и не вменится ин к Нему* (Вар. 3:36). Ибо Он созидает, а [твари] созидаются; Он — собственное Отчей сущности Слово и Премудрость, те же — созданные и, не существовав прежде, сотворены Самим Словом.

50. Так, повторяемое вами непрестанно изречение «Сын есть тварь», не имеет в себе истины и есть лишь ваш вымысел (*φαντασία*); и Соломон обвиняет вас в том, что вы неоднократно лгали на него. Он назвал Сына не тварью, но Божиим Порождением и Божией Премудростию, сказав: *Бог Премудростию основа землю* (Притч. 3:19) и: *Премудрость созда Себе дом* (Притч. 9:1). Даже и самое

**Божие Слово —  
не тварь, но Творец**

<sup>1</sup> В Seg. пропущено «видим» (PG. Т. 26. Col. 250). — *Ред.*

<sup>2</sup> Свт. Афанасий этим не отрицает, что Слово и вообще Святая Троица есть начало всех тварей (иначе они были бы безначальны или произошли бы сами собой), но хочет отличить Божественную сущность Слова от сущности созданных тварей, т. е., как Творец, Слово — начало тварей, но по сущности Оно — Бог и не единственно тварям. — *Ред.*

рассматриваемое нами место обличает ваше злочестие. Ибо написано: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8:22). Итак, если Сын предшествует всему, а говорит о Себе: *созда Мя* — то не для того, чтобы Я сотворил дела<sup>1</sup>, но для дел, то или сие *созда* позднее Его Самого, или окажется, что Сам Он позднее дел и, создаваемый Сам, находит уже прежде Него совершенными те дела, для которых получает бытие. Если же справедливо сие, то как же Он прежде всего? Как *все через Него начало быть* (Ин. 1:3) и *все Им стоит* (Кол. 1:17)? Ибо вот, по словам вашим, прежде Него состоялись дела, для которых **[Col. 253]** Он создается и посылается. Но это не так; и да не будет сего! Лжива сия еретическая мысль. Ибо Божие Слово есть не тварь, но Творец; о том же времени [здесь] притчевым образом говорит о Себе: *созда Мя*, когда облеклось Оно в созданную плоть.

**Упоминания  
о рабстве  
в отношении Сына**

И это опять можно уразуметь из этого самого изречения. Будучи Сыном и Отцом имея Бога, как собственное Его Порождение, теперь, однако же, Отца именует Господом, не потому что Сын — раб, но потому что принял на Себя *образ раба* (Флп. 2:7). Ибо как Слово, существу от Отца, прилично было наименовать Бога Отцом, что и свойственно Сыну в отношении Отца, так, придя совершить дело и приняв на Себя *образ раба*, прилично Ему стало наименовать Отца Господом<sup>2</sup>. И сему различию с совершенной определенностью научил Сам Он, говоря в Евангелии: *славлю Тебя, Отче*, и потом: *Господи неба и земли* (Мф. 11:25). В отношении Себя говорит, что Бог есть Отец, в отношении же тварей именует Его Господом. А этим ясно показывается, что, когда облекся в тварное [тело], тогда называет Отца Господом. Это же различие дает разуметь Дух Святой и в Давидовой молитве, говоря в псалмах: *даждь державу Твою отроку Твоему и спаси сына рабы Твоея* (Пс. 85:16). Инаков Тот, Кто по естеству и есть истинный Божий отрок, инаковы же чада рабы, то есть естество созданных; а посему Тот, как Сын, имеет Отчую державу, эти же имеют нужду в спасении.

**Рабы по естеству,  
сыны в усыновлении**

**51.** Если же глумятся над тем, что Он назван отроком<sup>3</sup>, то пусть знают, что и Исаак наименован отроком Авраамовым (Быт. 21:8), и сын сонамитянки назван *отроцищем* (4 Цар. 4:18)<sup>4</sup>. Поскольку мы рабы, то, когда Сын сделался подобным нам, по справедливости и Сам подобно нам именует Отца Господом. И сделал Он это

<sup>1</sup> Т. е. дела, предназначенные для исполнения, с точки зрения ариан, Богом для сотворенного Сына. — *Ред.*

<sup>2</sup> Т. е. Бог Отец становится для Сына Господом по человечеству, а не по божеству, ибо по божеству Сын равен и нерабственен по отношению к Отцу. — *Ред.*

<sup>3</sup> Отроком (*παῖς*), т. е. слугой. — *Ред.*

<sup>4</sup> Так в церковнославянском тексте, а в Синодальном: *ребенком*. — *Ред.*

по человеколюбию, чтобы и мы, будучи по естеству рабами, но приняв *Духа Сына* (Гал. 4:6), дерзновенно называли Отцом по благодати Того, Кто Господь наш по естеству (ср. Мф. 6:9; Лк. 11:2). Но как мы, называя Господа Отцом, не отрицаем рабства своего по естеству, потому что мы — Его дело, *Той сотвори нас, а не мы* (Пс. 99:3), так и когда Сын, принимая *образ раба* (Флп. 2:7), говорит: *Господь создал Меня начало путей Своих* (Притч. 8:22)<sup>1</sup>, да не отрицают вечности Его божества [Col. 256] и того, что *в начале было Слово* (Ин. 1:1), и: *все через Него начало быть* (Ин. 1:3), и: *Им создано все* (Кол. 1:16).

Сказанное же в Притчах, как говорил уже я, означает не сущность, но человечество (*τὸ ἀνθρώπινον*) Слова. Ибо если именуется Себя созданным для дел, то явно с намерением — обозначить [при этом] не сущность, но совершенное в делах Его Домостроительство, которое есть то, что второе по бытию<sup>2</sup>. Существа, приводимые в бытие и творимые, преимущественно творятся для того, чтобы быть и существовать, второе же для них по бытию — делать, что повелит им Слово, как подобное сему можно видеть на всех тварях. Адам создан не для того, чтобы делать, но чтобы сперва быть человеком, ибо лишь после этого получил заповедь *делати* (см. Быт. 2:15). Ной создан не ради ковчега, но чтобы прежде быть и сделаться человеком, а потом уже получил заповедь устроить ковчег (см. Быт. 6:14). Если кто-нибудь станет исследовать, то же самое обнаружит и о каждом человеке. И великий Моисей сперва стал человеком, а лишь потом ему было вверено управление (см. Быт. 3:10) народом<sup>3</sup>. Посему и здесь можно разуметь то же самое. Ибо видишь: не в бытие создается, но *в начале было Слово* (Ин. 1:1), потом же посылается *в дела* (Притч. 8:22), для Домостроительства о них. Прежде нежели произведены дела, всегда был Сын, но не было еще нужды созидать<sup>4</sup> Его. Когда же созданы дела и настала потом нужда в Домостроительстве для поправления дел, тогда предало Себя Слово, чтобы снизойти и уподобиться делам. И это-то обозначило Оно этим выражением: *созда*. Желая выразить мысль, подобную этой, Сын еще говорит через пророка Исаию: *и ныне тако глаголет Господь, создавший Мя от чрева раба Себе, еже собрати Иакова к Нему и Израиля: соберуся и прославлюся пред Господем* (Ис. 49:5).

**52.** Видишь, и здесь создается не в бытие, но чтобы собрать колена, существовавшие прежде, нежели создан Собирающий. Как там

**Притч. 8:22**  
**не о божестве,**  
**но о человечестве**  
**Слова**

<sup>1</sup> В Gobl., Felck. 1 и 5 *начало путей Своих* опущено (PG. Т. 26. Col. 254).

<sup>2</sup> Свт. Афанасий здесь имеет в виду очевидную последовательность: сначала творение, а потом спасение сотворенного. — *Ред.*

<sup>3</sup> В других вариантах: «Словом» (PG. Т. 26. Col. 255). — *Ред.*

<sup>4</sup> В том особом смысле, о котором говорит свт. Афанасий. — *Ред.*

созда, так и здесь *созда от чрева*; и как там *созда в дела*, так здесь *еже собрати*. А потому [Col. 257] из всего явствует, что Слово уже

**Сравнение**  
**Притч. 8:22**  
**и Ис. 49:5**

существует, а потом уже говорится о Нем: *созда* и *созда от чрева*. И как прежде создания *от чрева* были те колена, для которых Оно создается *от чрева*, так и явно то, что были и дела, на которые Он создан [в этом смысле]. И как когда *в начале было Слово* (Ин. 1:1), тогда, по сказанному перед этим, не было еще дел, так и когда сотворены дела и потребовала нужда, тогда сказано: *созда*. Если какой-либо сын по требованию нужды, когда потеряны и по собственному нерадению взяты в плен врагами подвластные [люди], будет послан отцом собрать и возвратить их, и он пойдет, облечется в подобную рабской одежде, примет на себя вид раба, чтобы удерживающие рабов во власти своей не признали в нем властелина и не предались бегству и чтобы это не воспрепятствовало ему снизойти к рабам, которых враги скрывают в подземелье, и после этого спросит кто-нибудь сына: «Для чего он так поступил?» — а он ответит: «Так отец создал и уготовал меня на дела свои», то, говоря таким образом, сын не дает о себе разуметь, что он — раб и дело отца, потому что говорит не о начале своего бытия, но подразумевает попечение о делах, возложенное на него впоследствии. Так и если бы Господа, облекшегося в нашу плоть *и по виду ставшего как человек* (Флп. 2:7), спросили бы взирающие на Него при этом и удивляющиеся Ему, то Он мог бы ответить: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* и: *созда Мя* (Притч. 8:22) *еже собрати Израиля* (Ис. 49:5).

И Дух, это также предуказуя в псалмах, сказал: *поставил еси Его над дела руку Твою* (Пс. 8:7); это же и Сам Господь, давая разуметь о Себе, говорит: *Аз же поставлен есмь Царь от Него над Сионом горою святою Его* (Пс. 2:6). Но как не тогда воспринял начало бытия и царствования<sup>1</sup>, когда телесно воссиял на Сионе, напротив того, будучи Божиим Словом и вечным Царем, соблаговолил, чтобы Царство Его человечески воссияло и на Сионе<sup>2</sup> и чтобы те<sup>3</sup> и мы, искупленные от царствовавшего во всех греха, стали подчинены отеческому Его Царству, — так и поставляемый *в дела* поставляется не в те дела, которых еще нет, но в те, которые уже совершены и требуют поправления.

**53.** Посему выражения *созда, созда от чрева*, «поставил», [Col. 260] имея один и тот же смысл, указывают не начало бытия, не на тварную сущность Сына, но на то обновление, которое по Его

<sup>1</sup> В других вариантах «и царствования» пропущено (PG. Т. 26. Col. 258). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Gobl., Felck. 1 и 4: «на земле Сиона» (PG. Т. 26. Col. 258). — *Ред.*

<sup>3</sup> В TCO: «иудеи». — *Ред.*

благодееанию совершается в нас. И употребляя эти выражения, научил Он также о Себе, что имел бытие прежде сего, когда сказал: *прежде нежели был Авраам, Я есмь* (Ин. 8:58); и: *егда готовяше небо, с Ним бех* (Притч. 8:27); и: *бех при Нем устрояя* (Притч. 8:29). Как был Он *прежде, нежели был Авраам*, Израиль же произошел после Авраама, и ясно, что если, и прежде существуя, впоследствии создается, то созидание это означает не начало бытия, а Вочеловечение, в котором и собирает Он колена Израиля (Ис. 49:5), так, вечно сопребывая с Отцом, Он есть Создатель твари, и ясно, что дела — позднее Его и выражение *созда* означает не начало Его бытия, но Домостроительство о делах, которое совершил Он во плоти. Ему, Который есть не то же, что дела, и лучше сказать, Ему, Который есть Создатель дел, подобало воспринять на Себя и обновление дел, чтобы Ему же, ради нас созидаемому, все воссоздать в Себе. И сказав *созда*, немедленно присовокупил и причину, наименовав дела, чтобы сим: *созидается в дела* — выражалось: «содельвается человеком для обновления дел». Такого рода выражения обыкновенны в Божественном Писании<sup>1</sup>. Ибо, когда дает разуметь о рождении Слова по плоти, тогда прибавляет и причину<sup>2</sup>, по которой Слово сделалось человеком. А когда или Сам Сын говорит о божестве Своем, или возвещают о Нем служители Его, тогда все выражается простым выражением, в абсолютном<sup>3</sup> смысле, без прибавления причины, потому что Он есть

**Созда означает  
Домостроительство  
во плоти**

**Вопрос о причине.  
Отчее Сияние**

Отчее Сияние (ср. Евр. 1:3). Как Отец имеет бытие не по какой-либо причине, так не надобно доискиваться причины и Его Сияния. Посему написано: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог* (Ин. 1:1), и не прибавлено: для чего сие? А когда *Слово стало плотию* (Ин. 1:14), тогда Писание представляет и причину, по которой *Слово стало плотию*, говоря: *и обитало с нами* (Ин. 1:14). И также апостол, сказав: *Он, будучи образом Божшим*, не представил причины, пока не сказал: **[Col. 261]** *образ раба принял*. Ибо тогда прибавляет и причину, говоря: *смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (Флп. 2:7, 8), потому что для этого стал Он *плотию и принял на Себя образ раба*.

54. Сам Господь о многом говорил в Притчах и, указывая на Себя, говорил в абсолютном смысле: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10); и: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30); и: *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9);

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан III, 18, 30. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 30, 2. — *Ред.*

<sup>3</sup> В ТСО здесь и далее стояло «в отрешенном смысле», «отрешенно». Подразумевается — без взаимосвязи с чем-то иным. Редакция заменила на «абсолютно». — *Ред.*

и: *Я свет миру* (Ин. 8:12); и: *Я есмь истина* (Ин. 14:6), не прибавляя при каждом изречении причины, не объясняя, почему это, чтобы не подать мысли, будто бы Он — позднее того, ради чего соделался этим, потому что причина, без которой и Сам Он не сделался бы этим, необходимо должна была бы предшествовать Ему. Так Павел, *призванный апостол, избранный к благовестию Божию* (Рим. 1:1), имел прежде себя Благовестие, служителем которого и стал. И Иоанн, на которого возложено было предшествовать Господу, имел прежде себя Господа (ср. Ин. 1:27). Но Господь, не имея прежде Себя причины быть Словом, кроме того, что Он — Отчее Порождение и Единородная Премудрость, когда становится человеком, тогда представляет и причину, по которой будет носить плоть. Ибо тому, чтобы соделался Он человеком, предшествует нужда человеков, без которой не облекся бы Он в плоть. Объясняя же, какая была нужда, по которой соделался Господь человеком, Сам Он сказал: *Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца. Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день. Воля Отца Моего есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день* (Ин. 6:38–40); и еще: *Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме* (Ин. 12:46). И еще говорит: *Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине* (Ин. 18:37). Иоанн же написал: *для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола* (1 Ин. 3:8).

### Причина

#### Боговоплощения

**55.** Итак, Спаситель пришел свидетельствовать, принять за нас смерть, воскресить человеков и разрушить дела диавола. [Col. 264] Вот причина явления Его во плоти. Не было бы иначе и воскресения, если бы не было смерти. А как быть смерти, если бы не имел Он смертного тела? И апостол<sup>1</sup>, научившись сему от Господа, сказал: *А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству* (Евр. 2:14–15); и: *Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых* (1 Кор. 15:21); и еще: *Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу* (Рим. 8:3–4). Иоанн же говорит: *Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него* (Ин. 3:17). Еще Спаситель сказал о Себе: *на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие*

<sup>1</sup> В Gobl., Seg., Felck. 1 и 4: «Павел» (PG. T. 26. Col. 263). — *Ред.*

видели, а видящие стали слепы (Ин. 9:39). Поэтому не для Себя пришел Он, но для<sup>1</sup> нашего спасения, чтобы упразднить смерть, осудить грех, слепым дать прозрение, воскресить всех из мертвых.

Если же не для Себя пришел, а для нас, то и создается не для Себя, а для нас. А если не для Себя создается, но для нас, то Сам Он — не тварь, но, облекшись в нашу плоть, говорит о Себе, что создается. И что Писания имеют именно эту мысль, можно научиться об этом у апостола. Ибо в Послании к Ефессянам говорит: *содельавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир* (Еф. 2:14–15). Если же в Нем [Col. 265] создается оба и они в теле Его, то, нося обоих в Себе, справедливо и Сам именуется как бы созданным. В Себе соединил Он созданных и Сам был в них тем же, что и они; и поскольку оба созданы в Нем, то подобающим образом может сказать о Себе: *Господь созда Мя* (Притч. 8:22). Как принявший на Себя немощи наши (см. Ис. 53:4; Мф. 8:17), Сам именуется немощствующим, хотя не немощен, потому что есть Божия Сила (см. 1 Кор. 1:24). За нас стал Он грехом и клятвою (см. Гал. 3:13), хотя Сам не согрешил (см. 1 Пет. 2:22), а только понес на Себе наши грехи и нашу клятву. Так, создавая нас в Себе, может Он и говорить о Себе: *созда Мя в дела* (Притч. 8:22), хотя Сам — не тварь<sup>2</sup>.

56. А если, по словам еретиков, поскольку сущность Слова есть тварная, Слово, будучи тварью, говорит: *Господь созда Мя*, то не ради нас Оно создано. Поскольку же не ради нас создано, то и мы не созданы в Нем. А не созданные в Нем, не имеем Его в себе, имеем же вовне, и если и приняли от Него учение, то как от наставника<sup>3</sup>. В таком случае грех плоти не менее прежнего царствует еще, пребывая во плоти, и не изринут из нее. Но апостол утверждает противное сему, за несколько прежде до приведенных слов говоря: *Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе* (Еф. 2:10). Если же во Христе мы созданы, то не Он создается, создаем же в Нем мы, и ради нас употреблено это выражение — *созда*. По нашей нужде Слово, хотя Оно — Творец, присвоило Себе выражение, приличное тварям. И это выражение, *созда*, несвойственно

**Не для Себя  
созидается,  
но для нас**

**Сотериологические  
следствия  
из арианства**

<sup>1</sup> В Felck. 4 добавлено: «нас и» (PG. Т. 26. Col. 264). — *Ред.*

<sup>2</sup> По православному учению, Христос, как Сын Божий и предсуществующий Своему Воплощению, нетварен, но, в Воплощении восприняв на Себя тварную человеческую природу (плоть с разумной душой), Он становится словно «нетварно-тварным», «сложной Ипостасью», заключающей в Себе две природы — Божественную и человеческую. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Против ариан III, 19.* — *Ред.*



Ему, как Слову, свойственно же нам, в Нем созидаемым. И как всегда есть Отец, а потому всегда есть и Слово Его, всегда же сущее Слово говорит: *Аз бех, о Нейже радовашеся, на всяк же день веселяхся пред лицем Его* (Притч. 8:30) и: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10), так, когда по нашей нужде Слово сделалось человеком, сообразно с этим подобно нам говорит о Себе свойственное нам: *Господь созда Мя*, чтобы по вселению Его в плоть был совершенно изгнан из плоти грех и мудрствование наше стало свободно<sup>1</sup>.

И что надлежало бы сказать Слову, сделавшись человеком? Сказать ли: «В начале было Я человеком»? Но это было и неприлично Ему, и несправедливо. Но сколь неприлично сказать о Слове, столь же свойственно и в собственном смысле можно сказать о человеке: *созда* и *сотвори его*. Поэтому присоединяется и причина [Col. 268] создания, именно — нужда, которую имели дела<sup>2</sup>. Но где прибавляется причина, там эта самая причина, без сомнения, прекрасно разрешает [затруднительно] читаемое место. И здесь Слово при выражении *созда* представляет причину — дела; о рождении же от Отца выражаясь абсолютно, тотчас прибавляет: *прежде всех холмов раждает Мя* (Притч. 8:25). Не говорит Слово, для чего рождает, как при выражении *созда Мя* присовокупило: *в дела*, но говорит абсолютно *раждает Мя*, как и в Евангелии: *в начале было Слово* (Ин. 1:1). Если и не были бы сотворены дела, то [все равно бы] было Божие Слово, и *Слово было Бог* (Ин. 1:1)<sup>3</sup>. Но не сделалось бы Оно человеком, если бы нужда самих человек не стала тому причиной. Поэтому Сын — не тварь. А если бы Он был тварь, то не сказал бы: *раждает Мя*, потому что твари суть внешние дела Творящего, порождение же не совне, как дело, но собственность Отчей сущности. И посему-то дела суть твари, а Сын — Божие Слово, Единородный Сын.

**Свидетельства  
из Писания  
о рождении  
и сотворении**

**57.** И подлинно, не сказал Моисей о твари: «в начале родил» и: *в начале было* (Ин. 1:1)<sup>4</sup>, говорит же: *в начале* (Ἐν ἀρχῇ) *сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1:1). Не воспел Давид: *руце Твои родили меня, но: сотвористе мя и создасте мя* (Пс. 118:73). О тварях везде употребляет выражение *сотвори*, но иначе говорит о Сыне, ибо не сказал: *сотворил*, но: *родих* (Пс. 2:7; 109:3), и: *раждает Мя* (Притч. 8:25), и: *отрыгну сердце мое слово*

<sup>1</sup> Речь идет о плодах Воплощения для людей — изгнании греха из человеческой природы, то есть возможность вести безгрешную жизнь во плоти, а также освящения души и ума — освобождения их от власти греха, страстей и диавола. — *Ред.*

<sup>2</sup> Т. е. творения, и в первую очередь люди. — *Ред.*

<sup>3</sup> В Felck. 2, Edit. Commel. предложение «Если и не были бы сотворены дела, то было Божие Слово, и *Бог бе Слово*» опущено (PG. T. 26. Col. 267). — *Ред.*

<sup>4</sup> В Gobl., Felck. 1 пропущено «и: *в начале было*» (PG. T. 26. Col. 267). — *Ред.*

благо (Пс. 44:2). И о твари сказано: *в начале* (Ἐν ἀρχῇ) *сотворил* (Быт. 1:1), о Сыне же: *в начале* (Ἐν ἀρχῇ) *было Слово* (Ин. 1:1).

Есть же разность и в том, что твари созидаются в начале и имеют продолжительное начало бытия. Посему сказанное о них: *в начале* (Ἐν ἀρχῇ) *сотворил* (Быт. 1:1) — равнозначно также сказанному о них: *сотворил вначале* (Ἀπ' ἀρχῆς)<sup>1</sup>. И Господь, ведая, что сотворено Им, Сам учит нас сему, когда для постыждения фарисеев говорит: *Сотворивший их вначале* (Ἀπ' ἀρχῆς), *мужчину и женщину сотворил их* (Мф. 19:4). Созданное, поскольку сего некогда не было, получило бытие *вначале* (Ἀπ' ἀρχῆς) и сотворено. Это обозначил и Дух Святой, говоря в псалмах<sup>2</sup>: *В началех* (κατ' ἀρχὰς) *Ты, Господи, землю основал еси* (Пс. 101:26); и еще: *помяни сонм [Col. 269] Твой, егоже стяжал еси исперва* (Ἀπ' ἀρχῆς) (Пс. 73:2). Явно же, что совершаемое *в началех* имеет начало создания и что *сонм стяжал* Бог с некоего начала. А что выражение *сотворил в начале* по смыслу слова *сотворил* значит «в начале творить», это объясняет нам Моисей, когда по окончании всего сотворения мира говорит: *И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в онный почил от всех дел Своих, которые начал Бог творить* (Быт. 2:3). Следовательно, твари начали приходить в бытие; Божие же Слово, не имея начала бытия, по всей справедливости не начинало быть и приходить в бытие, но было всегда. И дела имеют начало в своем сотворении, начало предшествует созидаемому, Божие же Слово, не принадлежа к числу созидаемых, Само тем более делается создателем всего имеющего начало. Бытие созидаемого измеряется с мгновения создания, и с некоего начала Бог начинает творить это Словом, чтобы всякий знал, что этого не было, пока не было сотворено. Слово же имеет бытие не в [каком-либо] ином начале, но в Отце, безначальном и по учению еретиков<sup>3</sup>, поэтому и Само безначально пребывает в Отце, будучи не тварью, но порождением Отца.

### Безначальность Бога Слова

58. Так, Божественному Писанию известно это различие между порождением (γέννημα) и произведениями (ποίημα), и оно показывает, что порождение есть Сын, не начавшийся с какого-либо начала, но вечный; о произведении же, как о деле внешнем для Сотворившего, указывает как о начавшем бытие. Так и Иоанн, богословствуя о Сыне и зная это различие выражений, не сказал: «*в начале* получило бытие» или «*сотворено*», но: *в начале было Слово* (Ин. 1:1), чтобы в самом

### Свидетельства из Писания о рождении и сотворении

<sup>1</sup> Дословно «от начала», хотя в Библии есть и др. варианты. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Gobl., Felck. 1: «Дух Святой, сказав через Давида» (PG. Т. 26. Col. 268). — *Ред.*

<sup>3</sup> Т. е. по учению не только православных, но и самих еретиков-ариан. — *Ред.*

выражении *было* подразумевалось бы слово «порождение» и чтобы не заключил кто-нибудь о Сыне, будто бы произошел Он в продолжение времени, но веровал бы, что существует Он всегда и вечно.

**Толкование  
на Втор. 32:6**

Почему же вы, ариане, после всех эти доказательств, не уразумев изречений из Второзакония, еще и в этом дерзаете нечестиво говорить против Господа, что Он создание, или тварь, или порождение?<sup>1</sup> Ибо говорите, что слова «порождение» и «создание» значат одно и то же. И тем не менее показываете этим, что вы невежды и нечестивцы. Первое изречение есть следующее: *не Сам ли сей Отец твой стяжа тя, и сотвори тя, и созда тя?* (Втор. 32:6). И несколько ниже в той же песне сказано: *Бога рождашаго тя оставил еси, и забыл еси [Col. 272] Бога питающего тя* (Втор. 32:18). Весьма удивителен смысл, заключающийся в этих словах. Не сказал Моисей в первом месте «родил», чтобы слово это не показалось неотличимым от слова «сотворил» и еретики не имели предлога говорить: «Сам Моисей сказал, что в начале *рече Бог: сотворим человека* (Быт. 1:26), и он же после того говорит: *Бога рождашаго тя оставил еси*, как будто выражения эти неотличимы и порождение и создание есть одно и то же». Напротив того, после слов *стяжа* и *сотвори* прибавил он впоследствии слово «родил», чтобы речь видимо объясняла сама себя. Ибо выражением *сотвори* означает то, что в действительности естественно для людей, а именно, что они суть дела и создания; выражением же «родил» выражает Божие человеколюбие, явленное людям после сотворения их. И поскольку при всем этом сделались они неблагодарными, то Моисей, уже укоряя их, говорит сперва: *сие ли Господеви воздаете?* Потом присовокупляет: *не Сам ли сей Отец твой стяжа тя, и сотвори тя, и созда тя?* И потом еще говорит: *Пожроша бесовом, а не Богу, богом, ихже не ведеша: нови и недавни приидоша, ихже не ведеша отцы их. Бога рождашаго тя оставил еси* (Втор. 32:6, 17, 18).

**Сын по естеству** 59. Бог же не только создал их людьми, но и наименовал сынами, как бы родил их. Ибо **и сыны по благодати** и здесь выражение «родил» означает «сын», как и через пророка Он говорит: *сыны родих и возвысих* (Ис. 1:2); и вообще, когда Писание хочет выразить понятие «сын», то выражает это не через [слово] «создал», но непременно через [слово] «родил». Эту мысль, кажется<sup>2</sup>, имеет также и Иоанн, говоря: *верующим во имя Его<sup>3</sup> дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились* (Ин. 1:12–13). Весьма кстати и здесь употреблена предусмотрительность. [Иоанн

<sup>1</sup> В арианском смысле, о котором далее свт. Афанасий упоминает. — *Ред.*

<sup>2</sup> В других вариантах «кажется» опущено (PG. Т. 26. Col. 272). — *Ред.*

<sup>3</sup> В других вариантах «верующим во имя Его» опущено (PG. Т. 26. Col. 272). — *Ред.*

словом] *быть* выражает то, что сынами называются не по естеству, а по установлению; слово же *родились* употребил, потому что [Col. 273] и они в полноте получили именование сынов. Но люди, как говорит пророк, *отвергошася* Благодетеля (Ис. 1:2). И Божие человеколюбие есть то, что Бог впоследствии по благодати делается Отцом тех, которых сотворил; делается же Отцом, когда созданные Им люди, как сказал апостол, принимают в сердца свои *Духа Сына* Его<sup>1</sup>, *вопящего: Авва Отче!* (Гал. 4:6). Сии-то, *которые приняли Слово*, приняли от Него *власть быть чадами Божиими* (Ин. 1:12), а иначе, быв по естеству тварями, не сделались бы сынами, если бы не приняли *Духа Сына* (Гал. 4:6), Сына, сущего по естеству и истинного. Поэтому, чтобы совершилось это, *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), чтобы сделать человека способным к принятию в себя Божества<sup>2</sup>.

Ту же мысль можно видеть и у пророка Малахии, который говорит: *не Бог ли един созда вас? Не Отец ли един всем вам?* (Мал. 2:10). И здесь также пророк сперва сказал:

**Толкование  
на Мал. 2:9:  
усыновление**

*созда*, а потом присовокупил: *Отец*, показывая тем, что первоначально по естеству мы твари и Бог сотворил нас Словом, впоследствии же мы усыновляемся, и Бог Творец делается уже нашим Отцом. Поэтому Отец есть [Отец] собственного<sup>3</sup> Сына и собственное у Отца — не тварь, но Сын; а таким образом и это показывает, что по естеству не мы — сыны, но пребывающий в нас Сын, и также Бог — не наш по естеству Отец, но пребывающего в нас Слова, о Котором и через Которого мы вопием: *Авва Отче!* А как это несомненно, так Отец, если видит в ком Сына Своего, то и Сам называет тех сынами, и говорит о них: *родих*. Поскольку же выражение *раждает* обозначает сына, а выражение «творить» указывает на дела, то поэтому мы именуемся прежде не рожденными, но сотворенными. Ибо написано: *сотворим человека* (Быт. 1:26), впоследствии же, по принятии нами благодати Духа, называемся уже и рожденными<sup>4</sup>.

Без сомнения, и великий Моисей в песне с доброй мыслью употребил сперва выражение *стяжа*, а впоследствии и выражение «родил», чтобы израильтяне, услышав слово «родил», не забыли первоначального своего естества, но знали, что первоначально они — твари, да и когда по благодати называются люди рожденными, как сыны, все еще по естеству суть создания.

<sup>1</sup> Так в Seg. и в Felck. 4. В Basil., Angl., Reg.: «Духа Сына». В других вариантах: «Духа Божия» (PG. Т. 26. Col. 273). — *Ред.*

<sup>2</sup> Так в Seg., Gobl. и Felc. 4. В других вариантах добавлено «и сыном назвать» (PG. Т. 26. Col. 273). — *Ред.*

<sup>3</sup> В Basil.: «вечного» (PG. Т. 26. Col. 274). — *Ред.*

<sup>4</sup> Свт. Афанасий в данном случае не говорит о непосредственном значении слова «рождение» применительно к человеку — появление на свет от матери. — *Ред.*

**60.** А что тварь (*κτίσμα*) и порождение (*γέννημα*) суть не одно то же, но далеки между собою и по естеству, и по значению самих выражений, это показывает Сам Господь в тех же Притчах. [Col. 276] Ибо сказав: *Господь созда Мя начало путей Своих*, присовокупил: *прежде же всех холмов раждает Мя* (Притч. 8:22, 25). Итак, если бы Слово по естеству и по сущности было тварью и не было бы разницы между порождением и тварью, то не прибавил бы: *раждает Мя*, но удовлетворился бы выражением *созда*, как означающим то же, что и выражение «родил». Теперь же, сказав: *созда Мя начало путей Своих в дела Своя*, не просто прибавил: *раждает Мя*, но в сопряжении с союзом *же*, как бы ограждая этим выражение *созда*, и говорит: *прежде же всех холмов раждает Мя*. Ибо *раждает Мя*, поставляемое в связи с *созда*, составляет одну мысль и показывает, что как *созда* сказано по некоторой причине, так и это *раждает Мя* предшествует *созда*. И если бы наоборот сказал: Господь *раждает Мя* и потом присовокупил: *прежде же всех холмов созда Мя*, то, без сомнения, создание предшествовало бы рождению, но, сказав прежде *созда* и потом присовокупив: *прежде же всех раждает Мя*, необходимо показывает, что «родил» предшествует «создал». Ибо, говоря: *прежде всех раждает Мя*, указывает на то, что Он есть иной по сравнению со всеми, так как перед этим было доказано самой истиной, что из тварей ни одна другой не предшествовала, но все созданное произведено сразу в совокупности одним и тем же повелением.

**Разница между  
созда Мя  
и раждает Мя**

Посему не то же поставлено при речении *созда*, что и при выражении *раждает Мя*. Напротив же того, при речении *созда* поставлено: *начало путей*; при выражении же *раждает Мя* не сказал: «вначале раждает Мя», но: *прежде всех рождает Мя*. А Кто прежде всех, Тот не есть начало всех, но иной по сравнению со всеми. Если же Он иной по сравнению со всеми, куда включается и начало всех, то явно, что Он иной по отношению к тварям. Из сего явствует, что Слово, будучи иным по сравнению со всеми и прежде всех сущее, впоследствии созидается началом путей *в дела* по причине Вочеловечения; как сказал апостол: *Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство* (Кол. 1:18).

**Отец и Создатель**

**61.** Поскольку же такова разница между выражениями *созда* и *раждает Мя*, *начало путей* и *прежде всех*, то, как Бог, Творец людей, по сказанному, делается впоследствии Отцом их ради обитающего в них Слова Его, так и о Слове должно сказать наоборот: Бог, Отец Его [Col. 277] по естеству, становится потом Творцом Его и Создателем, когда Слово облекается в тварную и созданную плоть и делается человеком. Как

люди, приемля *Духа Сына*, делаются через Него чадами, так Божие Слово, когда облеклось в плоть человеческую, именуется тогда созданным и сотворенным. Поэтому если мы — сыны по естеству, то ясно, что и Он — по естеству тварь и произведение. А если мы делаемся сынами по усыновлению и по благодати, то ясно, что [поэтому и] Слово, для дарования нам благодати сделавшись человеком, изрекло о Себе: *Господь созда Мя*.

Притом поскольку Господь, облекшись в тварное, сделался подобен нам по телу, то посему справедливо наименован и братом нашим и первородным (ср. Рим. 8:29). Ибо хотя и после нас сделался Он ради нас<sup>1</sup> человеком и братом нашим по подобию тела, однако же и при этом именуется первородным среди нас, и действительно таков, потому что, когда все люди после Адамова преступления погибали, Его плоть прежде других спаслась и освободилась, как сделавшаяся телом Самого Слова, и мы уже спасаемся после нее, как сотелесники Слова<sup>2</sup>. Ибо в этом теле Господь делается нашим вождем в Небесное Царство и к Отцу Его, говоря: *Я есмь путь* (Ин. 14:6), и: *дверь*, и: «Мною должны входить все» (ср. Ин. 10:9).

Посему называется также и *первенцем из мертвых* (Кол. 1:18) не потому, что умер прежде нас, ибо умерли прежде мы сами, но потому, что, для нас приняв смерть и приведя ее в бездействие, первым воскрес, как человек, для нас воскресив тело Свое. Поскольку Он воскрес, то, наконец, уже и мы Им и ради Него восстанавливаемся из мертвых.

**62.** Если же Господь именуется и *первороден всяя твари*<sup>3</sup> (Кол. 1:15), то именуется не как сравниваемый с тварями и не как первый из них по времени (ибо как быть Ему перворожденным, когда Он — **Единородный и Первородный**?), но по снисхождению<sup>4</sup> Слова к тварям, по которому Оно соделалось братом многих<sup>5</sup>. Единородный единороден потому, что не имеет других братьев; первородный же называется первородным по причине других братьев. Посему Господь нигде в Писании не именуется первородным Божиим и Божией тварию. Именования «Единородный», «Сын», «Слово», «Премудрость»

<sup>1</sup>Так в Seg., Reg., Gobl. и Felck. 1. В других вариантах «ради нас» опущено (PG. T. 26. Col. 277). — *Ред.*

<sup>2</sup>Ср.: *Свт. Кирилл Иерусалимский*. Поучения тайноводственные 4, 3. — *Ред.*

<sup>3</sup>В Синодальном тексте: *рожденный прежде всякой твари*, но мы выбираем церковнославянское чтение как более подходящее здесь. — *Ред.*

<sup>4</sup>*Свт. Афанасий Великий*. Против язычников, 47. — *Ред.*

<sup>5</sup>Т. е. если ариане данному выражению апостола придавали космологический смысл и понимали Сына как тварного посредника между Богом и остальным (по сравнению с Сыном) творением, то свт. Афанасий придает смысл домостроительный: Христос становится вторым Адамом, началом новой твари через усыновление и преображение человеческого рода. — *Ред.*

показывают близкое отношение к Отцу и свойственность<sup>1</sup> с Ним. Ибо мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца (Ин. 1:14); и: послал Бог Сына Своего единородного (1 Ин. 4:9); и: Во век, Господи, слово [Col. 280] Твое пребывает (Пс. 118:89); и: В начале было Слово, и Слово было у Бога (Ин. 1:1); и: «Христос — Божия Сила и Божия Премудрость» (ср. 1 Кор. 1:24); и: Сей есть Сын Мой возлюбленный (Мф. 3:17; 17:5); и: Ты — Христос, Сын Бога живого (Мф. 16:16). Именование же «первородный» показывает снисхождение к твари, поэтому Он и назван *первородным твари*. И выражение *созда* (Притч. 8:22) показывает милость к делам, потому что и создается *в дела*. Итак, если Господь единороден, как и действительно, то объясни мне наименование Его первородным. Если первороден, то пусть не будет единородным, ибо невозможно одному и тому же быть и единородным, и первородным<sup>2</sup>, разве только в разных отношениях: единородным, как уже сказано, именуется Он по рождению от Отца, первородным же — по снисхождению к твари и потому что многих Он сделал Своими братьями<sup>3</sup>. И без сомнения, по справедливости можно сказать, что из этих двух противоположных выражений к Слову преимущественно подходит определение единородного, потому что нет другого Слова или другой Премудрости, но есть одно Оно — истинный Отчий Сын, и, как было замечено прежде, без прибавления какой-либо причины, но абсолютно говорится о Нем: *единородный Сын, сущий в недре Отцем* (Ин. 1:18); а с наименованием «первородный» соединяется причина, указуемая в твари, каковую и присовокупил Павел, сказав: *все Им создано* (Кол. 1:16). Если же все твари созданы Им, то Он есть иной по сравнению с тварями и не тварь, но Творец тварей.

**63.** Итак, первородным наименован Господь не потому, что Он от Отца, но потому что Им получила бытие тварь. И как прежде твари был Он Сыном, через Которого тварь пришла в бытие, так и прежде наименования *первородным всей твари* (Кол. 1:15) тем не менее Само Слово [*было*] у Бога, и Слово было Бог (Ин. 1:1).

Но злочестивые, и сего не уразумевают, ходят всюду и говорят: «Если *первородный всей твари*, то ясно, что и Сам есть одна из тварей». Несмысленные! Если *первородный* вообще *всей твари*, то следует, что иной по сравнению со всей тварью. Апостол не сказал: «первородный других тварей», чтобы Его не сочли одной из тварей, но написал: *первородный всей твари*, чтобы было ясно, что Он инаков

<sup>1</sup> В Basil.: «вечность» (PG. Т. 26. Col. 278).

<sup>2</sup> Ср.: *Блж. Феодорит Кирский*. Толкование на Послание к Колоссянам I, 15. — *Ред.*

<sup>3</sup> В других вариантах «и потому что многих соделал Своими братьями» опущено (PG. Т. 26. Col. 279). — *Ред.*

по сравнению с тварью. Рувим называется первенцем не всех чад Иаковлевых, но самого Иакова и братий (Быт. 35:23), [Col. 281] чтобы не почли его инаковым по сравнению с чадами Иакова. Да и о Самом Господе апостол не сказал: «Дабы Он был первородным между всеми», чтобы не подумал кто-нибудь, будто бы носит Он на Себе иное по сравнению с нашим телом, но: *первородным между многими братьями* (Рим. 8:29), по подобию плоти. Поэтому если бы Слово было одной из тварей, то Писание сказало бы о Нем: «первороденный других тварей». А теперь, поскольку святые говорят: *первороденный всей твари* (Кол. 1:15), прямо показывается этим, что Сын Божий инаков по сравнению со всей тварью, а не тварь. Ибо если Он — тварь, то будет перворожденным и Себя Самого. Как же можно, ариане, быть и первоначальнее, и позднее себя самого? Сверх того, если Он — тварь, а всякая тварь Им получила бытие и *Им стоит* (Кол. 1:17), то как Он может и созидать тварь, и быть одним из стоящих Им?

Поскольку же сама собою видна несообразность такового вымысла ариан, то истина уличает их, что Сын наименован *первородным между многими братьями* (Рим. 8:29) по сродству плоти, перворожденным же из мертвых, потому что Воскресение мертвых от Него и после Него, и перворожденным всея твари по человеколюбию Отца, по которому Словом Его не только *все стоит* (Кол. 1:17), но и сама тварь, как сказал о ней апостол, *с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, что освобождена будет некогда от рабства тлению в свободу славы детей Божиих* (Рим. 8:19, 21). После такового освобождения твари Господь будет первородным и ее, как и всех, соделавшихся чадами, чтобы с наименованием Его первым пребывало и то, что после Него, завися от Слова, как от некоего начала.

64. Думаю же, что при таком разумении Писания постыдятся и сами нечестивые. Ибо если утверждаемое нами несправедливо, напротив же того, угодно им, чтобы Слово было *первороденным всей твари*, как по сущности тварь, то пусть рассудят, что, по их предположению, будет Он братом бессловесных [Col. 284] и недушевленных тварей и уподобится им, потому что и эти существа составляют часть всей твари; перворожденному же необходимо первенствовать по одному лишь времени, по роду же и по подобию быть со всеми тождественным. Но утверждая это, не превосходят ли еретики всякую меру злочестия? Или кто терпеливо выслушает от них это? Или как не возненавидеть их за одну такую мысль? Для всякого ясно, что не ради Себя Самого, как твари, и не потому что в сущности Оно имеет некое сродство со всей тварью Слово наименовано *первороденным твари*, но потому что поскольку Слово вначале созидая твари снизошло к созданным, чтобы могли прийти в бытие, иначе не стерпели бы Его ничем

**Брат  
недушевленных  
тварей?**



не умеряемого естества и подлинно Отчей светлости, если бы по Отчему человеколюбию Оно не снизошло к ним на помощь и, приняв во власть Свою, не ввело их в существование; так, во-вторых, и потому еще, что по снисхождению Слова усыновляется Им сама тварь, и таким образом, как сказано, Оно делается *первородным* по всему: и тем, что созидает, и тем, что за всех вводится в самую вселенную. Ибо так написано: *когда вводит Первородного во вселенную, говорит: и да поклонятся Ему все Ангелы Божии* (Евр. 1:6). Пусть слышат христорборцы и сами себя терзают: пришествие Слова во вселенную стало причиной того, что Оно наименовано *первородным* всех. А таким образом Оно есть Единородный Отчий Сын, потому что Оно одно у Отца; называется же *первородным твари* по усыновлению всех. Но как *первородный между многими братьями* (Рим. 8:29) и *воскресший из мертвых, первенец из умерших* (1 Кор. 15:20), так, поскольку во всем подобало Ему первенствовать, созидается поэтому и как *начало путей* (Притч. 8:22), чтобы и нам, вступив на сей путь и вошедши Тем, Кто говорит: *Аз есмь путь и дверь* (Ин. 14:6, 10:7), а также приобщившись ведения об Отце, услышать: *блаженни непорочнии в путь*<sup>1</sup> (Пс. 118:1) и: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят*<sup>2</sup> (Мф. 5:8). [Col. 285]

### Начало путей

**65.** Итак, поскольку истина показала, что Слово по естеству не тварь, то следует уже сказать, почему Оно называется *началом путей*. Поскольку первый путь через Адама был потерян, вместо рая уклонились мы в смерть и услышали: *земля еси, и в землю отыдеши* (Быт. 3:19), то человеколюбивое Божие Слово, по изволению Отца, облекается в созданную плоть, чтобы ту плоть, которую первый человек умертвил преступлением, оживотворить кровию тела Своего и обновить для нас путь новый и живой, как сказал апостол<sup>3</sup>, *через завесу, то есть плоть Свою* (Евр. 10:20).

### Новая тварь

Указывая на это, и в другом месте говорит он: *Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое* (2 Кор. 5:17). Если же произошла новая тварь, то надлежало кому-либо быть первым среди этой твари. Простой и перстный только человек (ср. 1 Кор. 15:47–49), какими сделались мы вследствие преступления, не мог быть первым, потому что и в первоначальном сотворении люди оказались неверными и через них погибла первоначальная тварь, поэтому нужен был иной, обновляющий первоначальную тварь и хранящий ту, которая сделалась новой тварью. Посему-то человеколюбиво не кто-либо иной, но Господь, начало новой твари, созидается в качестве пути и справедливо говорит

<sup>1</sup> В Felck. 5 добавлено: «*ходящими в законе Господни*» (PG. Т. 26. Col. 284). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Gobl., Felck. 1 опущено «*ибо они Бога узрят*» (PG. Т. 26. Col. 284–285). — *Ред.*

<sup>3</sup> В Gobl., Felck. 1 «как сказал Апостол» пропущено (PG. Т. 26. Col. 285). — *Ред.*

о Себе: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8:22), чтобы человек жительствовал уже не по той первоначальной твари, но поскольку положено начало новой твари, то, началом путей ее имея Христа, мы уже последовали за Ним, говорящим о Себе: *Я есмь путь* (Ин. 14:6). Сему уча, и блаженный<sup>1</sup> апостол в Послании к Колоссянам сказал: *Он есть глава тела Церкви; Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство* (Кол. 1:18).

**66.** Если, как сказано, по причине воскресения из мертвых Господь называется за это началом, воскресение же совершилось тогда, когда<sup>2</sup>, нося на Себе нашу плоть, предал Себя за нас на смерть, то ясно, что сказанное Им: *сзда Мя начало путей* — означает не сущность Его, но пришествие Его в теле, потому что смерть была свойственна телу<sup>3</sup>. И как телу [Col. 288] свойственна смерть, так телесному пришествию будет свойственно сказанное: *Господь*<sup>4</sup> *сзда Мя начало путей Своих*, потому что, когда Спаситель таким образом создан по плоти, стал началом для создаваемых и имеет наш начаток — воспринятую Им на Себя человеческую плоть, тогда сообразно с этим создаются после Него и будущие люди, как говорит Давид: *да напишется сие в род ин, и людие зиждемии восхвалят Господа* (Пс. 101:19); и еще в двадцать первом псалме: *возвестит Господеву род грядущий. И возвестят правду Его людем* родиться имущим, *яже сотвори Господь* (Пс. 21:31–32). Не услышим более: *в онъже аще день снесте от него, смертию умрете* (Быт. 2:17); слышим же: *чтобы и вы были, где Я* (Ин. 14:3); поэтому и мы говорим: *Ибо мы — Его творение, созданы на добрые дела* (Еф. 2:10). Еще же поскольку Божие дело, то есть человек, созданный совершенным, вследствие преступления соделалось недостаточным и умерщвлено стало грехом, делу же Божию неприлично было оставаться несовершенным, то все святые умоляли об этом, говоря в сто тридцать седьмом псалме: *Господь воздаст за мя. Господи, дел руку Твоею не презри* (Пс. 137:8). Посему-то совершенное<sup>5</sup> Божие Слово облачается в несовершенное тело и именуется создаемым *в дела*, чтобы Ему, воздав за нас долг<sup>6</sup>, восполнить Собой то, чего недоставало человеку. А человеку недоставало бессмертия и пути в рай. И это-то значит сказанное Спасителем: *Я прославил*

<sup>1</sup> В других вариантах «блаженный» опущено (PG. Т. 26. Col. 286). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Basil. пропущено «Господь называется за это началом; воскресение же совершилось тогда, когда...» (PG. Т. 26. Col. 286). — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Слово о Вочеловечении Слова, 20; *Против ариан III*, 56; IV, 33; *Свт. Лев Великий*. Письмо 28, 3; *Блж. Августин Иппонский*. Против Фавста 14, 2. — *Ред.*

<sup>4</sup> В Seg., Felck. 1 «Господь» пропущено (PG. Т. 26. Col. 287). — *Ред.*

<sup>5</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан IV, 11. — *Ред.*

<sup>6</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Вочеловечении Слова, 25; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 30, 20. — *Ред.*

Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить (Ин. 17:4); и еще: дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня (Ин. 5:36). Дела же, о которых говорит Он здесь, что даны Ему Отцом для совершения, суть те самые, для которых создается, говоря о Себе в Притчах: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8:22). Ибо одно и то же значит сказать: *дела Отец дал Мне и созда Мя Господь в дела.* [Col. 289]

**Когда Сын стал человеком, тогда принял и дела**

67. Итак, богоборцы, когда Сын принял дела, чтобы совершить их? Из этого и будет познан смысл выражения *созда*. Если скажете, что принял вначале, когда приводил их из небытия в бытие, то это ложно, так как тогда дела не были еще произведены, посему ясно, что говорит Он о принятии дел уже существующих. Но непозволительно подразумевать здесь время, предшествовавшее тому, когда *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), иначе пришествие Слова окажется уже излишним, потому что пришествие это было для принятия дел. Следовательно, остается, наконец, сказать, что когда Сын стал человеком, тогда принял и дела. Ибо тогда довершил их, исцелив наши язвы и даровав нам<sup>1</sup> воскресение из мертвых. Если же, когда *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), даны были Ему дела, то ясно, что когда сделалось Оно человеком, тогда и создается *в дела*. Итак, *созда* означает не сущность Слова, о чем было сказано уже многократно, но телесное Его рождение. Поскольку дела вследствие преступления стали несовершенными и недостаточными, то о Слове говорится телесно, что Оно создается, чтобы, совершив дела и сделав всецелыми, Он представил бы Отцу *Церковь, как сказал апостол, не имеющую пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна* (Еф. 5:27). Посему род человеческий как вначале получил бытие Словом, так Им же усовершенствуется и восстановлен, и притом при еще большей благодати, потому что, воскресши из мертвых, не убоимся уже мы смерти, но всегда во Христе будем царствовать на небесах. Совершилось же это, потому что Само Божие собственное Слово, сущее от Отца, облеклось в плоть и сделалось человеком. Если бы Слово, быв тварью, сделалось человеком, то и человек все еще оставался бы

**Если бы Сын не был Богом, то мы не сочетались бы с Ним**

тем же, чем был, не сочетавшись с Богом. Ибо, будучи созданием, как мог бы сочетаться с Творцом через посредство создания?<sup>2</sup> Или какая

<sup>1</sup> Так в Seg., Gobl., Felck. 1. В других рукописях: «всем» (PG. Т. 26. Col. 289). — *Ред.*

<sup>2</sup> Т. е. тварный Сын, по свт. Афанасию, не может даровать человеку благодатного причастия Творцу. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе 10, 2, 4; Против ариан I, 49; *Свт. Иринея Лионский*. Против ересей III, 20. — *Ред.*

была бы помощь подобным от подобных, которые сами имеют нужду в той же помощи?<sup>1</sup> Если бы Слово было тварью, то как имело бы Оно силу отменить Божий приговор и отпустить грех, когда у пророков написано, что это принадлежит Богу? *Кто Бог якоже Ты отъемляй грехи и оставляяй беззакония?* (Мих. 7:18). Бог сказал: *земля еси, и в землю отъидеши* (Быт. 3:19), и люди соделались смертными. Посему возможно ли разрешить грех сотворенному? Напротив того, разрешает Сам Господь, как и сказал Он: *если Сын освободит вас* (Ин. 8:36). И освободивший Сын действительно доказал о Себе, что Он — не тварь, не единый из созданных, [Col. 292] но собственное Слово и образ Отчей сущности, потому что и вначале осудил грех Отец, и Он один отпускает грехи. Поскольку Словом изречено: *земля еси, и в землю отыдеши*, то сообразно с этим Тем же Словом и в Нем совершается освобождение и отменение осуждения.

**68.** Но говорят: «Если Спаситель и тварь, то Бог мог сказать только и тем самым разрешить клятву». То же самое могли бы услышать и от кого-то другого, сказавшего им: «Если бы и вовсе не приходил Спаситель, то Бог мог сказать только и разрешить тем клятву». Но надобно иметь в виду полезное для людей, а не то, что Богу все возможно<sup>2</sup>. И прежде Ноева ковчега Бог мог истребить согрешивших тогда людей, однако же сделал это по устройению ковчега (Быт. 7:16). И без Моисея мог только сказать и вывести народ из Египта, но полезно было совершить это через Моисея. И без судей Бог мог спасти народ, но для израильтян полезно было, чтобы по времени восставляем был у них судья. Спаситель мог прийти еще вначале или, придя, не быть преданным Пилату, но Он и пришел при скончании веков, и, когда искали Его, сказал: *Аз есмь* (Ин. 18:5). Что творит Господь, то и полезно людям, тому и быть иначе не подобало. Что полезно и прилично, о том и промышляет Он. Посему пришел не *чтобы Ему служили, но чтобы послужить* (Мф. 20:28) и сделать наше спасение. Без сомнения, мог Он и с неба изглаголать Закон, но знал, что для людей полезно изглаголать его с Синая, и сделал так, чтобы и Моисей смог взойти, и израильтяне, слыша слово вблизи, тем более могли уверовать (Исх. 19:18–25). Впрочем, благословную причину, по которой так совершено, можно видеть и из следующего. Если бы Бог по всемогуществу изрек и разрешилась клятва, то в этом

**Вопрос  
о всемогуществе  
Божием**

**Что творит Господь,  
то и полезно людям**

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан III, 33; IV, 6; *Блж. Августин Иппонский*. О Троице XII, 2, 18; Беседа на Псалом 129, 12; *Свт. Василий Великий*. Беседы на Псалмы 48, 4. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Слово о Вочеловечении Слова, 7; 44; *Блж. Августин Иппонский*. О Троице XIII, 13; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 19, 13. — *Ред.*

было бы видно могущество Повелевшего и человек сделался бы таким же, каким был Адам до преступления, приняв благодать совне, без приспособления ее к телу<sup>1</sup>, ибо таковым и тогда человек введен был в рай, но при этом он, может быть, сделался бы еще худшим, потому что научился преступлению. А в таком состоянии, если бы [снова] обольщен был змием, снова настала бы нужда Богу изрекать повеление и разрешать клятву. И посему потребность в этом продолжалась бы до бесконечности, люди же все еще были бы виновны, [Col. 292] пребывая в порабощении греху. Непрестанно согрешая, непрестанно имели бы они нужду в прощении и никогда не освободились бы от вины, сами по себе будучи плотью и по немощи плоти всегда побеждаемые законом.

**Тварь не сочетает  
тварей с Богом** 69. Опять-таки, если бы Сын был тварь, то человек все еще оставался бы смертным, не сочетаясь с Богом, потому что тварь не сочетала бы тварей с Богом и сама требовала бы сочетающего<sup>2</sup> и одна часть твари не могла бы служить спасением для всей твари, сама имея нужду в спасении. Итак, в предотвращение этого Бог посылает Сына Своего, и Сын делается человеком, приняв на Себя созданную плоть, чтобы, поскольку все повинны смерти, Самому, инаковому по сравнению со всеми, собственное Свое тело принести за всех на смерть, и Слову, как будто все через Него умерли (потому что и действительно все умерли во Христе (ср. 2 Кор. 5:14)), исполнить наконец приговор; всем же через Него сделаться свободными от греха и проклятия за грех и действительно пребывать вовеки, восстав из мертвых и облекшись в бессмертие и нетление. Поскольку Слово облеклось плотью, то этой плотью, как неоднократно было доказываемо, соделано совершенно недействительным всякое угрызение змия. Если бы и возродилось что-то злое вследствие телесных движений, то оно было бы отсекаемо и тем истреблялась следующая за грехом смерть, как говорит Сам Господь: *идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего* (Ин. 14:30). *И для сего-то и явился, как написал Иоанн, чтобы разрушить дела диавола* (1 Ин. 3:8). Поскольку же дела эти разрушены плотью Его, то все мы через это освободились по сродству плоти и сами сочетались уже со Словом. А сочетавшись с Богом, не останемся более на земле, но, как сказал Сам Господь, где Он, [там] и мы будем (см. Ин. 14:3), и не убоимся уже змия, потому что приведен он в бездействие плотью, прогнанный Спасителем и услышав от Него: *отойди*

<sup>1</sup> Английский издатель отмечает, что из этих слов св. Афанасия как будто бы следует, что Адам до грехопадения имел помимо невинности лишь внешнюю благодатную помощь, но не имел постоянно присутствующей внутри благодати, что входит в противоречие с тем, что он утверждает в других местах, и с общим святоотеческим учением (NPNF. P. 984) — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. О Никейском Соборе, 10.* — *Ред.*

от Меня, сатана (Мф. 4:10). Так змий вне рая ввергается в огонь вечный. Не нужно уже нам остерегаться и обольщающей жены, ибо *в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах* (Мф. 22:30). И *во Христе Иисусе будет новая тварь* (Гал. 6:15), *ни мужеский пол, ни женский* (Гал. 3:28), но всё и во всех **[Col. 296]** Христос, а где Христос, то будет ли там какой-нибудь еще страх или какая-нибудь опасность?

**70.** Но этого не последовало бы, если бы Слово было тварью, потому что с тварью всегда вел бы брань диавол, который также тварь, и человек, будучи посередине<sup>1</sup>, сам оставался бы всегда повинным смерти, не имея у себя, в ком и через кого сделаться бы ему свободным от всякого страха, сочетавшись с Богом. Этим сама истина показывает, что Слово не из числа созданных, а скорее Само есть их создатель. Для того и восприняло Оно на Себя тело созданное и человеческое, чтобы Ему, как Создателю, обновив это тело, обожить в Себе<sup>2</sup> и таким образом всех нас, по подобию его [то есть Своего тела], ввести в Царство Небесное. Но, опять же, не обожился бы человек, сочетавшись с тварью, если бы Сын не был истинным Богом. Человек не предстал бы Отцу, если бы Облекшийся в тело не был истинным по естеству Отчим Словом. И как не освободились бы мы от греха и проклятия, если бы плоть, в которую облеклось Слово, не была по естеству человеческой (потому что с чуждым для нас не было бы у нас ничего общего), так не обожился бы человек, если бы соделавшийся плотью не был по естеству сущим от Отца истинным и собственным<sup>3</sup> Отчим Словом. Для того совершилось таковое соединение, чтобы по естеству Сущему от Божества сочетать с Собою по естеству человека и чтобы через это спасению и обожению человека сделаться надежными. Следовательно, отрицающие, что Сын по естеству от Отца и собственен есть Отчей сущности, пусть отрицают и то, что принял Он истинную человеческую плоть от Приснодевы Марии. Равно не было бы пользы для нас, людей, если бы Божие Слово не было истинным и по естеству Сыном и если бы не была истинной воспринятая Им на Себя плоть. Напротив того, Слово приняло на себя истинную плоть, хотя и неистовствует Валентин<sup>4</sup>. Слово же было по естеству и истинный Бог, хотя и неистовствуют ариоманиты. В этой-то плоти Слово сделалось

**Обожение тела  
Христва, обожение  
людей**

<sup>1</sup> В ТСО: «посредником». — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание к Адельфию, 4; Послание I к Серапиону о Святом Духе, 24; Послание III к Серапиону о Святом Духе, 33; О Никейском Соборе, 14; Против ариан I, 42; III, 23, 25, 33, 34, 38, 39, 48, 53. — *Ред.*

<sup>3</sup> В Felck. 5: «вечное» (PG. T. 26. Col. 295). — *Ред.*

<sup>4</sup> Валентин (II в.) — еретик-гностицист, учивший, в частности, о том, что плоть во Христе была не реальной, а «кажущейся», «мнимой» (докетизм). — *Ред.*

для нас началом новой твари, став из-за нас созданным человеком и, как сказано, обновив нам тот путь. [Col. 297]

71. Итак, Слово — не тварь и не дело, ибо одно и то же тварь (*κτίσμα*), произведение (*ποίημα*) и дело (*ἔργον*). И если бы Слово было тварью и произведением, то было бы и делом. Посему не сказало Оно о Себе: «Созда Мя — дело» или: «Сотворил Меня вместе с делами», чтобы не подать мысли, будто бы Оно есть тварь по естеству и сущности. Не сказало также: «Создал, чтобы Я сотворил дела», чтобы опять злочестивые по злоумию своему не сочли Его соделанным ради нас, подобно орудию. Не возвестило о Себе также: «Создал Меня прежде дел», чтобы как из того, что Оно действительно прежде всех, следует, что Оно есть порождение, так и не привести к мысли, что Оно [якобы] создано прежде дел и что будто бы тождественны между собою выражения «порождение» и *созда*. Напротив того, со строгой осмотрительностью сказало: *созда Мя в дела* (Притч. 8:22). А это значит: «Отец сотворил Меня, чтобы во плоти сделаться Мне человеком». А потому и из сего опять ясно, что Слово — не дело, но порождение.

**Слово — не дело,  
но порождение**

Как входящий в дом<sup>1</sup> не составляет части дома, но есть иное, а не дом, так Созидаемый *в дела* по естеству не то же самое, что дела. Ибо если, как утверждаете вы, ариане, Слово Божие есть дело, то какой рукой и премудростью приведено Оно в бытие? Все приведенное в бытие приведено Божией рукой и Премудростью, как говорит Сам Бог: *вся сия сотвори рука Моя* (Ис. 66:2). Давид же воспевает: *В началех Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твоюю суть небеса* (Пс. 101:26), и еще в сто сорок втором псалме: *Помянух дни древния, поучихся во всех делех Твоих, в творениих руку Твоюю поучахся* (Пс. 142:5). Поэтому если создания совершены Божией рукой, написано же, что *все начало быть* Словом, и *без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:3), и еще: *один Господь Иисус, Которым все* (1 Кор. 8:6), и: *все Им стоит* (Кол. 1:17), то ясно, что Сын — не дело, но Он есть Божия рука<sup>2</sup> и Премудрость. Зная это, и бывшие в Вавилоне мученики — Анания, Азария, Мисаил — обли-

**Богословие  
трех отроков**

чают арианское злочестие. Ибо, сказав: *благословите [Col. 300] вся дела Господня Господа* (Дан. 3:57), в ряду дел перечислили все, что на небе и на земле, и всякую тварь, но не упомянули Сына, ибо не сказали: «Благослови, Слово», «Воспой, Премудрость», давая тем знать, что и все прочие существа песнословят и суть дела, Слово же не есть дело и Оно не из числа воспевающих, но Его с Отцом воспевают, Ему поклоняются<sup>3</sup>, о Нем богословствуют, потому что Оно есть

<sup>1</sup> В Basil.: «трудящийся в доме» (PG. Т. 26. Col. 297). — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср. примеч. на с. 249–250. — *Ред.*

<sup>3</sup> В Basil., Gobl., Felck. 1 «Ему поклоняются» пропущено (PG. Т. 26. Col. 299). — *Ред.*

Отчее Слово, Отчая Премудрость и Создатель дел. Это и Дух с совершенным различием изрек в псалмах: *яко право Слово Господне, и вся дела Его в вере* (Пс. 32:4); как и в другом псалме говорит: *Яко возвеличишися дела Твоя, Господи, вся премудростию сотворил еси* (Пс. 103:24).

**72.** Если бы Слово было делом, то, без сомнения, и Оно бы приведено было в бытие Премудростию, и Писание не отличало бы Его от дел и не стало бы их именовать делами, а о Нем — благовествовать как о Божием Слове и о собственной Божией Премудрости. Теперь же Писание, отличая Его от дел, показывает, что эта Премудрость есть создательница дел, а не дело. То же различие наблюдает и Павел, когда пишет к евреям: *Ибо слово Божие живо и действительно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные. И нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто перед очами Его: Ему дадим отчет* (Евр. 4:12–13). Итак, он созданные вещи наименовал тварью, Сына же понимает сущим Божиим Словом, так как Он не то же, что твари. И еще, говоря: *все обнажено и открыто перед очами Его: Ему дадим отчет*, дает разуметь, что Он есть инаков по сравнению со всеми тварями. Посему Сын судит, каждое же из существ, получивших бытие, обязано дать Ему отчет. Так и тем, что вся тварь совоздыхает с нами об освобождении *от рабства тлению* (Рим. 8:21), показывается, что Сын есть иное по сравнению с тварями. Ибо если бы и Он был тварь, то и Сам находился бы в числе воздыхающих и имел нужду, чтобы кто-либо и Его вместе со всеми сделал Сыном и освободил. Если же вся тварь воздыхает об освобождении *от рабства тлению*, а Сын не в числе воздыхающих и требующих освобождения, но Сам всех усыновляет и освобождает, говоря тогдашним иудеям: **[Col. 301]** *Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете* (Ин. 8:35–36), то этим яснее света показывается, что Слово Божие — не тварь, но истинный и по естеству подлинный<sup>1</sup> Отчий Сын.

Итак, об этом изречении: *Господь созда Мя начало путей* (Притч. 8:22), хотя кратко, однако же, как думаю, достаточно сказано для того, чтобы дать людям ученейшим повод сочинить что-либо более сильное для низложения арианской ереси. Но еретики, читая и следующий стих и толкуя его худо, полагают [так]: поскольку написано: *прежде век основа Мя* (Притч. 8:23), то и это сказано о божестве Слова, а не о явлении Его во плоти. Посему необходимо, разобрать и этот стих, показать заблуждение еретиков.

**73.** Написано: *Бог Премудростию основа землю* (Притч. 3:19). Поэтому если Премудростию основана земля, то как основывается [Сам]

<sup>1</sup> В ТСО: «преисскренний». — Ред.



Основывающий? Но это и сказано приточно, и должно искать смысл сказанного, а через это познать, что как Премудростию Отец созида-

**Экзегеза**  
**Притч. 3:19**

ет и основывает землю, чтобы она была непоколебима и пребывала, так и Сама Премудрость основана в нас, чтобы соделаться Ей началом и основанием в нас новой твари и нашего обновления. И здесь не сказал Господь: «Прежде век сотворил Меня — Слово или Сына», дабы не подать мысли, будто имеет начало, как сотворенный. Ибо прежде всего надобно спросить: Сын ли Он? И об этом преимущественно исследовать Писания. Это и Петр, когда спрошены были апостолы, исповедал, говоря: *Ты — Христос, Сын Бога живого* (Мф. 16:16).

**Свидетельство**  
**от диавола**

Об этом и отец арианской ереси<sup>1</sup> спрашивал прежде всего: *если Ты Сын Божий* (Мф. 4:6). Ибо знал, что это истина и главное в нашей вере, знал, что если Он — Сын<sup>2</sup>, то конец диавольской тирании. А если Он — тварь и один из потомков обольщенного Адама, то не о чем заботиться диаволу. Посему и тогдашние иудеи негодовали, что Господь наименовал Себя Сыном Божиим, а Бога — Отцом Своим (Ин. 19:7). Ибо если бы назвал Себя одной из тварей или сказал о Себе: «Я — создание», то не было бы это странным для слушающих, и таких слов не почли бы они хулой, зная, что к отцам приходили и Ангелы. Но поскольку именовал Себя Сыном<sup>3</sup>, то усматривали [Col. 304] в этом признак не твари, но божества<sup>4</sup> и естества Отчего.

**Христос —**  
**Основание и Лоза**

74. Посему арианам, хотя бы в подражание отцу своему диаволу, надлежало полюбопытствовать и, если Господь сказал: «Основал Меня Слово и Сына», мудрствовать, как мудрствуют, а если не так сказал, не измышлять то, чего нет. Но не сказал Он: «Прежде век *основа* Мя, Слово и Сына», говорит же просто: *основа* Мя, желая этим, как и прежде заметил я, опять показать, что и это говорит приточно не ради Себя, но ради создаваемых на Нем. Зная это, и апостол пишет: *каждый смотри, как строит. Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос* (1 Кор. 3:10–11). Основанию же нужно быть таким, каковы и создаваемые [на нем], чтобы была возможна взаимная сообразность. Посему Господь, поскольку Он — Слово, не имеет в сообразность Себе

<sup>1</sup> Т. е. диавол. Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Послание к епископам Египта и Ливии*, 4; О выражениях св. Дионисия, 23. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Reg. и Felck. 5 добавлено «Божий» (PG. T. 26. Col. 302). — *Ред.*

<sup>3</sup> В других вариантах добавлено «Божий» (PG. T. 26. Col. 302). — *Ред.*

<sup>4</sup> В кодексе Basiliensi есть замечание: «так что природу Сына, то есть сущность, не называет Сыновней, но Отчей; и здесь и перед этим назвал ее Отчей, чтобы кто-нибудь не счел тремя природами или сущностями или вообще тремя Божествами Святую и Единосущную Троицу» (PG. T. 26. Col. 303). — *Ред.*

таких же, каков Сам, потому что Он единокровен<sup>1</sup>, так, сделавшись человеком, имеет подобных Себе, потому что облекся в плоть, подобную их плоти. Следовательно, по человечеству полагается Он в основание, чтобы и мы могли быть созидаемы на Нем как драгоценные камни (ср. 1 Кор. 3:12) и сделались храмом живущего в нас Святого Духа (ср. 1 Кор. 6:19). Но как Он — основание, а мы — созидаемые на Нем камни<sup>2</sup>, так опять же Он есть виноградная лоза, а мы — как бы ветви (ср. Ин. 15:1–8), соединенные с Ним не по сущности Божества (что невозможно), но опять-таки по человечеству, потому что и ветви должны быть подобны лозе, и мы по плоти подобны Ему.

Сверх того, еретиков, рассуждающих по-человечески, прилично обличить человеческими примерами, заимствованными из тех же слов.

### Образ камня

Господь не сказал: «Сделал Меня основанием», чтобы еретики и в этом не нашли бесстыдного предлога для нечестия, будто Он есть произведение и имеет начало Своего бытия, но говорит: *основа Мя*. Полагаемое же в основание полагается ради камней, на нем налагаемых, и это не просто делается, [Col. 305] но когда камень перенесен из горы и опущен в земную глубину. Пока камень в горе, не положен он в основание. Но когда потребует нужда и камень перенесен и положен в земную глубину, тогда уже он, если получит возможность говорить, скажет: «Теперь основал меня перенесший сюда из горы». Следовательно, и Господь не с того времени имеет начало бытия, когда полагается в основание: Слово было и прежде сего, — но когда Он облекся в наше тело, иссеченное и воспринятое Им от Марии, тогда говорит *основа Мя*, а это значит: «Меня, Слово, облек земным телом». Так для нас полагается в основание, приемля на Себя наше, чтобы мы, как сотелесники, в Нем составляемые и связуемые по подобию плоти, достигнув *в мужа совершенного* (Еф. 4:13), пребыли бессмертными и нетленными.

75. Никого да не приводят в смущение выражения *прежде век, прежде неже землю сотвориши* и *прежде неже горам водрузитися* (Притч. 8:23, 25). И это весьма кстати присовокупило Слово к выражениям *основа* и *созда*, потому что и это касается также Домостроительства по плоти. Благодать, дарованная нам Спасителем, хотя, как говорит апостол, явилась и дарована только с пришествием Спасителя (Тит. 2:11), однако же предуготовляема была прежде, нежели мы получили бытие, лучше же сказать, даже *прежде создания мира* (1 Пет. 1:20). И какая благая и чудная тому причина! Неприлично было Богу составить о нас совет впоследствии, чтобы не оказаться как бы неведущим, что постигнет нас. Посему Бог всяческих, созида

<sup>1</sup>Т. е. других Сынов Божиих по естеству. — *Ред.*

<sup>2</sup>Ср.: «Пастырь Ерма». Видения, 3; Подобия, 9. — *Ред.*

нас Словом Своим, более нас самих зная наше положение и предуведав, что мы, сотворенные совершенными, впоследствии сделаемся преступниками заповеди и за преслушание будем извергнуты из рая, как человеколюбивый и благой в собственном Слове Своем, Которым и создал нас, предуготовляет Домостроительство нашего спасения, чтобы, хотя и отпадем мы, обольщенные змием, не остались бы, однако же, совершенно мертвыми, напротив же того, имея в Слове предуготованное нам избавление и спасение, снова воскресли бы и пребыли бессмертными, когда Само Слово будет создано для нас началом путей (Притч. 8:22), и *Перворожденный твари* (Кол. 1:15) делается *первородным между братьями* (Рим. 8:29), и воскреснет *Сам начаток из мертвых* (Кол. 1:18). Сему учит блаженный апостол Павел. Ибо, толкуя сказанное **[Col. 308]** в Притчах: *прежде век* и «прежде нежели создана земля», в Послании к Тимофею говорит так: *страдай с благовестием Христовым силою Бога, спасшего нас и призванного званием святым, не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времен, открывшейся же ныне явлением Спасителя нашего Иисуса Христа, разрушившего смерть и явившего жизнь* (2 Тим. 1:8–10); и в Послании к Ефесянам: *Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа* (Еф. 1:3–5).

**76.** Посему как же избрал прежде, нежели получили мы бытие, если не были мы, как сказал Господь, предызображены в Нем? Вообще, как нарек нас в усыновление<sup>1</sup> до создания людей, если прежде веков не был положен в основание Сам Сын, приняв на Себя Домостроительство о нас? Или как, что еще присовокупляет апостол, *сделались наследниками, быв предназначены к тому по определению Совершающего* (Еф. 1:11), если прежде век не был положен в основание Сам Господь, поэтому и возымел изволение всю тяготу нашего осуждения воспринять на Себя за нас плотью и потом усыновить<sup>2</sup> нас в Себе? Как приняли мы благодать *прежде времен вечных*, не получив еще бытия, происшедши же во времени, если эта предваряющая нас благодать не была уготована во Христе<sup>3</sup>? Посему и на Суде, когда каждый воспримет по делам своим, Господь скажет: *придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от сложения мира* (Мф. 25:34). Как же или в ком уготовано оно прежде создания нашего, если не в Господе, прежде век положенном для этого в основание,

<sup>1</sup> В Felck. 2 и Edit. Commel. пропущено «во усыновление» (PG. Т. 26. Col. 307). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Editi: «оживотворить» (PG. Т. 26. Col. 308). — *Ред.*

<sup>3</sup> В Seg., Gobl., Felc. 1 и 4: «в Господе» (PG. Т. 26. Col. 308). — *Ред.*

чтобы мы, как хорошо прилаженные камни, на Нем возводимые<sup>1</sup>, от Него приобщались жизни и благодати? Сие же (сколько можно разуметь это человеку благочестиво) совершилось для того, чтобы мы, как говорил я уже, восстав от кратковременной смерти, могли жить вечно. Но мы, люди земные, не имели бы этой возможности, [Col. 309] если бы прежде век не была предуготована нам во Христе надежда жизни и спасения. Итак, Слово, нисходя в плоть нашу и в ней создаваемое *началом путей, в дела Своя* (Притч. 8:22), так как, по сказанному, в Нем было Отчее изволение, справедливо полагается в основание *прежде век*, прежде, нежели создана земля, *прежде неже горам водрузитися, прежде неже произыти источником* (Притч. 8:23–25), чтобы и тогда, как при скончании настоящего века прейдут земля и горы и все образы видимого, не обветшали мы, подобно всему этому, но и после того могли еще жить, имея в Самом Слове по избранию прежде этого уготованные нам жизнь и духовное благословение. Таким образом, мы сможем иметь не только временную жизнь, но и после всего этого пребывать, живя во Христе, потому что и прежде этого жизнь наша была основана и уготована во Христе Иисусе.

77. Да и неприлично было бы нашей жизни быть основанной на ином, а не на сущем *прежде век* Господе, *через Которого и веки* сотворены (Евр. 1:2). Поскольку жизнь наша в Нем,

**Природа наша  
нуждается в Божией  
помощи и спасении**

то и нам возможно наследовать жизнь вечную, потому что Бог благи, как всегда благой, благоизволил сие, зная, что немощная природа наша имеет нужду в Его помощи и спасении. И как мудрый какой-нибудь архитектор, предполагая построить дом, имеет уже в планах вновь обновить этот дом, если он после построения придет со временем в ветхость, и с этой мыслью заготавливает и отдает трудящимся на строительстве все нужное для обновления, и подготовка к обновлению предшествует самому дому, так еще прежде и нам полагается во Христе основание обновлению нашего спасения, чтобы в Нем могли мы быть воссозданы. И сей совет, сие преднамерение уготованы прежде века; дело же совершилось, когда потребовала нужда и пришел Спаситель. Ибо Сам Господь все заменит нам Собою на небесах, принимая нас в вечную жизнь.

Хотя и этого достаточно для доказательства, что Божие Слово — не тварь и что в этом изречении заключается правый смысл, однако же поскольку изъясняемое изречение имеет и во всех отношениях правый смысл, [Col. 312] то следует указать и этот смысл. И эти неразумные устыдятся, может быть, многих доводов. Но для этого опять нужно припомнить сказанное прежде, потому что дело идет о той же притче и о Той же Премудрости. Слово не сказало о Себе,

<sup>1</sup>См. примеч 2 на с. 291. — *Ред.*

что Оно — по естеству тварь, но говорит в Притчах: *Господь созда Мя* (Притч. 8:22). И очевидно, что это означает мысль, не явно выраженную, но прикровенную, которую, впрочем, и нам можно отыскать, если снимем покрывало с притчи. Кто же, слыша, что Созидательная Премудрость говорит о Себе: *Господь созда Мя начало путей Своих* (Притч. 8:22), не станет тотчас доискиваться смысла,

**Может ли  
быть создана  
Премудрость  
созидающая?**

рассуждая так: «Может ли быть создана [Премудрость Сама] созидающая?» Кто, услышав, что Единородный Божий Сын именуется Себя созданным началом путей, не станет допытываться значения, дивясь, как может Единородный Сын<sup>1</sup> сделаться началом иных многих? Это загадка; но сказано: *разумный уразумеет притчу и темное слово, речения же премудрых и гадания* (Притч. 1:6).

**Вся тварь носит  
отпечатление  
Божией  
Премудрости**

78. Хотя Единородная Божия самоисточная Премудрость (*αὐτοσοφία*)<sup>2</sup> все творит и созидает, ибо сказано: *вся Премудростию сотворил еси, исполнися земля твари Твоя* (Пс. 103:24), однако же, чтобы созданное не только имело бытие, но и благобытие<sup>3</sup>, Бог благоволил, чтобы Премудрость Его снизошла к тварям, чтобы во всех вообще тварях и в каждой в отдельности были положены некий отпечаток и подобие Его образа и чтобы приведенное в бытие оказалось и премудрым, и достойным Бога делом. Ибо как слово наше есть образ истинного Слова — Божия Сына, так опять же образ истинной Божией Премудрости есть являемая в нас мудрость, в которой имея силу ведения и мышления, делаемся мы удобоприемлющими для созидательной Премудрости и через Нее приходим в состояние познавать Отца Ее. Ибо сказано: «Кто имеет в себе Сына, тот имеет и Отца» (ср. 1 Ин. 2:23); *кто принимает Меня, [Col. 313] принимает Пославшего Меня* (Мф. 10:40). Поскольку же в нас и во всех делах есть такой отпечаток созданной премудрости, то истинная и созидательная Премудрость, восприемля на Себя принадлежащее отпечатку Ее, справедливо говорит о Себе: *Господь созда Мя в дела Своя*. Что сказала бы сущая в нас премудрость, то Сам Господь именуется как бы Своим. И хотя Он, как Творец, не создан, однако же по причине созданного образа Своего в делах говорит это как бы о Себе. И как Сам Господь изрек: *Кто принимает вас, принимает Меня* (Мф. 10:40), потому что в нас есть Его отпечаток, так,

<sup>1</sup> В Seg., Reg. «Сын» пропущено (PG. Т. 26. Col. 311). — *Ред.*

<sup>2</sup> В ТСО: «источная Божия премудрость». — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср. важное в системе преп. Максима Исповедника в VII в. терминологическое различие между такими понятиями, как бытие — благобытие — вечное бытие. — *Ред.*

не будучи в числе созидаемых, поскольку создается образ и отпечаток Его в делах, как бы Сам Он был этим образом, говорит: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8:22). Отпечаток же Премудрости положен в делах, как сказал я, чтобы мир познал в премудрости Создателя своего — Слово, а через Слово — Отца. И именно это сказал Павел: *Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его от создания мира через рассматривание творений видимо* (Рим. 1:19–20). Посему-то Слово по сущности не есть тварь, сказанное же в Притчах относится к премудрости, в нас сущей и именуемой.

**79.** Если же и этому не верят, то пусть сами скажут нам: есть ли в тварях какая-нибудь премудрость или нет? И если нет, то почему же обвиняет апостол, говоря: *Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией* (1 Кор. 1:21)? Или если нет премудрости, то почему в Писании встречается *множество премудрых* (Притч. 6:26)? Ибо и *премудр убоаяся уклонится зла* (Притч. 14:16) и: *с премудростию зиждется дом* (Притч. 24:3); и Екклезиаст говорит: *мудрость человека просветит лице Его* (Еккл. 8:1) — и безрассудных укоряет, говоря: *да не речеши, что бысть, яко дние прежднии беша блази паче сих? яко не в мудрости вопросил еси о сем* (Еккл. 7:11). А если, как говорит о премудрости и Сирах, *излия ю на вся дела Своя, со всякою плотию по даянию Своему, и дарова ю любящим Его* (Сир. 1:10), таковое же изливание есть признак сущности не Премудрости Самоисточной и Единородной, но премудрости, отобразившейся в мире, то что невероятного, если эта созидательная и истинная Премудрость, отпечатком Которой являются излившиеся в мире мудрость и знание, по сказанному выше, как бы о Себе Самой говорит: *Господь созда Мя в дела Своя?* Ибо в мире не [Сама] созидательная Премудрость, но созидаемая в делах, по которой *небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь* (Пс. 18:2). Но если люди вместят в себе и эту мудрость, то познают истинную Божию Премудрость, **[Col. 316]** познают, что подлинно сотворены они по образу Божию. Если царский сын, когда станет отцу угодно построить город<sup>1</sup>, на каждом возводимом здании будет надписывать свое имя как для безопасности (чтобы благодаря имени его, начертанном на каждом здании, сохранились сами здания), так и для того, чтобы по имени помнили о нем и об отце его; по совершении же города спросят его: «как построен город?» — а он ответит: «Надежно, потому что по изволению отца изображен я на каждом здании и имя мое создано в этих зданиях», — то, говоря это, он будет иметь в виду не свою созданную сущность,

**Премудрость Божия  
и премудрость  
в тварях**

<sup>1</sup>Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Против язычников*, 43. — *Ред.*

но свой впечатленный в имени образ. Так, по подобию с представленным примером, удивляющимся премудрости в тварях отвечает истинная Премудрость: «*Господь созда Мя в дела*, потому что Мой в них образ, и до такой степени снизошла Я в деле творения».

**Церковь носит  
отпечаток и образ  
Христа**

**80.** Не должно также дивиться, если Сын о Своем образе в нас говорит как о Себе. Господь некогда (не утомимся повторять одно и то же) и Савлу, гнавшему тогда Церковь, на которой был Его отпечаток и образ, как будто гоним был Сам, сказал: *Савл! Что ты гонишь Меня?* (Деян. 9:4). Поэтому если бы, как сказано, сей отпечаток премудрости, сущий в делах, сказал: *Господь созда Мя в дела*, то никто не удивился бы тому. Так, если и Сама истинная и созидательная Премудрость — Единородное Божие Слово, что свойственно образу Ее, то говорит как бы о Себе: *Господь созда Мя в дела*, — никто не должен, оставляя премудрость, внедренную в мире и в делах, думать, что *созда* сказано о сущности Премудрости самоисточной; иначе, мешая вино с водою (ср. Ис. 1:22), окрадет он истину, потому что Самоисточная Премудрость есть творящая и со-

**Познание Бога:  
от мудрости  
к Премудрости**

зидательная, а отпечаток Ее внедряется в дела, как копия образа. Называет же ее Слово началом путей, потому что таковая премудрость делается неким началом и как бы элементами боговедения. По ее первоначальному руководству человек, как бы вступив на путь и охраняя ее страхом Божиим, как сказал Соломон: *начало премудрости страх Господень* (Притч. 1:7), а потом, восходя мыслью и уразумев в твари созидательную Премудрость, уразумев в Ней и Отца Ее, как сказал Сам Господь: *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9) и как [Col. 317] пишет Иоанн: *исповедующий Сына имеет и Отца* (1 Ин. 2:23). Говорит же: *прежде век основа Мя*, потому что дела незыблемо и вечно пребывают утвержденными в образе Сей Премудрости. И потом, чтобы, слыша об этой в делах созданной премудрости, не подумал кто-либо, что истинная Премудрость — Божий Сын — есть тварь по естеству, по необходимости прибавляет: *прежде гор, прежде земли, прежде вод, и прежде всех холмов раждает Мя* (Притч. 8:25), чтобы, сказав, что прежде всей твари (так как в предыдущих словах изображена вся тварь), показал тем, что Премудрость по сущности не создана вместе с делами. Ибо если создана в дела и предшествует делам, то явно, что предшествует и самому созданию. А поэтому по естеству и по сущности Она — не тварь, но, как присовокупляет Слово, есть порождение. А чем различаются или сколь далеки между собою по естеству тварь и Порождение, об этом было объяснено выше.

**81.** Поскольку же Премудрость присовокупляет: *егда готовяше небо, с Ним бех* (Притч. 8:27), то надо знать, что говорит это не в том

смысле, будто бы Отец не через Нее уготовляет небо или горние облака. Ибо нет сомнения, что все создано Премудростью и без Нее *ничто не начало быть* (Ин. 1:3). Напротив того, Премудрость говорит [как бы так]: «Все получило бытие Мною и через Меня. Поскольку же существовала нужда внедрить премудрость в делах, то, хотя по сущности пребывала Я с Отцом, однако же по снисхождению к тварям отпечатлевала Свой образ в делах применительно к ним, чтобы целый мир был как бы единое тело, не в разладе, но в согласии с самим собой». Посему все те, которые по данной им премудрости правым умом взирают на тварей, в состоянии и сами сказать: *Учинением Твоим все пребывает* (Пс. 118:91). А которые вознерадели об этом, те услышат: *называя себя мудрыми, обезумели. Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и служили твари вместо Создавшего все, [Col. 320] Который благословен вовеки, аминь* (Рим. 1:19–25). И они постыдятся, слыша это, *ибо когда, по изъясненному, мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих* (1 Кор. 1:21). Бог благоизволил, чтобы познавали Его уже не как в прежнее время, не через образ и тень Премудрости, сделал же так, что Сама истинная Премудрость приняла на Себя плоть, стала человеком, претерпела крестную смерть, чтобы, наконец, все верующие могли спастись верой в это. И это есть Та Божия Премудрость, Которая первоначально являла Себя, а через Себя и Отца Своего посредством образа Своего в тварях, по которому и называется созидаемою; впоследствии же эта Премудрость, то есть Слово, *стало плотью* (Ин. 1:14), как сказал Иоанн, и после того, как привела в бездействие смерть и спасла род наш, еще полнее открыла Себя, а через Себя и Отца Своего, говоря: *дай им, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа* (Ин. 17:3).

**Творящая  
и спасающая  
Премудрость — Сын  
Божий**

**82.** И вся земля исполнилась ведения Его. Ибо одно ведение об Отце через Сына и о Сыне — от Отца, и радуется об этом Отец, и той же радостью веселится Сын в Отце, говоря: *Аз бех, о Нейже радовашеся, на всяк же день веселяхся пред лицем Его* (Притч. 8:30). Это опять показывает, что Сын не чужд Отчей сущности, но собственно ей принадлежит. Ибо вот не ради нас получил бытие, как говорят нечестивые, и Он вовсе не из не-сущих; Бог не вне Себя приобрел причину радости, напротив того, сказанное служит признаком собственности и подобия. Посему было ли когда, чтобы не радовался Отец? А если всегда

**Радость Божия**



радовался, то всегда было, о чем радовался. О чем же радуется Отец? Не о том ли, что видит Себя в собственном Своем образе, который есть Слово Его? Если же *и о сынех человеческих веселяшесь, совершив вселенную*, как написано в тех же Притчах (Притч. 8:32), то и это имеет тот же смысл. Ибо и в этом случае веселился не по причине прибывшей у Него радости, но потому, что снова видит дела, творимые по образу Его, поэтому и здесь предлогом для радости служит Богу образ Его. О чем и Сын веселится? Не о том ли, что видит Себя в Отце? Ибо это то же значит, что и сказанное: *видевший Меня видел Отца* и: *Я в Отце [Col. 321] и Отец во Мне* (Ин. 14:9, 10).

Итак, из всего открывается, что суетна похвала ваша, христорборцы<sup>1</sup>, что напрасно торжествовали и возглашали вы повсюду это: *Господь созда Мя начало путей Своих* (Притч. 8:22), перетолковывая смысл этого изречения, лучше же сказать, передавая свой вымысел, а не Соломонову мысль. Ибо вот доказано, что мудрование ваше есть одна лишь иллюзия. Изречение же Притчей и все вышесказанное доказывает, что Сын по естеству и по сущности — не тварь, но собственное Отчее Порождение<sup>2</sup>, Премудрость и истинное Слово, Которым *все начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:3).

<sup>1</sup> В Felck. 5: «ариане и христорборцы» (PG. Т. 26. Col. 321). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Felck. 5: «Порождение невидимого Отца» (PG. Т. 26. Col. 321). — *Ред.*

---

---

## ПРОТИВ АРИАН СЛОВО ТРЕТЬЕ<sup>1</sup>

1. Ариоманиты, как видно, однажды решившись быть отступниками и преступниками по отношению к истине, упорно домогаются, чтобы к ним относилось написанное: *егда приидет нечестивый во глубину зол, нерадит* (Притч. 18:3). Обличаемые не успокаиваются, приведенные в затруднение не чувствуют стыда, но как *лице жены блудницы*, не хотят *постыдетися ко всем* (Иер. 3:3) в своих нечестиях. Поскольку изречения, которые выставляют они на вид: *Господь созда Мя* (Притч. 8:22), и: *будучи столько превосходнее Ангелов* (Евр. 1:4), и: *первородный* (Рим. 8:29; Кол. 1:15), и: *Который верен Сотворившему<sup>2</sup> Его* (Евр. 3:2), имеют правый смысл и показывают благочестие [в вере] во Христа, то они, не зная почему, снова, как напоенные змеиным ядом, не видя того, что должно видеть, не понимая того, что читают, изрыгнув из глубины нечестивого сердца своего, начали уже порицать сказанное Господом: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10), говоря: «Как может вмещаться и Этот в Том, а Тот в Этом? Или вообще, как может Отец, Который больше, вмещаться в Сыне, Который меньше? Или что удивительного, если Сын в [Col. 324] Отце, когда и о нас написано: *Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17:28)?»

**Ин. 14:10** нужно  
понимать не телесно

Они впадают в это вследствие своего злоумия, думая, что Бог есть тело, и не понимая, что такое истинный Отец и истинный Сын, что такое невидимый и вечный Свет и невидимое Сияние Его, что такое невидимая<sup>3</sup> ипостась, бестелесное начертание (*χαρακτήρ ἀσώματος*) и бестелесный образ (Евр. 1:3). А если бы знали, то не стали бы со смехом

---

<sup>1</sup> В других вариантах: «четвертое» (PG. Т. 26. Col. 322). — *Ред.*

<sup>2</sup> См. примеч. 2 на с. 220. — *Ред.*

<sup>3</sup> В других вариантах: «бесплотная» (PG. Т. 26. Col. 323). — *Ред.*

бесчестить *Господа славы* (1 Кор. 2:8) и, бестелесное понимая телесно, перетолковывать то, что было сказано в хорошем смысле. Слыша это, достаточно было бы знать, что говорит Господь, и веровать, поскольку вера в простоте лучше любопытствующих словопрений<sup>1</sup>. Но поскольку вознамерились они для утверждения своей ереси осквернять и это, то необходимо обличить их злоумие и для ограждения верных показать истинный смысл.

Слова *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10) не означают, как думают эти [еретики], будто бы Они один в другого перемещаются, подобно пустым сосудам наполняемые друг другом, так что Сын наполняет пустоту в Отце, а Отец наполняет пустоту в Сыне, [и что якобы при этом] Каждый же из Них неполон и несовершен. Ибо это свойственно телам, потому даже и говорить это совершенно нечестиво. Отец полон и совершенен, и Сын есть полнота божества. И еще, Бог

**Сын по естеству  
и сыны  
по причастию**

в Сыне не так, как бывает Он во святых, сообщая им крепость, потому что Сын есть *Отчая сила и премудрость* (1 Кор. 1:24). Существа же, созданные через общение с Ним, освящаются Духом, а Сам Сын не по причастию<sup>2</sup> Сын, но есть собственное Породжение Отца. И еще, не в таком смысле Сын в Отце, в каком мы *Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17:28), потому что Сын есть жизнь из Отца, как из источника<sup>3</sup> (Ин. 14:6), [жизнь,] которой все животворится и состоялось. А Жизнь<sup>4</sup> живет не другой жизнью<sup>5</sup>, иначе не была бы она и жизнью, напротив же того, Сам Сын дает всему жизнь (ср. Ин. 6:27; 1 Ин. 5:20).

2. Посмотрим же, что говорит защитник ереси, софист Астерий<sup>6</sup>, ибо он, соревнуя в этом иудеям, написал следующее: «Явно, что и Себя наименовал в [Col. 325] Отце и также Отца в Себе, означая тем, что и слово, Им преподаваемое, есть не Его, но Отчее, и дела суть не Его собственные, но Отца, давшего Ему силу». Но если бы сказал это просто отрок, то было бы ему извинительно по возрасту. Поскольку же написавший это есть так называемый софист<sup>7</sup>,

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Иринея Лионский*. Против ересей II, 26, 1. — *Ред.*

<sup>2</sup> Так учил Евсевий Кесарийский (см.: Церковное богословие I, 2). — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Никейском Соборе, 15. — *Ред.*

<sup>4</sup> Т. е. Христос. — *Ред.*

<sup>5</sup> Т. е. поскольку *Отец... Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5:26), но не по дару, как дается жизнь твари, но по сущности, и потому Сын Сам стал источником жизни для твари, а не просто посредником между ней и Отцом. — *Ред.*

<sup>6</sup> Активный деятель арианского движения Астерий Софист (софист — ритор, учитель риторики и мастер публичных диспутов). Во время гонения Максимиана в 303 г. принес языческую жертву и потому не смог стать впоследствии епископом. Позже смягчил свою арианскую позицию. — *Ред.*

<sup>7</sup> Софист — начиная с времен древнегреческой античности так назывался профессиональный и образованный спорщик, обладавший мастерством ведения

возвещающий о себе, что знает все, то какого достоин он осуждения? И не показывает ли себя чуждым апостолу, превозносясь убедительными словами *человеческой мудрости* (1 Кор. 2:4) и думая, что может обольстить ими, когда сам не понимает, что говорит и о чем утверждает (1 Тим. 1:7)? То, что Сын наименовал свойственным и приличным одному Сыну как Слову и Премудрости и образу Отчей сущности, то Астерий относит ко всем тварям и делает общим и Сыну, и им. Этот беззаконник говорит о силе Отца, будто бы она приемлет в себя силу, чтобы по своему злочестию можно было с последовательностью сказать ему, что Сын усыновлен в сыне и Слово приняло власть слова. И он не хочет еще согласиться, что это сказано Им, как Сыном, но и Его, как научившегося этому, ставит в один ряд со всеми созданиями.

Если [Спаситель] сказал: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10) — не потому, что произнесенные Им слова суть слова Сына, но потому что это суть слова и дела Отца, то и Давид говорит: *услышу, что речет о мне Господь Бог* (Пс. 84:9); и Соломон: *моя словеса рекошася от Бога* (Притч. 31:1). И Моисей был служителем слов, изреченных Богом; и каждый пророк говорил не от себя, но от Бога: *так говорит Господь* (Ис. 10:24); и дела, какие совершали святые, называли они не своими, но приписывали Богу, подавшему силу. Так, Илия и Елисей призывали Бога, чтобы Он воскресил мертвецов (см. 3 Цар. 17:20–24; 4 Цар. 8:1–5). Нееману, очистив его от проказы, говорит Елисей (см. 4 Цар. 5:8–15), да разумеешь, *что есть Бог в Израиле* (1 Цар. 17:46); и сам Самуил во дни жатвы молился Богу, чтобы дал дождь (см. 1 Цар. 12:18); и апостолы говорили, что творят знамения не своею силою, но благодатью Господа (ср. Деян. 14:3). Из сего явствует, что это изречение могло бы для всех быть общим, и каждый подобно Ему мог бы сказать: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10). И в таком случае уже не один Он есть Сын Божий<sup>1</sup>, [Col. 328] Слово и Премудрость, а лишь один из многих.

3. Но если бы в таком смысле говорил Господь, то надлежало бы Ему сказать не так: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10), но лучше: «И *Я в Отце*, также и *Отец во Мне*», чтобы показывало это не собственное и исключительное отношение Его к Отцу, как Сына, но общую для Него со всеми ту же самую благодать. Но не так сказано, как думают те [еретики]. Не признавая, что Он есть истинный Сын от Отца, клеветают они на истинного Сына, Которому одному приличествует о Себе сказать: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10). Сын в Отце, насколько это можно постигнуть, потому что всецелое бытие

---

диспутов, составления речей, бравший по совместительству на себя обучение (как правило, за деньги) этому и учеников. — *Ред.*

<sup>1</sup> В других вариантах: «Сын Отца» (PG. T. 26. Col. 327). — *Ред.*

Сына собственно принадлежит Отчей сущности; Сын от Отца как сияние от света, как поток из источника. Посему кто видит Сына, тот

**Всецелое бытие  
Сына принадлежит  
Отчей сущности**

видит собственно принадлежащее Отцу и постигает, что бытие Сына, будучи от Отца, и есть в Отце. И Отец в Сыне, ибо то, что собственно от Отца, есть Сын. Он в Сыне, как в сиянии солнце, как в слове ум, как в потоке источник. Таким образом, кто видит Сына, тот, кто созерцает Сына, тот созерцает и собственно принадлежащее Отчей сущности и постигает, что Отец в Сыне. Поскольку бытие Сына есть образ и божество Отца, то следует, что Сын в Отце и Отец в Сыне. Поэтому [Спаситель] справедливо, сказав прежде: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30), присовокупил: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10), чтобы показать тождество божества и единство сущности (*ταὐτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἐνότητα τῆς οὐσίας*).

**Единство Отца  
и Сына**

4. Они *одно* не в том смысле, что *одно* разделено на две части, которые из себя не представляют ничего иного кроме этой единицы (*καὶ μηδὲν ὄντων πλὴν ἐνός*), и не в том смысле, что *одно* поименовано дважды, так что один и Тот же иногда есть Отец, а иногда Сын Самого Себя, ибо думавший так Савеллий был осужден как еретик<sup>1</sup>. Напротив того, два суть [по числу], потому что Отец есть Отец и не Он же есть Сын и Сын есть Сын и не Он же есть Отец. Одно же естество, потому что Порождение не неподобно Родившему, ибо Оно есть Его Образ, и все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну<sup>2</sup>. Поэтому Сын есть не другой Бог, ибо не совне примышлен. Поскольку тогда, без сомнения, было бы много [богов], если бы примышлено было чуждое [божество], кроме божества Отчего. И хотя Сын есть иное, как Порождение, но Он то же

**Различие по Лицам,  
тождество  
по божеству**

самое, как Бог. [Col. 329] Он и Отец суть *одно*, как сказано, по свойственности и сродственности естества и по тождеству единого Божества. Ибо и сияние есть свет, а не нечто второе после солнца, не иной свет, не свет по причастию света, но всецелое собственное его порождение. Такое же порождение с необходимостью есть единый свет, и никто не скажет, что это суть два света, но хотя солнце и сияние суть два, однако же один от солнца свет, в сиянии светящий повсюду. Так и божество Сына есть Отчее, а потому оно и нераздельно; и таким образом, един Бог, и нет иного, кроме Него.

<sup>1</sup>Еретик-антитринитарий III в. Савеллий Ливийский осужден на Александрийском (261 г.) и Римском (262 г.) Соборах. Он учил, что Бог единоличен, а Лица Святой Троицы являются лишь способами Откровения Бога в мире и после исполнения Своей роли исчезают, т. е. не обладают вечным и ипостасным бытием. — *Ред.*

<sup>2</sup>Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Беседа на слова: *Все предано Мне Отцем Моим* (Мф. 11:27), 4; Послание I к Серапиону о Святом Духе, 28; Послание II к Серапиону, 2. — *Ред.*

Поскольку Они *одно* и божество одно и то же, то, кроме наименования «Отец», то, что говорится об Отце, то же самое говорится и о Сыне, как, например, «Бог»: *и Слово было Бог* (Ин. 1:1); «Вседержитель»: *говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель* (Откр. 1:8); «Господь»: *один Господь Иисус Христос* (1 Кор. 8:6). Говорится, что Сын есть свет: *Я есмь свет* (Ин. 8:12); что изглаждает грехи: *Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи* (Лк. 5:24); а также найдешь и многое другое. Ибо Сам Сын говорит: *все, что имеет Отец, есть Мое* (Ин. 16:15), и опять: *все Мое Твое*<sup>1</sup> (Ин. 17:10).

**Единство  
естества — единство  
именований**

5. Кто слышит, что свойственное Отцу говорится о Сыне, тот и через это увидит Отца в Сыне; узрит же и Сына в Отце, когда высказываемое о Сыне говорится также и об Отце. Почему же о Сыне говорится то, что свойственно Отцу? Не потому ли, что Сын есть Отчее порождение? Почему же и свойственное Сыну принадлежит Отцу? Не потому ли опять, что Сын есть собственное порождение Отчей сущности? Будучи же собственным порождением Отчей сущности, Сын справедливо именуется Своим принадлежащее Отцу.

Посему, прилично и согласно со сказанным: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30), Он присовокупил: *чтобы поверить, что Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 10:38), а прежде этого сказал еще: *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9). И в этих трех изречениях один и тот же смысл. [Col. 332] Таким образом, кто уразумел, что Сын и Отец — *одно* (Ин. 10:30), тот знает, что Он в Отце и Отец в Сыне, потому что божество Сына есть Отчее, и оно то же в Сыне. И кто постиг это, тот верует, что *видевший Сына видел Отца* (Ин. 14:9), потому что в Сыне созерцается божество Отца.

**Божество Сына есть  
божество Отца**

Это же нагляднее можно рассмотреть на примере царского изображения, потому что в изображении есть вид и образ (*τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή*) царя, а в царе есть представленное в изображении; представленное в изображении подобие царя неотлично от него, поэтому тот, кто смотрит на изображение, видит в нем царя, и наоборот, кто смотрит на царя, тот узнает, что он представлен в изображении. А по этой неотличимости подобия желаемому после изображения видеть царя изображение может сказать: «Я и царь одно и то же; я в нем и он во мне. Что видишь во мне, то видишь и в нем; и что увидел ты в нем, то видишь и во мне». Посему

**Аналогия царя  
и его изображения  
на монете**

<sup>1</sup> В Reg. 2 и Edit. Commel. слова «и опять: *все Мое Твое*» пропущены (PG. Т. 26. Col. 329). — Ред.

кто поклоняется изображению, тот поклоняется в нем царю<sup>1</sup>, потому что изображение есть его образ и вид. Так, поскольку Сын есть образ Отца, то необходимо представлять себе, что божество [Отца] и свойственное Отцу (*ἡ θεότης καὶ ἡ ιδιότης τοῦ Πατρὸς*) есть бытие Сына. Это-то и значит: *Он, будучи образом Божиим* (Флп. 2:6), и: *Отец во Мне* (Ин. 10:38).

**Единство естества — тождество действий** — 6. И не отчасти Образ божества, но полнота Отчего божества есть бытие Сына и Сын есть всецелый Бог<sup>2</sup>. Посему, будучи равен Богу, *не почитал хищением быть равным Богу* (Флп. 2:6). И еще, поскольку божество и образ (*εἶδος*) Сына принадлежат не кому-то иному, но Отцу<sup>3</sup>, то это и значит сказанное: *Я в Отце*<sup>4</sup> (Ин. 14:10). Так, *Бог во Христе примирил с Собою мир* (2 Кор. 5:19). Ибо Сын есть собственность Отчей сущности и в Нем тварь примирилась с Богом. Итак, то, что совершал Сын, все то есть дела Отца. Ибо Сын есть образ Отчего божества, которое совершало дела. Так что кто взирает на Сына, тот видит Отца, ибо в Отчем божестве и есть, и созерцается Сын, и пребывающий в Нем Отчий образ показывает в Нем Отца, и таким образом Отец в Сыне. А свойственное Отцу и божество в Сыне показывает Сына в Отце и то, что Он всегда **[Col. 333]** не отделён от Отца. И тот, кто высказываемое об Отце слышит или видит как высказываемое также и о Сыне (не в том смысле, что по благодати или по причастию привзошло это в сущность Сына, но в том, что само бытие Сына есть собственное порождение Отчей сущности), тот, по замеченному выше, хорошо поймет сказанное: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10) и: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30). Сын таков же, каков и Отец, потому что имеет все, что свойственно Отцу, потому Он подразумевается вместе с Отцом. Ибо никто не наименует [Отца] Отцом, если нет Сына. Называющий Бога Творцом не означает этим непременно и сотворенного, потому что Творец прежде тварей, но кто именует Бога Отцом, тот вместе с Отцом указывает [тем самым] и на существование Сына. Посему кто верует в Сына, тот верует и в Отца, потому что верует

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Василий Великий*. Беседа 24. Против савеллиан, Ария и аномеев, 4; *Свт. Амвросий Медиоланский*. Толкование на 118 псалом 10, 25; *Сократ Схоластик*. Церковная история VI, 18. Впрочем, блж. Иероним Стридонский (Толкование на пророка Даниила, III) выступал против подобной традиции среди христианских императоров, сравнивая ее с язычеством (NPNF. P. 1006). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Reg. 2: «Сын есть Бог Слово», в Felck. 5: «Слово есть Сын» (PG. T. 26. Col. 332). — *Ред.*

<sup>3</sup> Здесь образ (*εἶδος*) Сына есть образ (*εἶδος*) Отца, и в таком случае Сын есть Образ (*εἶδος*) Отчего божества, и тогда в Сыне есть образ (*εἶδος*) Отца. Такие выражения эквивалентны друг другу, если Отец и Сын Каждый есть «весь Бог». Ср.: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 28, 3 (NPNF. P. 1007). — *Ред.*

<sup>4</sup> В Felck. 5: добавлено «и Отец во мне» (PG. T. 26. Col. 332). — *Ред.*

в свойственное Отчей сущности. И таким образом, одна есть вера во единого Бога. И кто поклоняется Сыну и почитает Его, тот в Сыне поклоняется Отцу и почитает Отца. Потому что Божество едино, едина честь и едино поклонение<sup>1</sup>, а именно то, которое в Сыне, и через Него воздается Отцу, и поклоняющийся так поклоняется единому Богу, потому что Бог един и нет иного, кроме Него.

Посему когда говорится, что один Отец Бог, и что Бог един, и: *Аз есмь* (Исх. 3:14), и *несть Бог разве Мене* (Втор. 32:39), и: *Аз первый и Аз по сих* (Ис. 44:6), тогда говорится это прекрасно, потому что один есть Бог, единственный и первый. Но говорится это не в отрицание Сына. Да не будет сего! Ибо и Он в едином, и первом, и единственном, как единственное Слово Единого, Первого и Единственного и Его Премудрость и Сияние. Но и Сам Он есть первый и исполнение первого и единого божества, всецелый и полный Бог<sup>2</sup>. Следовательно, не ради Него говорится это, но показывает, что нет другого такого же, каков Отец и каково Его Слово. И этот смысл [слов] пророка всем ясен и очевиден.

**Единобожие  
не отрицает Сына**

7. Поскольку же нечестивые, и это выставя на вид, хулят Господа и нас укоряют, говоря: «Вот Бог называется единым, единственным и первым; как же говорите вы, что Сын есть Бог? Если бы и Сын был Богом, то не сказал бы Сам Бог: “Я единственный” или: “Бог есть един”». Посему необходимо сколько можно объяснить смысл и этих [Col. 336] изречений, чтобы и из этого все уразумели, что ариане подлинно богоборцы.

Итак, если у Сына есть соперничество с Отцом, то пусть слышат такие слова. И если Отец видит в Сыне то, что Давид выслушал об Адонии и Авессаломе (3 Цар. 1; 2 Цар. 15:13), то пусть Сам к Себе говорит и произносит такие Слова, чтобы Сын, имея Себя Богом, не отвлек кого-нибудь от Отца. Если же кто знает Сына, тот лучше знает Отца, потому что Сам Сын открывает ему Отца, и он, как сказано, лучше узрит Отца в Слове; Сын же, придя, прославлял не Себя, но Отца, говоря приступившему [к Нему]: *что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог* (Мф. 19:17; Лк. 18:19), и спросившему: *какая наибольшая заповедь в законе?* (Мф. 22:36) — отвечает: *слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый* (Мк. 12:29); и народу

**Нет соперничества  
у Сына с Отцом**

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О явлении во плоти и против ариан, 19; *Свт. Амвросий Медиоланский*. О вере III, 12–13; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 23, 8; *Свт. Василий Великий*. О Святом Духе, 64. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан II, 38; Против савеллиан 5, 12; *Свт. Амвросий Медиоланский*. О вере I, 18; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 40, 41; *Свт. Василий Великий*. О Святом Духе, 64. — *Ред.*



говорил: *Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца* (Ин. 6:38), и учеников учил: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14:28), и: «Кто чтит Меня, чтит и Пославшего Меня» (Ин. 5:23); и если, говорю, Сын таков по отношению к Своему Отцу, то какое противление между Ними, чтобы из подобных изречений выводить такое подозрение? С другой стороны, если Сын есть Отчее Слово, то у кого, кроме христорборцев, хватит безрассудства думать, что Бог изглагодал такие слова для оклеветания и отрицания Слова Своего? Это не христианская мысль. Да не будет сего! Не ради Сына написано это, но для низложения измышленных людьми лжеименных богов. И этот смысл таковых изречений имеет основательную причину.

**Объяснение  
монотеистических  
выражений в Ветхом  
Завете**

8. Поскольку преданные лжеименным богам уклоняются от Бога истинного, то, как благой и благопопечительный о людях, Бог, взывая к заблудшим, говорит: *Аз есмь Бог един* и: *Аз есмь, и несть Бог разве Мене* (Втор. 32:39) и подобными сему словами, чтобы посрамить несуществующее, всех же обратить к Себе. И как если бы кто-то среди дня и при сиянии солнца нарисовал бы [солнце] на деревянной доске, не имеющей в себе даже признака света, и сказал бы, что это изображение есть причина [Col. 337] света<sup>1</sup>, солнце же, смотря на это, скажет: «Я одно есть дневной свет, и нет другого дневного света, кроме меня», то оно скажет это, имея в виду не свое сияние, но обман, производимый изображением на дереве и несходством пустой фантазии [с реальностью света]. Так и изречения: *Аз есмь* и: *Аз есмь Бог един, и несть разве Мене* — сказаны для отвращения людей от лжеименных богов и научения их наконец об истинном Боге. Без сомнения, Бог, говоря это, говорил через Слово Свое; разве что нынешние иудеи прибавят и то, что не через Слово изглагодал это Бог. Но хотя и беснуются эти чада диавола, так сказано [в Писании]. Ибо Слово Господне было к пророку, и он слышал это. Если же Господне было Слово и через Слово изрек это Господь, — а что говорит и делает Бог, то говорит и делает не иначе, как в Слове, — то, конечно, богоборцы, не ради Него сказано это, но по причине чуждых и не-сущих от Него. Ибо если и в приведенном выше подобии солнце произнесло бы означенные слова, то, не вне имея свое сияние, но в сиянии являя свет свой, стало бы обличать заблуждение и говорить сказанное. Следовательно, не для отрицания Сына и не ради Него употреблены таковые изречения, но для низложения лжи.

<sup>1</sup> В Basil. слова «и сказал бы, что это изображение есть причина света» отсутствуют (PG. T. 26. Col. 337). — *Ред.*

Бог не говорил таких слов вначале Адаму, хотя с Ним было Слово, *через Которого все начало быть* (Ин. 1:3). Тогда не было нужды, потому что не было еще идолов. Когда же люди восстали против истины и наименовали себе каких хотели богов, тогда настала нужда в подобных изречениях для низложения не-сущих богов. А я бы присовокупил, что подобные изречения наперед сказаны для вразумления безрассудства христорборцев, дабы знали, что измышляемый ими вне Отчей сущности Бог не есть истинный, не есть Образ и Сын единственного и первого Бога.

9. Посему если Отец именуется единственным истинным Богом<sup>1</sup>, то говорится это не для отрицания Того, Кто сказал: *Я есмь истина* (Ин. 14:6), но опять в отвержение [богов], не имеющих свойства быть истинными, как Отец и как Слово Его. Ибо и Сам Господь непосредственно присовокупил: *и посланного Тобою Иисуса [Col. 340] Христа* (Ин. 17:3). А если бы Он был тварь, то не присоединил и не сопричислил бы Себя к Сотворившему Его. Ибо какая общность у истинного с неистинным? Теперь же присоединив Себя к Отцу, показал тем, что Он — Отчего естества, и дал нам разуметь, что Он — истинное Порождение истинного Отца. Уразумев это, и Иоанн научил нас, когда писал в Послании: *и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная* (1 Ин. 5:20). И поскольку о твари пророк говорит: *прострый един небо* (Иов. 9:8), и Сам Бог: *Аз распрострох небо един* (Ис. 44:24), то всякому сделалось явно, что в Едином подразумевается и Слово Единого, *через Которого все начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:3). Итак, если тварь пришла в бытие Словом, Бог же говорит: *Аз един*, то вместе с Единым подразумевается и Сын, Которым сотворено и небо. Так, если говорится: *един Бог*, и: *Аз един*, и: *Аз первый* (Ис. 44:6), то под единым, единственным и первым подразумевается и соприсущее Слово, как сияние в свете. И это нельзя помыслить о ком-нибудь ином, кроме одного лишь Слова. Ибо все прочее произведено Сыном из ничего и далеко отстоит по природе. А Сам Сын по естеству от Отца и есть истинное Порождение.

Поэтому изречение: *Аз первый*, которое эти неразумные думали представить в защиту своей ереси, обличает более их злоумие. Бог говорит: *Аз первый, и Аз по сих*. Итак, если, как сопричисляемый к последующим за Ним тварям, именуется первым из них и потому твари суть вторые после Него, то, по мнению вашему, и Сам Он будет превосходить тварей только одним временем. А это одно уже выше всякого нечестия. Если для доказательства того, что Он не от кого-либо другого, что ничего нет прежде Него, но что Сам

<sup>1</sup> Так в Reg. 1 и Seg. В других списках слово «Богом» опущено (PG. Т. 26. Col. 338). — *Ред.*

Он есть начало и причина всего, и для опровержения эллинских мифов сказал: *Аз первый*, то ясно, что при наименовании Сына первородным называется Он первородным не по причине сопричисления Его к твари, но для доказательства того, что все созидаются и усыновляются через Сына. Ибо как Отец есть первый, так и Он — первый, поскольку Он — Образ Первого и Первый в Нем пребывает, но [Он также] есть и Порождение от Отца, и в Нем всякая тварь созируется и усыновляется. [Col. 341]

**Арианская версия  
единства Отца  
и Сына**

10. Но [еретики] готовы и на это возражать своими баснотворными вымыслами, говоря: «Не в том смысле Сын и Отец суть одно и неподобны один другому, в каком проповедует это Церковь», но в каком им это угодно. Ибо говорят: «Поскольку чего хочет Отец, того же хочет и Сын и не противоречит Отцу ни в мыслях, ни в суждениях, напротив же того, во всем с Ним согласен, соблюдая тождество велений и преподавая учение, соответствующее и тесно соединенное с учением Отца, то в этом смысле Он и Отец суть одно»<sup>1</sup>. И это некоторые из этих [еретиков] осмелились не только говорить, но и писать. Но можно ли что сказать более несообразное и неразумное? Ибо если по сей причине Сын и Отец суть одно и в этом только смысле Слово подобно Отцу, то следует, что и Ангелы<sup>2</sup>, и другие существа, которые выше нас (Начала, Власти, Престолы, Господства), даже видимые [твари] — солнце, луна и звезды, подобно Сыну суть также сыны, и о них должно сказать, что они и Отец — одно, и каждое из этих существ есть образ Божий и слово Божие<sup>3</sup>. Ибо чего хочет Бог, того же хотят и они, не разногласят ни в суждениях, ни в учениях, но во всем покорны Сотворившему. Они не пребывали бы в своей славе, если бы и сами не желали того, чего хочет Отец. И тому, кто не пребыл в этом согласии, но пренебрег им, сказано: *како спадет с небесе денница восходящая завтра?* (Ис. 14:12). В таком же случае почему лишь Этот один есть Единородный Сын, и Слово, и Премудрость? И почему при таком множестве подобных Отцу лишь Он один есть Образ?

**Подобие не влечет  
непрерывно  
единосущия**

Ибо и из людей найдутся многие, подобные Отцу, много мучеников, а прежде них были апостолы и пророки и еще прежде них — патриархи. Многие и ныне соблюли заповедь Спасителя, сделавшись милосердными, как *Отцу*, Который на небесах (Лк. 6:36),

<sup>1</sup> Объяснение единства Отца и Сына в плане лишь согласия воли см.: *Свт. Ипполит Римский. Против Ное́та, 7; Евсевий Кесарийский. Церковное богословие, 3; Свт. Афанасий Великий. Послание о соборах, 23, 48, 53. — Ред.*

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий. Послание о соборах, 48. — Ред.*

<sup>3</sup> В других вариантах: «Отца» (PG. Т. 26. Col. 341). — Ред.

и сохранили сказанное: *подражайте Богу, как чада возлюбленные, и живите в любви, как и Христос возлюбил нас* (Еф. 5:1–2). Многие сделались подобными Павлу, как и он — Христу (1 Кор. 4:16). Однако же никто из них не есть ни Слово, ни Премудрость, ни Единородный Сын, [Col. 344] ни Образ; и никто из них не дерзнул сказать: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30) или: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10). Напротив того, обо всех сказано: *кто подобен Тебе в бозех, Господи?* (Пс. 85:8). О Нем же говорится, что Он один есть истинный и по естеству Отчий Образ. Если и мы созданы *по образу* (Быт. 1:26), именуемся образом и славою Божиею (1 Кор. 11:7), то опять-таки таковую благодать призвания мы имеем не сами по себе, но благодаря обитанию в нас Образа Божия и истинной славы Божией, то есть Слова Божия<sup>1</sup>, ради нас ставшего напоследок плотью (Ин. 1:14).

11. Поскольку и такое мудрование тех [еретиков] оказывается неприличным и неразумным, то необходимо подобие и единство относить к самой сущности Сына. Если же понимать не в том смысле, то окажется по сказанному, что Сын ни в чем не превосходит тварей и Он не будет подобен Отцу, но будет подобен лишь учениям (*догмата*) Отца и отличен от Отца, потому что Отец есть Отец, а веления и учение суть Отчие. Посему если Сын подобен Отцу только по велениям и учению, то, по словам их, Отец будет Отцом только по имени, а Сын не будет неотличимым образом, лучше же сказать, окажется вовсе не имеющим ничего свойственного или подобного Отцу. Ибо что подобного и свойственного у того, кто отличен от Отца? И Павел, который учит подобно Спасителю, не подобен Ему по сущности. Посему еретики, мудрствуя так, обманываются.

Сын и Отец суть одно в том смысле, как это сказано. Сын подобен Отцу и от Самого Отца, как только можно разуметь и представлять себе сына по отношению к отцу, как можно видеть сияние по отношению к солнцу. Поскольку таково бытие Сына, то, когда делает Сын, делающий есть и Отец<sup>2</sup>, и когда Сын приходит к святым, приходящий в Сыне есть Отец, как Сам Он возвестил, говоря: *приидем Я и Отец и обитель у него сотворим* (Ин. 14:23). Ибо в Образе созерцается Отец, в сиянии же пребывает свет. Посему, как сказали мы несколько выше, когда Отец дает благодать

**Единство учения  
учащих не влечет  
единство их  
сущности**

**Единство сущности  
и действия у Отца  
и Сына**

<sup>1</sup> В Reg. 1 и Seg.: «Слово Его» (PG. Т. 26. Col. 343). — Ред.

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Беседа на слова: *Все предано Мне Отцем Моим* (Мф. 11:27), 1; 5; *Послание I к Серапиону о Святом Духе*, 28; *Свт. Амвросий Медиоланский*. О Святом Духе II, 12; *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседа 61 на Евангелие от Иоанна, 2; *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарион, 57; *Тертуллиан*. Против Праксея, 22. — Ред.

**[Col. 345]** и мир, дает их и Сын, как выражает это Павел, который пишет во всяком Послании: *благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа* (Рим. 1:7; 1 Кор. 1:3; Еф. 1:2 и др.). Ибо одна и та же благодать, подаваемая от Отца в Сыне, как один свет в солнце и сиянии, и солнце светит посредством сияния. Так, опять же, молясь о фессалоникийцах и говоря: *Сам же Бог и Отец наш и Господь наш Иисус Христос да управит путь наш к вам* (1 Фес. 3:11), Павел соблюл единство Отца и Сына. Ибо не сказал: «да управят», как о двоякой благодати, подаваемой от Этого и Этого, но: *да управит*, желая показать, что Отец подает ее через Сына. Злочестивые же [еретики]<sup>1</sup> могли бы хотя бы при этом почувствовать стыд, да не хотят.

**Даяние благодати  
являет единство  
Отца и Сына**

**12.** Если бы не было единства, если бы Слово не было собственным Порождением от Отчей сущности, как сияние от света, и Сын естеством был бы далек от Отца, то было бы достаточно одного Отца, чтобы подавать благодать, не приобщая в даруемом к Сотворившему ни одной из тварей. Теперь же такое даяние показывает единство Отца и Сына. Никто не станет молиться о принятии чего-либо от Бога и от Ангелов<sup>2</sup> или от какой-нибудь другой твари; никто не скажет: «Да подаст тебе Бог и Ангел», но просит у Отца и Сына по причине единства и единовидного даяния. Ибо даруемое дается через Сына, и нет ничего, что делал бы Отец не через Сына. Потому и приемлющий имеет несомненную благодать.

**Отличие Сына  
Божия от Ангелов**

Если же патриарх Иаков, благословляя внуков Ефрема и Манассию, сказал: *Бог, Иже питает мя из млада даже до дне сего, Ангел, Иже мя избавляет от всех зол, да благословит детища сия* (Быт. 48:15–16), к сотворившему их Богу не присовокупил ни одного из сотворенных, ни естество сущих Ангелов и не у Ангела просил благословения внукам, оставив питающего его Бога, но, сказав: *Иже мя избавляет от всех зол*, показал тем, что это не какой-нибудь сотворенный Ангел, но Божие Слово, Которому молился он совокупно с Отцом и через Которого Бог избавляет кого хочет. Зная, что Он именуется и Ангелом *великого совета* Отчего (Ис. 9:6), Его, а не **[Col. 348]** другого кого-нибудь нарек он благословляющим и избавляющим от зол. Не того желал он, чтобы его самого благословил Бог, а внуков — Ангел, но Кого сам призывал, говоря: *не пуцу Тебе, аще не благословиши мене* (Быт. 32:26) (а это был Бог, как говорил сам Иаков: *видех Бога лицем к лицу* — Быт. 32:30),

<sup>1</sup> Angl.: «те, которые так же, как Савеллий и Арий, нечестивыми являются». — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Василий Великий*. О Святом Духе, 13; *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к Колоссянам, 2; *Блж. Феодорит Кирский*. Толкование на Послание к Колоссянам 3, 17; *Ориген*. Против Цельса V, 4–5. — *Ред.*

Того же умолял благословить и сынов Иосифовых. Ангелу свойственно служить Божью повелению; неоднократно Ангел предшествует народу Божью, чтобы изгнать Аморрея (Чис. 21:24; Ам. 2:9), и посылается охранять народ на пути; но и это не его есть дело, но Повелевшего ему и Пославшего его Бога, Который один может избавлять, кого захочет избавить. Почему не кто-либо иной, но Сам явившийся Господь Бог сказал [Иакову]: *се Аз есмь с тобою, сохраняяй тя на всяком пути, а може аще пойдеш* (Быт. 28:15); опять-таки не кто-то иной, но явившийся Бог воспрепятствовал Лаванову злоумышлению, повелев Лавану: *да не возглаголет ко Иакову зла* (Быт. 31:24); и сам Иаков не кого-нибудь иного, но Бога призывал, говоря: *изми мя от руки брата моего Исава, яко боюся его* (Быт. 32:11), и беседуя с женами, говорил: *не даде Бог Лавану зла сотворити мне* (Быт. 31:7).

**13.** Посему и Давид не кого-нибудь иного, но Бога умолял об избавлении: «к Тебе, Господи, *всегда скорбети ми, воззвах, и услышал мя еси. Господи, избави душу мою от устен неправедных и от языка льстива*» (Пс. 119:1–2). Ему восписуя благодарение, глагола словеса песни в семнадцатом псалме, *в день, в онъже избави его Господь от руки всех враг его, и из руки Саула, и рече: возлюблю Тя Господи крепосте моя, Господь утверждение мое, и прибежище мое, и избавитель мой* (Пс. 17:1–3). И Павел, претерпев многие гонения, не кого-то иного, но Бога благодарил, говоря: «от всего избавил меня Господь и избавит, *на Которого надеемся*» (2 Кор. 1:10). Не кто иной, но Бог благословил Авраама и Исаака. И Исаак, молясь об Иакове, сказал: *Бог мой да благословит тя, [Col. 349] и возрастит тя, и умножит тя: и будеш в собрания языков. И да даст тебе благословение Авраама отца моего* (Быт. 28:3–4). Если же благословлять и избавлять принадлежит не кому иному, но Богу, и Избавляющим Иакова был не кто иной, но Сам Господь, патриарх же призывал на внуков [благословение] Избавляющего его самого, то ясно, что в молитве не кого-либо иного присоединил он к Богу, но Слово Его, Которое посему назвал и Ангелом, потому что Оно одно открывает нам Отца.

Это же сделал и апостол, говоря: *благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа* (Рим. 1:7). Ибо в таком случае и благословение было надежно по нераздельности Сына с Отцом, и потому даруемая благодать есть одна и та же. Хотя дает Отец, но даруется через Сына. Ибо хотя Сын именуется дарующим, но через Сына и в Сыне подает Отец. *Благодарю, говорит апостол, когда пишет [в Послании к] Коринфянам, Бога моего всегда за вас, ради благодати Божией, дарованной вам во Христе Иисусе* (1 Кор. 1:4). Это же самое можно видеть в свете и сиянии. Ибо что освещает свет, то озаряет сияние и что озаряет сияние, то есть

### Прочие примеры библейских молитв

### Отец подает благодать через Сына

освещение самого света. Так и когда видим Сын, видим и Отец, потому что Сын есть Отчее сияние (Евр. 1:3). И таким образом, Отец и Сын — одно (Ин. 10:30).

**Божественное  
действие отлично  
от тварного**

**14.** Но этого никто не скажет о вещах возникших и о тварях. Когда делает Отец, не делает того же кто-нибудь из Ангелов или иная какая-нибудь тварь; ни одна из тварей не есть творящая причина, но все они в числе созданных. Сверх того, они отделены и далеки от Единственного<sup>1</sup>, инаковы с Ним по естеству, и сами будучи делами, не могут делать того, что делает Бог, не могут, как сказал я прежде, когда дарует Бог, то даровать вместе [с Ним]. Взирая на Ангела, никто не скажет, что *видел Отца* (ср. Ин. 14:9). Ибо Ангелы, как написано, *суть служебные духи, посылаемые на служение* (Евр. 1:14), и о дарах, подаваемых от Бога Словом, возвещают приемлющим. И сам явившийся Ангел исповедает о себе, что послан он Владыкой; так, Гавриил Захарии и Богородице<sup>2</sup> Марии сам<sup>3</sup> это исповедал (Лк. 1:19, 28). Кто видит явление Ангелов, тот знает, что видит Ангела, а не Бога. Захария видел Ангела (Зах. 1:9), а Исаия видел **[Col. 352]** Господа (Ис. 6:1). Маной, отец Самсона, видел Ангела (Суд. 13:11), и Моисей созерцал Бога (Исх. 33:11). Геден видел Ангела (Суд. 6:11–12), Аврааму же явился Бог (Быт. 26:24; Деян. 7:2). И кто видел Бога, тот не говорил, что видел Ангела, а кто видел Ангела, тот не думал, что видел Бога. Ибо много или, лучше сказать, совершенно по естеству далеки созданные существа от сотворившего их Бога.

Если же иногда при явлении Ангела видевший слышал глас Божий, как было при купине: *ибо явися Ангел Господень в пламени огненне из купины: и воззва Господь* Моисею

**Экзегеза  
богоявления  
Моисею: в Ангеле  
глаголат Бог**

*из купины, глаголя: Аз есмь Бог отца твоего, Бог Авраамов, Бог Исааков, и Бог Иаковль* (Исх. 3:2, 4, 6), то не Ангел был Бог Авраамов, но в Ангеле был глаголющий Бог; и хотя видим был Ангел, но глаголат в нем Бог. Ибо как в облачном столпе глаголат Бог Моисею в скинии (Исх. 33:9), так и в Ангелах является Он глаголющим. Так и Навину глаголат Он через Ангела (Нав. 1:2, 9).

Но что глаголет Бог, то, как известно, глаголет через Слово, а не через кого-нибудь иного. И что делает Слово, Которое неотлучно от Отца, не неподобно и не чуждо Отчей сущности<sup>4</sup>, то суть дела

<sup>1</sup> В ТСО: «от Единого». — Ред.

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О явлении во плоти и против ариан, 8, 22; Против ариан I, 45; IV, 32; *Блж. Феодорит Кирский*. Опровержение еретических басен IV, 12; *Сократ Схоластик*. Церковная история VII, 32. — Ред.

<sup>3</sup> Слова «Марии сам» отсутствуют в Gobl. и Felck. 1 (PG. T. 26. Col. 350). — Ред.

<sup>4</sup> В Felck. 1 «Отчей сущности» пропущено (PG. T. 26. Col. 352). — Ред.

Отца; и Слово с Отцом совершает единое дело. И то, что дает Сын, есть Отчее даяние. И кто видел Сына, тот знает, что видел Его, видел не Ангела и не некое сверхангельское [тварное существо], не какую-либо тварь, но Самого Отца. И кто слышит Слово, тот знает, что слышит Отца, как и озаряемый сиянием знает, что освещается солнцем.

**15.** И Божественное Писание, желая, чтобы так разумели мы, представило нам то, о чем говорили мы и прежде, такие подобия, которыми могли мы бы и пристыдить предателей-иудеев, и отразить обвинение эллинов, когда они говорят и думают, будто бы в учении о Троице и мы признаем многих богов<sup>1</sup>. Ибо, как показывают сами подобия, не вводим мы трех начал или трех отцов, как последователи Маркиона и Манихея<sup>2</sup>. Мы представляем образ<sup>3</sup> не трех солнц, но солнце и сияние и один свет [**Col. 353**] от солнца в сиянии. Так знаем единое начало и говорим, что созидательное Слово имеет не какой-нибудь иной образ божества, но божество единого Бога, потому что рождено от Бога.

Посему ариоманитов гораздо справедливее можно обвинить в многобожии или в безбожии, потому что суесловят, будто Сын есть тварь отвне и также Дух из ничего. Ибо говорят, что Слово — не Бог, или, и называя Его Богом по причине написанного, но не по собственно принадлежащим Отчей сущности, из-за разнородности Отца и Сына вводят многих богов, если только не осмеливаются утверждать, что и Слово называется Богом по причастию, в каком смысле и все может быть так названо. Но и так думая, равно нечествуют, говоря, что Слово — один из [числа] всех [тварей]. А нам и на ум никогда не приходило бы сего! Ибо един вид (*εἶδος*) Божества, который есть и в Слове, и един Бог, Отец Самосуций, потому что Он *над всем* (Рим. 9:5), являющийся в Сыне, потому что *пронизает чрез всяческую* (Прем. 7:24), и в Духе, потому что во всех действует в Нем через Слово<sup>4</sup>. Так исповедуя Троицу, мы исповедуем единого Бога и гораздо благочестивее рассуждаем о Боге, нежели еретики,

**Несостоятельное  
«единобожие»  
ариан**

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание I к Серапиону о Святом Духе, 28; *Свт. Василий Великий*. Беседа 24; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 23, 8; *Свт. Григорий Нисский*. Большое огласительное слово, 3. — *Ред.*

<sup>2</sup> В данном случае слова св. Афанасия нужно понимать не буквально в точном смысле трех, но скорее двух, поскольку приводимые им ереси маркионитства и манихейства отличались своим дуализмом и по сути двубожием. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 31, 14. — *Ред.*

<sup>4</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание I к Серапиону о Святом Духе, 20, 28, 28, 31; III, 1; *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры I, 7; *Свт. Василий Великий*. О Святом Духе, 47; *Свт. Кирилл Иерусалимский*. Беседы огласительные, 16, 4; *Св. Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах, 1; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 23, 8. — *Ред.*



признающие многовидное и многочисленное божество, потому что признаем единое в Троице Божество.

**16.** Ибо если не так, напротив того, Слово из не-сущих и есть тварь и произведение, то Оно или не есть Бог истинный, потому что есть одна из тварей, или если еретики, постыждаемые Писанием, называют Его Богом, то неизбежно должны именовать двух Богов<sup>1</sup>: одного Творца, другого же сотворенного; и служить двум Господам (ср. Мф. 6:24): одному Несозданному, другому же созданному и твари; иметь две веры: одну в истинного Бога, другую же в сотворенного, ими вымышленного и наименованного Богом. А пребывая в слепоте, таким образом, неизбежно должны, когда поклоняются Несозданному, презирать созданного, а когда приступают к твари, отвращаться от Творца. Ибо невозможно видеть одного в другом, потому что чужды и различны между собою их естества и действия. А так думающие непременно сочетают воедино многих **[Col. 356]** богов: к сему ведет начинание отпадающих от единого Бога.

Почему же ариане, так рассуждая и представляя, не причисляют себя к язычникам? Ибо как те, так и они служат твари вместо сотворившего все Бога (ср. Рим. 1:25), и хотя избегают они именования язычниками для обольщения несмысленных, однако же втайне содержат мысль, подобную языческой. Ибо и мудрое это изречение, обыкновенно ими употребляемое: «не именуем двух Несозданных»<sup>2</sup>, употребляют, по-видимому, для обольщения простодушных. Говоря же: «не именуем двух Несозданных», именуют они двух Богов, и Богов, имеющих различные естества: одного имеющего естество созданное, а другого — несозданное. Если язычники служат одному Несозданному и многим созданным, эти же одному Несозданному и одному созданному, то и в таком случае не отличаются от язычников, потому что именуемый у них созданным есть один из многих созданных, а также и многие языческие боги с этим одним имеют то же естество: и этот один, и те суть твари. Жалки [еретики], тем более что сами себе вредят, мудрствуя против Христа; отпали они от истины и, отрицаясь от Христа, превзошли иудеев в предательстве, погрязают же вместе с язычниками эти богоненавистники, служа твари и различным богам.

Един есть Бог, а не многие, и едино есть Его Слово, а не многие. Слово есть Бог (Ин. 1:1). Оно одно имеет Отчий вид (*εἶδος*). Посему,

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание о соборах, 27; 50; *Против ариан I*, 30; *Блж. Августин Иппонский*. О Троице I, 6; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 31, 6; *Свт. Василий Великий*. Против Евномия II, 31. — *Ред.*

<sup>2</sup> Здесь и далее в ряде рукописей вместо «несозданных» стоит «нерожденных». — *Ред.*

будучи им, Сам Спаситель постыждает иудеев, говоря: *пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне. А вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица<sup>1</sup> Его не видели; и не имете слова Его пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал*

### Божий вид

(Ин. 5:37–38). Прекрасно к Слову присовокупил «вид», показывая этим, что Само Слово Божие есть изображение и образ и вид<sup>2</sup> Отца Своего и что иудеи, не принявшие Глаголавшего это, не приняли Слова, то есть Божиего вида. Сей-то вид узрев, патриарх Иаков был благословлен и вместо Иакова наречен от Него Израилем<sup>3</sup> (Быт. 32:28), как свидетельствует Божественное Писание, говоря: *возсия же ему солнце, егда преиде вид Божий* (Быт. 32:31). Но вид сей был Тот, Кто говорит: *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9), и: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10), и: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30). Так, един есть Бог и одна вера в Отца и Сына. И поскольку Слово есть Бог, то опять *Господь Бог наш Господь един есть* (Втор. 6:4), потому что Он есть собственный и нераздельный Сын Единого по свойству и принадлежности сущности.

17. Но даже этим непостыждаемые, ариане говорят: «Не как вы говорите, но как нам хочется. Поскольку отвергли вы прежние наши вымыслы, то нашли мы новый и утверждаем: в таком же смысле Сын и Отец — одно (Ин. 10:30), Отец в Сыне и Сын в Отце, в каком и мы можем быть в Нем. Это написа-

**Ариане: пребывание Сына в Отце — как людей в Боге**

но в Евангелии от Иоанна, этого Христос желал и для нас, говоря: *Отче Святой! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы* (Ин. 17:11); и еще через несколько слов: *Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня* (Ин. 17:20–23)». Потом эти хитрецы, как бы нашедши предлог, прибавляют и следующее: «Если как мы в Отце бываем *едино*, так и Он и Отец — *одно* (Ин. 10:30), и Он — в Отце, то почему же, по сказанному Им: *Я и Отец одно* (Ин. 4:30) и: *Я в [Col. 360] Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10), называете Его собственно принадлежащим и подобным Отчей сущности? Необходимо или и нам быть собственно принадлежащими Отчей сущности, или и Ему быть чуждым, как чужды мы».

<sup>1</sup> Букв.: вида. — Ред.

<sup>2</sup> В Reg. 1, Seg. пропущено «и вид», а в Reg. 2, Gobl., Felck. 1 и «Отца Своего» (PG. T. 26. Col. 356). — Ред.

<sup>3</sup> Т. е. «зрящим Бога». — Ред.

Так нерассудительно суесловят эти [еретики]. А я не вижу в таком их злоумии ничего иного, кроме неразумной дерзости<sup>1</sup> и дьявольского безумия, потому что и они, подобно дьяволу, говорят: «*на небо*

**Сыновство  
по сущности  
и сыновство  
по благодати**

взыдем, будем подобны *Вышнему*» (Ис. 14:13). Что раздаётся людям по благодати, то хотя бы они сравнивать с божеством Дарующего. Слыша, что люди называются сынами, возомнили, что и сами они равны истинному по естеству

Сыну. И теперь опять слыша от Спасителя: *да будут едино, как Мы едино*, сами себя вводят в обман, дерзко мечтают, что и они так же будут в Боге, как Сын в Отце и Отец в Сыне, не замечая того, что от такого самомнения пал отец их дьявол.

**18.** Если, как говорили мы неоднократно, Слово Божие есть то же, что и мы, и ничем не отличается от нас, но только<sup>2</sup> временем, то пусть будет Оно подобно нам, пусть у Отца имеет то же место, какое имеем и мы, пусть не называется ни Единородным, ни единственным Словом, ни Отчей Премудростью, но пусть будет имя это общим у Него со всеми нами, подобными друг другу. Ибо справедливо, что

**У тех, у кого  
естество одно,  
и имя общее**

у тех, у которых естество одно, [у тех] и имя общее, хотя и различаются они между собою по времени. Адам — человек, и Павел — человек, и ныне рождающийся — также человек,

и время не изменяет естества [человеческого] рода. Поэтому если Слово отличается от нас только временем, то и нам должно быть такими же, каково Оно. Но мы — не Слово или Премудрость и Оно — не тварь или произведение. Ибо почему все мы произошли от одного, а Оно одно есть Слово? Но если тем [еретикам] прилично говорить такое, то нам неприлично и мыслью касаться их богохульства. И хотя не следовало бы даже входить в какое-либо рассмотрение представленных изречений при таком ясном и благочестном их смысле и правой нашей вере, однако же, чтобы эти [еретики] и в этом оказались нечестивыми, самим этим изречением, как научились мы от отцов, кратко обличим их неправославие.

**Образность языка  
Священного  
Писания**

В Божественном [Col. 361] Писании нередко предметы природные даются людям как образ и для примера. И это для того, чтобы [на примерах] из природного были виднее вольные проявления в людях. И таким образом показывается человеческий нрав — или дурной, или правдивый. Так, имеет в виду дурные нравы, если заповедует: *не будьте яко конь и мек, имже несть разума* (Пс. 31:9); или когда, укоряя сделавшихся таковыми, говорит:

<sup>1</sup> В Edit. Commel.: «неразумной вражды» (PG. Т. 26. Col. 359). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Editi добавлено «одним» (PG. Т. 26. Col. 359). — *Ред.*

человек в чести сый не разуме, приложися скотом несмысленным и уподобися им (Пс. 48:13); и еще: кони женонеистовни сотворишася (Иер. 5:8). И Спаситель, показывая, каков Ирод, сказал: скажите этой лисице (Лк. 13:32); и ученикам заповедал: Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: итак, будьте мудры, как змии, и просты, как голуби (Мф. 10:16). Сказал же это не для того, чтобы мы по природе сделались подобными скотам, стали змиями или голубьями, — ибо не такими сотворил Он нас, посему и природа не допускает этого, — но с тем, чтобы избегали мы неразумных стремлений, зная же мудрость его<sup>1</sup>, не оказались бы обмануты им и присвоили бы себе кротость голубя.

19. В отношении же Божественного, опять представляя людям образы, Спаситель говорит: *будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд* (Лк. 6:36) и: *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48). Сказал же это опять же не для того, чтобы стали мы такими же, каков Отец, потому что нам, тварям, из ничего приведенным в бытие, невозможно сделаться такими же, каков Отец; напротив того, как заповедал *не будите яко конь* (Пс. 31:9) не для того, чтобы не сделались мы скотами, но чтобы не подражали их неразумию, так и сказал *будьте милосерды как Отец* (Лк. 6:36) не с тем, чтобы стали мы такими же, каков Бог, но чтобы, взирая на Его благодеяния, когда делаем что-либо доброе, делали не ради людей, но ради Него, ожидая наград от Него, а не от людей. Как, хотя один есть Сын по естеству, истинный и едиnorodный, и мы делаемся сынами, но не как Он, не по естеству и не по истине, но по благодати Призвавшего и, будучи земными людьми, именуемся богами, [Col. 364] не такими, каков Бог и каково истинное Слово Его, но как захотел даровавший это Бог, так и подобно Богу мы делаемся милосердными, не приходя через это в равенство с Богом, не делаясь по естеству и истинными благодетелями, потому что благодетельствовать — не наше, но Божие изобретение, но поскольку совершаемое по благодати для нас Самим Богом делаем мы общим и для других, не рассуждая, но просто на всех простирая благотворительность. Только этим, а не иным образом можем и мы сделаться в некоторой степени подражателями Богу, потому что даруемым от Него обслуживаем друг другу.

Но как хорошо и правильно понимаем это, так и читаемое в Евангелии от Иоанна место имеет тот же смысл. Ибо не сказано:

«Как Сын в Отце, так да будем и мы». Да и возможно ли это, когда Он есть Божие Слово и Божия Премудрость, а мы созданы из земли; Он по естеству и сущности есть Слово и истинный Бог, ибо так

**Отличие Бога  
по естеству от богов  
по причастию**

**Сын Божий и сыны  
по благодати**

<sup>1</sup>Т. е. змия. — Ред.

говорит Иоанн: *Знаем, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная* (1 Ин. 5:20), а мы — по усыновлению и благодати через Него делаемся сынами, приобщаясь Его Духа, ибо сказано: *А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими* (Ин. 1:12)? Посему Он есть истина, Сам о Себе свидетельствуя: *Я есть истина* (Ин. 14:6), что подтвердил и беседуя с Отцом Своим: *Освяти их истиною Твоею; слово Твое есть истина* (Ин. 17:17); а мы по подражанию делаемся добродетельными и сынами.

**Толкование**  
**Ин. 17:21**

**20.** Итак, Спаситель сказал: *да будут едино, как Мы* (Ин. 17:22), не для того, чтобы соделались мы такими же, каков Он, но чтобы, как Он, будучи Словом, пребывает в Отце Своем, так и мы, взирая на Него и у Него заимствуя некоторый образ, стали едино друг с другом по единомудушию и единству духа и не разногласили подобно коринфянам, но мудрствовали одно и то же, подобно упоминаемым в Деяниях пяти тысячам, которые все были как один [человек] (см. Деян. 4:32). Будем как сыны, а не как Сын, и боги, но не каков Сам Он, и милосердны, как Отец, но не каков Отец, а как сказано, сделавшись едино, **[Col. 365]** как Отец и Сын, не в таком смысле будем едино, в каком по естеству Отец в Сыне и Сын в Отце, но в том, какое соответствует нашему естеству, в каком возможно для нас сообразовать себя с этим и научиться, как должны мы стать едино, подобно тому как научились быть милосердными, потому что обыкновенно в единении бывают подобное с подобным и всякая плоть входит в единение по роду. Слово нам неподобно, но подобно Отцу, поэтому Оно по естеству и в действительности едино с Отцом Своим, а мы, будучи однородны друг другу (потому что все произошло от одного и у всех людей одна природа<sup>1</sup>), делаемся друг с другом едино по расположению, имея для себя образцом естественное единение Сына с Отцом. Как кротости учил Он Своим примером, говоря: *научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем* (Мф. 11:29), не для того, чтобы сравнились мы с Ним, ибо это невозможно, но чтобы, взирая на Него, пребывали всегда кроткими, так и здесь, желая, чтобы имели мы истинное, твердое и нерасторгаемое благорасположение друг к другу, берет пример с Себя и говорит: *«...да будут едино, как Мы*. А единство Наше нераздельно, посему и они, познав в Нас нераздельное естество, да сохраняют также между собою взаимное согласие». Для людей же, как сказано, надежнее подражать тому, что заимствуется из естества, потому что это пребывает одинаковым и никогда не изменяется, человеческий же нрав изменчив и, только

<sup>1</sup> В Reg. 1: «природа всех разумных существ»; в Basil.: «природа всех». — *Ред.*

взирая на неизменяемое по естеству, может избегать худого и сообразовать себя с лучшим. И таким образом, сказанное: *так и они да будут в Нас едино* (Ин. 17:21) — имеет правильный смысл.

**21.** Если бы нам возможно было сделаться тем, что Сын в Отце, то надлежало бы сказать: «и *они да будут в Тебе едино*, как Сын в Отце»<sup>1</sup>. Теперь же Он не сказал этого, а говоря *в Нас*, показал расстояние и различие, а именно, что Он один есть в одном Отце, как единственное Слово и Премудрость, мы же — в Сыне и через Него — в Отце. **[Col. 368]** Но говоря это, он указывал не на что иное, как на следующее: «Нашим единством *и они* да сделаются едино друг с другом так же, как Мы едино по естеству и по истине, иначе не сделаются едино, если не научатся единству *в Нас*». А что выражение *в Нас* имеет [именно] это значение, послушай Павла, который говорит: *Это приложил я к себе и Аполлосу, чтобы вы научились от нас<sup>2</sup> не мудрствовать сверх того, что написано* (1 Кор. 4:6). Итак, выражение *в Нас* не значит «в Отце», как Сын в Нем, но есть только пример и образ и употреблено вместо слов «да научатся от Нас». Как Павел для коринфян, так и единство Сына и Отца для всех служит образцом и уроком, из которого, взирая на естественное единство Отца и Сына, люди могут научиться, как и они должны сделаться едино друг с другом по образу мыслей.

Если же в отношении этого изречения должно защищаться и иным образом, то можно еще сказать, что выражение *в Нас* равнозначно словам «силою Отца и Сына да будут едино», выражая то же самое (1 Кор. 1:10), потому что без Бога невозможно стать *едино*. И это опять можно найти и в Божественном слове, например: *о Боже сотворим силу* (Пс. 59:14); и: *Богом преиду стену* (Пс. 17:30); и: *о Тебе враги наша избодем роги* (Пс. 43:6)<sup>3</sup>. Итак, явно, что в имени Отца и Сына мы можем соделаться едино, возыметь твердый союз любви. Ибо, ту же опять мысль распространяя, Господь говорит: *И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино* (Ин. 17:22). Весьма прилично и здесь не сказал: «Да будут в Тебе, как и Я в Тебе», но говорит: *как Мы*. А говоря *как*, показывает в сказанном не тождество, но образ и пример.

**22.** Посему Слово подлинно и истинно, имеет тождество естества с Отцом, а нам, как сказано, возможно только подражать. Ибо немедленно присовокупил: *Я в них, и Ты во Мне; да будут совершенны воедино* (Ин. 17:23). Здесь Господь просит уже для нас чего-то

<sup>1</sup> Так в Reg. 1, Seg., Gobl., Felck. 1. В других вариантах «то надлежало бы сказать: и *они да будут в Тебе едино*, как Сын в Отце» пропущено (PG. T. 26. Col. 366). — *Ред.*

<sup>2</sup> В греческом тексте 1 Кор. 4:6 стоит та же форма, что и в Ин. 17:21: *в нас*. — *Ред.*

<sup>3</sup> Церковнославянский предлог «о» здесь в значении русского предлога «в»: «В Боге...», «в Тебе...» или дословно: «в Боге *преиду стену* (Пс. 17:30)». — *Ред.*

большого и совершеннейшего<sup>1</sup>. Ибо известно, как Слово стало в нас, — Оно облеклось в нашу плоть. «Но и Ты [Col. 369] во Мне, Отче, потому что Твое Я Слово. И поскольку Ты во Мне, потому что Твое Я Слово, а Я в них по телу и через Тебя совершилось во Мне спасение людей, то прошу, *так и они да будут едино* по телу во Мне и по его совершенству; *да и они будут совершенны*, имея единство с телом этим и в нем став *едино*, да все, как понесенные Мною на Себе, будут *одно тело и один дух* и достигнут в мужа совершенного (Еф. 4:4, 13)». Ибо все мы, приобщаясь Его Тела, делаемся единым Телом, имея в себе единого Господа.

**Отстояние не по месту, а по естеству**

Когда же изречение это имеет такой смысл, еще более обличается неправославие христорборцев. Ибо, снова повторяя, скажу: если бы Он сказал просто и отрешенно: «Да будут в Тебе едино» или: «Да они и Я в Тебе едино будем», то богоборцы имели бы хотя бы непостыдный предлог. Теперь же не просто сказал, но: *как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, да будут все воедино* (Ин. 17:23). И опять говоря *как*, показывает, что далеко людям до того, чтобы быть в Отце, как Он в Отце, и далеко не по месту, но по естеству. Ибо по месту ничто не далеко от Бога, все же далеко от Него по одному естеству. И как заметил я прежде, кто произносит *как*, показывает не тождество и не равенство, но пример того, о чем идет речь, рассматриваемый в некотором отношении.

**Смысл слова как**

**23.** И этому опять можно научиться у Самого Спасителя, Который говорит: *ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли* (Мф. 12:40). Иона был не то же самое, что Спаситель; Иона не сходил в ад; кит был не ад, да и поглощенный Иона не вывел с собою поглощенных китом, но вышел один, когда повелено было киту. Поэтому никакого тождества и равенства не означает этим выражением — *как*, а, напротив того, отличается одно от другого; сходство же<sup>2</sup> [Col. 372] Ионы показывает в некоторой степени выражением *три дня*. Так и мы, поскольку

<sup>1</sup> В Reg. 1, Seg.: «божественнейшего» (PG. T. 26. Col. 368). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Angl. добавлена схолия: «Святая и Единосущная Троица. Мы же, хотя и единосущны во всем [друг другу], но отличаемся [друг от друга] местом, временем, действием, произволением и всем остальным. То же самое и в отношении Ангелов». На полях в Felck. 2 и 5 и в Basil. также есть следующая заметка: «Поскольку природное единство совершенно только применительно ко Святой Троице. Ибо сущность Святой Троицы — это не только одна природа, но также и одно произволение, сила, действие и воля, поэтому Святая и Единосущная Троица — Единый Бог. Мы же, хотя и единосущны [друг другу], но во всем прочем отличаемся [друг от друга] местом, временем, действием, произволением и всем остальным. То же самое и в отношении Ангелов» (PG. T. 26. Col. 369–371). — *Ред.*

Господь говорит *как*, не соделываемся тем же, что есть Сын в Отце и Отец в Сыне; но *как* Отец и Сын, так и мы соделываемся едино по образу мыслей и по согласию Духа. Спаситель, *как* Иона, будет в земле. Но так как Спаситель не Иона и Господь не так сошел в ад, как тот был поглощен, одно же с другим различно, так если и мы соделаемся едино, как Сын в Отце, не будем посему то же самое, что Сын, и равны Ему, но совершенно от Него отличны. Потому-то о нас сказано: *как*, ибо то, что не в естестве и клонится к чему-то иному, делается как естественное. Посему Сам Сын просто и без каких-либо условий есть в Отце, потому что свойственно Ему это по естеству; а мы, не имея этого в естестве своем, имеем нужду в образе и примере, чтобы и о нас сказать Ему: *как Ты во Мне, и Я в Тебе* (Ин. 17:21).

Когда же говорит [как бы так:] «Будут они так совершенны, тогда уразумеет мир, *как Ты послал Меня* (Ин. 17:18). Если бы не пришел Я и не понес на Себе тела их, то никто из них не стал бы совершенным, но все пребывали бы тленными. Поэтому Ты действуй в них, Отче, и как дал Мне понести это тело, так дай и им Духа Твоего, *так и они да будут едино* и соделаются совершенными во Мне. Ибо совершение их показывает, что было пришествие Слова Твоего, и мир, видя их совершенными и богоносными, без сомнения, уверует, что Ты Меня послал и Я приходил к ним. Откуда бы им принять совершенство, если бы Я, Слово Твое, не сделался человеком, приняв на Себя тело их, и не совершил дело, которое дал Мне Ты, Отче? Дело же совершено, потому что люди, искупленные от греха, не остаются более мертвыми, но, обожившись и взирая на Нас<sup>1</sup>, имеют между собою взаимный союз любви». [Col. 373]

24. Итак, мы как можно проще рассмотрели выражения этого изречения и предложили сие пространно; блаженный же Иоанн<sup>2</sup> в Послании в немногих словах (и гораздо совершеннее нашего) покажет смысл написанного, обличит мысль нечестивых, научит, как бываем мы в Боге и Бог в нас, а также как мы делаемся в Нем едино и насколько Сын отстоит от нас по естеству, и тем заставит, наконец, ариан не думать о себе, что и они будут такими же, каков Сын, чтобы иначе и им не услышать: *ты же человек еси, а не Бог* (Иез. 28:2) и: *не распростирайся убог сый с богатым* (Притч. 23:4). Итак, Иоанн пишет, говоря следующее: *Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаём из того, что Он дал нам от Духа Своего* (1 Ин. 4:13). Итак, по данной нам благодати Духа и мы бываем в Нем, и Он в нас. И поскольку Дух, Который бывает в нас, есть Божий, то и мы, имея в себе

<sup>1</sup> В Editi: «но, обожившись, едино оказываются в Нас, взирая друг на друга». — *Ред.*

<sup>2</sup> В Gobl. и Felck. 1: «апостол же Иоанн» (PG. T. 26. Col. 373). — *Ред.*



Духа, справедливо считаемся пребывающими в Боге, а таким образом и Бог бывает в нас. Следовательно, не как Сын в Отце, так и мы

**Бог обитает  
в нас через  
Божественного  
Духа**

бываем в Отце<sup>1</sup>. Сын не делается причастником Духа, чтобы через это быть Ему в Отце. Не Он приемлет Духа, а скорее Сам подает Его всем, и не Дух сочетает Слово<sup>2</sup> с Отцом, но скорее Дух приемлет от Слова (ср. Ин. 16:15). И Сын в Отце как собственное Его Слово и Сияние. А мы без Духа чужды Богу и далеки от Него, причастием же Духа сочетаемся с Божеством; посему нам быть в Отце есть не наше, но сущего и пребывающего в нас Духа, пока сохраняем Его в себе исповеданием, как опять говорит Иоанн: *Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге* (1 Ин. 4:15).

Итак, какое подобие и какое равенство у нас с Сыном? Или не отличаются ли ариане всеми, особенно Иоанном, что Сын в Отце иначе, чем бываем в Нем мы? И мы никогда не будем такими, каков Он, и Слово не таково, как мы, разве что [эти еретики] и теперь, как и всегда, осмелятся сказать, что [Col. 376] Сын и Сам стал в Отце по причастию Духа и за превосходство дел. Но и это даже в мыслях допустить до крайности нечестиво. Ибо Он, как сказано, дает Духу, и что имеет Дух, имеет это от Слова (Ин. 16:15).

**Ин. 17:21 не означает  
тождества  
по сущности Бога  
и людей**

25. Итак, Спаситель, говоря о нас: *как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино* (Ин. 17:21), не обозначает этим, что будем иметь с Ним тождество, ибо примером Ионы доказано и это. Но это есть моление к Отцу, как написал Иоанн, чтобы через Него подавался верующим Дух, через Которого и надеемся быть в Боге и сочетаться с Ним. Поскольку Слово в Отце, а Дух подается Словом, то хочет, чтобы приняли мы Духа и чтобы, когда примем Его, имея в себе Духа Слова, сущего в Отце, оказались и мы по Духу соделавшимися *едино* в Слове, а через Слово и в Отце. Если же говорит: *как Мы*, то это значит не что иное, как следующее: «Таковая данная благодать Духа да соделается в учениках неутрачиваемой и непреложной». Ибо что, по сказанному прежде, Слову естественно в Отце, о том желает, чтобы и нам через Духа дано это было бы непреложно. Зная это, апостол сказал: *кто отлучит нас от любви Христовой?* (Рим. 8:35), *ибо непреложны дары Божии и благодать призвания* (Рим. 11:29). Следовательно, Дух пребывает в Боге, а не мы сами

**Верные соединяются  
с Богом в Духе**

дать Духа да соделается в учениках неутрачиваемой и непреложной». Ибо что, по сказанному прежде, Слову естественно в Отце, о том желает, чтобы и нам через Духа дано это было бы непреложно. Зная это, апостол сказал: *кто отлучит нас от любви Христовой?* (Рим. 8:35), *ибо непреложны дары Божии и благодать призвания* (Рим. 11:29). Следовательно, Дух пребывает в Боге, а не мы сами

<sup>1</sup> В других вариантах слова «так и мы бываем во Отце» отсутствуют (PG. Т. 26. Col. 373). — *Ред.*

<sup>2</sup> В ТСО: «Сына». — *Ред.*

по себе. Как мы — сыны и боги по сущему в нас Слову, так будем в Сыне и в Отце и будем считаться соделавшимися едино в Сыне и в Отце, потому что в нас Тот же Дух, Который и в Слове, сущем в Отце. Посему когда отпадает кто-нибудь от Духа по причине какого-либо порока, то хотя непреложная благодать пребывает в желающих, если кто после падения раскаивается, однако же сей падший уже не в Боге, потому что отступил от Него сущий в Боге Святой и утешительный Дух; напротив же того, согрешающий будет в том, кому подчинил себя, как было это с Саулом. Ибо *Дух Господень отступи от него, и давяше его дух лукавый* (1 Цар. 16:14). Слыша это, надлежало бы наконец устыдиться богоборцам и не вообразать себя [Col. 377] равными Богу. Но они не понимают этого, ибо сказано: *нечестивый не понимает разума* (Притч. 29:7). Они не терпят благочестивых речей, потому что тяжело им и слышать их.

**26.** Ибо вот как неутомимые в злочестии и ожесточенные подобно фараону, видя и слыша опять в Евангелиях<sup>1</sup> повествуемое о человечестве Спасителя, по примеру [Павла] Самосатского забыли совершенно Отчее божество Сына и дерзким языком смело говорят:

**Ариане  
человеческие  
свойства Христа  
усваивают Его  
божеству**

«Как может быть от Отца по естеству и уподобляться Ему по сущности Сын, Который говорит: *дана Мне всякая власть* (Мф. 28:18); и: *Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну* (Ин. 5:22); и: *Отец любит Сына и все дал в руку Его. Верующий в Сына имеет жизнь вечную* (Ин. 3:35–36); и еще: *Все предано Мне Отцем Моим и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11:27; Лк. 10:22); и еще: *Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет* (Ин. 6:37)?» Потом еретики прибавляют: «Если бы Он был, как утверждаете, Сыном по естеству, то не имел бы нужды принимать, но, как Сын, имел бы это по естеству. Или как может быть по естеству истинной Силой Отчей Тот, Кто во время страданий говорит: *Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! Избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел. Отче! прославь имя Твое. Тогда пришел с неба глас: и прославил и еще прослаблю* (Ин. 12:27–28)? Подобное этому также сказал Он: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия* (Мф. 26:39). *Сказав это, Иисус возмутился духом, и засвидетельствовал, и сказал: истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня* (Ин. 13:21)?». И при этом говорят зломудренные: «Если бы Он был Силой, то не страшился бы,

<sup>1</sup> Данное Слово во многом построено именно на рассмотрении евангельских текстов, которые помогают св. Афанасию более четко изложить учение о Воплощении, а также предвосхищают будущее (почти век спустя) опровержение ересей Нестория и Евтихия (NPNF. P. 1031). — *Ред.*

но тем более и другим подавал бы силу». Потом говорят: «Если бы Он был по естеству истинной и собственной Отчей Премудростью, то почему написано: *Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков* (Лк. 2:52)? И, *придя же в страны Кесарии Филипповой, [Col. 380]* спрашивал учеников: *за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?* (Мф. 16:13). И, пришедши в Вифанию, спрашивал: «Где лежит Лазарь?» (ср. Ин. 11:34). Сверх того, говорил ученикам: *сколько у вас хлебов?* (Мк. 6:38). Почему же, говорят, Тот есть Премудрость, Кто преспевает в премудрости и не знает того, о чем желал узнать от других?» Еще же говорят они и следующее: «Как собственным Отчим Словом, без Которого, как мудрствуете вы, Отец никогда не был и через Которого все творит, может быть Тот, Кто на кресте говорит: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46). И прежде этого молится Он: *Отче! прославь имя Твое* (Ин. 12:28); *И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира* (Ин. 17:5), и в пустыне молился и повелел ученикам молиться, чтобы не впади в *напасть*, и сказал: *дух бодр, плоть же немощна* (Мф. 26:41) и: *О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец*» (Мк. 13:32). Потом опять и в отношении сего говорят эти жалкие: «Если бы Сын, по вашему разумению, существовал у Бога вечно, то не был бы Ему неизвестен день, напротив того, Он знал бы, как Слово, и Соприсущий не был бы оставлен, не стал бы просить о принятии славы, имея ее в Отце, и вообще, не стал бы молиться, потому что, как Слово, ни в чем не имел бы нужды. Но поскольку Он — тварь и в числе получивших бытие, то и говорил таким образом, и имел нужду в том, чего не имел, потому что тварям свойственно иметь недостаток и нужду в том, чего не имеют».

#### Общее у иудеев и ариан

27. На подобные речи отваживаются злочестивые, но рассуждающих так должно смело спросить: «Почему вообще *Слово стало плотью* (Ин. 1:14)?» Или присовокупить еще: «Как Ему, будучи Богом, можно было сделаться человеком? Или как Бесплотный мог понести на Себе тело?» Или и по-иудейски сказать с Каиафой: «Почему вообще Христос, будучи человеком, делал Себя Богом (Ин. 10:33)?» Так или подобно этому [Col. 381] роптали тогда иудеи, взирая на Христа, а ныне ариоманиты, читая о Нем, не веруют и впадают в богохульства. Если кто-нибудь, сравнив слова тех и других, подвергнет их исследованию, то непременно найдет, что те и другие впадают в то же неверие, у тех и других равная дерзость нечестия, у тех и у других общая борьба против нас. Иудеи говорили: «Как Он, будучи человеком, может быть Богом?» Ариане же говорят: «Если Он был истинным Богом от Бога, то как мог сделаться человеком?» И как иудеи соблазнялись и посмеивались, говоря: «Не претерпел бы Он

креста, если бы Божий был Сын» (ср. Мф. 27:40), так ариане, став прямо с ними в ряд, говорят нам: «Как смеете вы называть собственным Словом Отчей сущности имеющего тело, почему и претерпел это?» Далее. Как иудеи искали убить Господа за то, что Бога называл Отцом Своим и делал Себя *равным Богу* (Ин. 5:18), делая то же, что делает Отец (Ин. 5:17), так ариане и сами научились говорить: «Не равен Он Богу, Бог не собственный по естеству Отец Слова», и ищут смерти тех (ср. Ин. 5:16), которые не так думают<sup>1</sup>. И еще иудеи говорят: *не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: прежде нежели был Авраам, Я есмь, Я шел с небес?* (Ин. 6:42; 8:58). Внимают им и ариане, равным образом говоря: «Как может быть Словом или Богом Тот, Кто, как человек, спит, плачет, спрашивает?» Те и другие за то, что в Спасителе было человеческого по причине носимой Им на Себе плоти, отрицают вечность и божество Слова.

**28.** Итак, поскольку такое безумие есть иудейское, и иудейское — заимствованное у предателя Иуды, то пусть [ариане] или явно исповедуют себя учениками Каиафы и Ирода, не прикрывая иудейства именем христианства, и совершенно, как говорили мы и прежде, отрицают пришествие Спасителя во плоти, ибо это **[Col. 384]** мудрование свойственно их ереси, или если для угождения Констанцию и обольщенным ими боятся явно иудействовать и обрезываться, то пусть и не говорят свойственного иудеям. Ибо справедливо — отвращаться от мудрования тех, от имени которых отказываются.

Да будет же известно арианам, что мы — христиане. Мы христиане, и нам свойственно хорошо понимать сказанное о Спасителе в Евангелиях и как вместе с иудеями не метать в Него камнями (Ин. 10:31), если слышим о божестве и о Его вечности, так вместе с вами не соблазняться теми смиренными выражениями, которые ради нас употребляет как человек. Посему если и вы желаете быть христианами, то отложите Ариево безумие и слух свой, оскверненный хульными выражениями, омойте словесами благочестия, зная, что как скоро, перестав быть арианами, оставите зломудрие нынешних иудеев, тотчас, как из тьмы, воссияет вам истина, и не будете уже укорять нас, что мы признаем двух Вечных<sup>2</sup>, но и сами узнаете, что Господь есть истинный и по естеству Божий Сын и познаётся не просто вечным, но соприсущим Отчей вечности. Ибо именуются вечными (*αἰδία*) и такие вещи, которых Он есть

**Быть либо  
христианами, либо  
арианами**

<sup>1</sup> Намек на преследования православных арианами и покровительствовавшим им императором Констанцием. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. О Никейском Соборе, 24, 4. — Ред.*

создатель<sup>1</sup>. Так, в псалме двадцать третьем написано: *возмите врата князи ваша, и возмיתесь врата вечная* (αἰώνιοι) (Пс. 23:9), но явно, что и эти врата сотворены Им. Если же Он есть создатель вечного, то может ли кто-либо из нас<sup>2</sup> сомневаться еще, что Он превыше и сего вечного (τῶν αἰδίων)? Но Господь познается не столько по вечности, сколько по тому, что Он есть Божий Сын. Ибо, будучи Сыном, неотлучен от Отца, и не было такого [«тогда»], когда бы Он не был, напротив того, Он всегда (ἀεὶ), и будучи Образом и Сиянием Отца, имеет и Отчую вечность (τῆν αἰδιότητα)<sup>3</sup>.

Посему насколько еретики изобличили себя дурно понимающими те изречения, какие выставляли они на вид, это можно видеть из сказанного нами кратко прежде, а то, что и в отношении изречений, ныне представляемых ими из Евангелий, разумение их оказывается неосновательным, это удобно можно видеть, если [Col. 385] теперь особенно обратимся к цели нашей христианской веры и, приняв ее для себя за правило, будем, как сказал апостол, внимательны к чтению Богодухновенного Писания (1 Тим. 4:13; 2 Тим. 3:16). Ибо христорборцы, не уразумев этой цели, совратились с пути истины и *преткнулись о камень преткновения* (Рим. 9:33), мудрствуя иначе, нежели должно мудрствовать.

**Две истины:  
Христос — Бог;  
Христос стал  
человеком**

**29.** Итак, эта цель и отличительная черта Святого Писания, как неоднократно говорили мы, — возвестить нам о Спасителе две истины: что Он всегда был Богом и есть Сын, будучи Словом, Сиянием и Премудростью Отца, и что напоследок, ради нас приняв на Себя плоть от Девы Богородицы<sup>4</sup> Марии, сделался человеком<sup>5</sup>. И можно найти, что это дается разуместь во всем Богодухновенном<sup>6</sup> Писании, как сказал Сам Господь: *Исследуйте Писания, а они свидетельствуют о Мне* (Ин. 5:39). Но, чтобы, собирая воедино все изречения, не написать много, удовольствуемся тем, что вместо всех мест приведем на память следующие. Иоанн говорит: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:1–3); потом: *И Слово стало плотью, и оби-*

<sup>1</sup> Так в Reg. 1 и Seg. В других: «Он как Создатель Господь есть» (PG. Т. 26. Col. 383). — *Ред.*

<sup>2</sup> Так в Reg. 1 и Seg. В других списках: «вас» (PG. Т. 26. Col. 384). — *Ред.*

<sup>3</sup> Слова «имеет и Отчую вечность» отсутствуют в Gobl., Felck. 1 (PG. Т. 26. Col. 384). — *Ред.*

<sup>4</sup> В Gobl. и Felck. 1 пропущено «Богородицы» (PG. Т. 26. Col. 386). — *Ред.*

<sup>5</sup> Это место цитируется в антинесторианской полемике по поводу именованя Пресвятой Девы Богородицей свт. Кириллом Александрийским (Послание к Египетским монахам, 4) и преп. Иоанном Кассианом (Против Нестория VII, 29). — *Ред.*

<sup>6</sup> В Reg. 1 и Seg. пропущено «Богодухновенном» (PG. Т. 26. Col. 386). — *Ред.*

тало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца (Ин. 1:14). И Павел пишет: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной (Флп. 2:6–8). Ибо кто, начав с сего, с той же мыслью пройдет все Писание, тот увидит, как в начале сказал Слово Отец: *да будет свет* (Быт. 1:3), **[Col. 388]** *да будет твердь* (Быт. 1:6), *сотворим человека* (Быт. 1:26), при скончании же веков *не послал Его в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него* (Ин. 3:17); и написано: *се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог* (Мф. 1:23).

**30.** Посему читающий Божественное Писание пусть изучает и ветхозаветные изречения и в Евангелиях пускай усматривает Господа, сделавшегося человеком. Ибо сказано: *Слово стало плотию, и обитало с нами* (Ин. 1:14). Слово сделалось человеком, а не снизошло в человека. И это необходимо знать, чтобы злочестивые, остановившись на этом, не обольстили иных и обольщенные не подумали, что, как в прежние времена в каждом из святых было Слово, так и ныне снизошло Оно в человека, и осватило его, и явилось в нем, как и в прочих [людях]. Ибо если бы так это было и Слово явилось бы только в человеке, то не было бы в этом ничего необыкновенного и видящие не дивились бы и не стали говорить: *кто есть Сей?* (Мф. 8:27). И почему *Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом?* (Ин. 10:33). Привычно было для них слышать, что было Слово Господне к каждому пророку. Поскольку же теперь Само Божие Слово, через Которого *все начало быть* (Ин. 1:3), снизошло до того, что сделалось и Сыном Человеческим, и смирило Себя, приняв образ раба (Флп. 2:6–7), то посему для иудеев крест Христов есть *соблазн*, для нас же Христос — *Божия сила и Божия премудрость* (1 Кор. 1:24). Ибо, как сказал Иоанн, *Слово стало плотию* (Ин. 1:14); Писанию обычно человека называть плотию, как сказано через пророка Иоила: *излию от Духа Моего на всяку плоть* (Иоил. 2:28) и как Даниил сказал Астиагу: *не поклоняюсь кумиром руками сотворенным, но живому Богу, сотворшему небо и землю, и властвующему всякою плотию* (Дан. 14:5). Ибо Даниил и Иоиль род человеческий называют плотию.

**Слово сделалось  
человеком,  
а не снизошло  
в человека**

**31.** Итак, в древности к каждому из святых бывало Слово и освящало приемлющих Его достойно, но, когда рождались они, не говорилось, что Слово сделалось человеком, и, когда страдали, также не говорилось, что Слово пострадало. Когда же от Марии Он однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха (Евр. 9:26) (потому что, так благоволив, Отец **[Col. 389]** послал Сына Своего, Который

родился от жены, подчинился закону (Гал. 4:4)), тогда говорится, что Оно, восприняв на Себя плоть, сделалось человеком и в ней пострадало за нас, как сказал Петр: *Христос пострадал за нас плотью* (1 Пет. 4:1), чтобы явно стало и все мы уверовали, что, всегда будучи Богом, освящая тех, к кому приходило, и все устроая по воле<sup>1</sup> Отца, напоследок ради нас сделалось человеком, и, как говорит апостол, божество обитало во плоти *телесно* (Кол. 2:9). А это значит, что Слово, будучи Богом, имело собственное тело и, употребив его как орудие, ради нас<sup>2</sup> сделалось человеком.

**Различие  
действий божества  
и человечества  
Христа**

И поскольку Оно было во плоти, то о Нем говорится то, что свойственно плоти, например: голод, жажда, страдание, утруждение и все тому подобное, что удобоприемлемо для плоти. Дела же, свойственные Самому Слову, какковы: воскрешение мертвых (см. Мф. 9:25; Лк. 7:14–15; Ин. 11:43–44), дарование прозрения слепым (см. Лк. 7:21), исцеление кровоточивой (см. Мк. 5:29), совершало Оно посредством тела Своего<sup>3</sup>. И Слово немощи плоти носило на Себе, как собственные, потому что плоть эта была Его; и плоть служила делам божества, потому что в ней пребывало божество, ибо тело было Божие<sup>4</sup>. Хорошо сказал пророк: *понес* (Ис. 53:4, 11; Мф. 8:17);

**Божие тело**

не сказал: «Он исцелил наши немощи, чтобы Слову, как существу вне тела и исцелившему только его, что и всегда делало, не оставить людей снова повинными смерти», но Оно носит наши немощи, несет наши грехи, чтобы видно было, что ради нас Оно сделалось человеком, и тело, на себе носящее эти немощи, есть Его собственное. И как Само Слово не потерпело вреда, — *вознес*, как сказал Петр, *грехи наши телом Своим на древо* (1 Пет. 2:24), — так мы, люди, освободились от своих страстей и исполнились праведности Слова<sup>5</sup>.

**32.** Посему когда страдала плоть, то не вне ее было Слово, поэтому и страдание называется Его [страданием]. И когда Божески

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Василий Великий*. Против Евномия I, 21. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Reg. 1, Seg. и Актах Латеранского Собора пропущено «ради нас» (PG. Т. 26. Col. 389). — *Ред.*

<sup>3</sup> Английский издатель указывает на эти слова как на пример учения о так называемом «взаимообщении свойств» (*communicatio idiomatum*). Ср. также: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан IV, 6; *Свт. Амвросий Медиоланский*. О вере II, 58; *Преп. Иоанн Кассиан Римлянин*. О Воплощении против Нестория VI, 22 (NPNF. P. 1037). — *Ред.*

<sup>4</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. К Адельфию, 3; К Максиму, 2; Против Аполлинария II, 11; Против ариан II, 10; *Свт. Игнатий Богоносец*. Послание к римлянам, 6; *Преп. Анастасий Синаит*. Путеводитель, 12; *Тертуллиан*. О плоти Христа, 5 (NPNF. P. 1037). — *Ред.*

<sup>5</sup> В Gobl. и Felck. 1 слова «и исполнились праведности Слова» отсутствуют (PG. Т. 26. Col. 390). Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан I, 51. — *Ред.*

творило Оно дела Отца, не вне Его была плоть, но опять в самом теле творил это Господь. Потому, [Col. 392] и сделавшись человеком, говорил: *Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем* (Ин. 10:37–38). Конечно, когда нужно было восставить Петрову тещу, *лежащую в горячке* (Мф. 8:14), тогда по-человечески простер руку, а по-Божески прекратил болезнь. И слепому от рождения от плоти человеческой сотворил плуновение и Божески отверз очи брением (см. Ин. 9:6). И Лазаря, как человек, воззвал человеческим гласом, а Божески, как Бог, воскресил Лазаря из мертвых (см. Ин. 11:43).

Все же так делалось и показывало, что не иллюзорно, но действительно имел Он тело. И Господу, облекшемуся в плоть человеческую, прилично было облечься в совершенную плоть со всеми свойственными ей страданиями, чтобы как тело именуется собственным Его телом, так и телесные страдания именовались только Его собственными, хотя и не касались божества Его. Если бы тело принадлежало [кому-нибудь] иному, то и страдания именовались бы страданиями этого иного. А если это плоть Слова, ибо *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), то необходимо и страданиям плоти именоваться страданиями Того, Чья плоть. А Кому приписываются страдания, каковы в особенности быть осужденным, быть преданным на биение, а также жажда, крест, смерть и другие немощи телесные, Того и составляют они заслугу и благодать. Посему сообразно с истиной и по достоинству таковые страдания приписываются не кому-нибудь иному<sup>1</sup>, но Господу, чтобы и благодать была от Него, и мы сделались не служителями кого-то иного, но истинно богочестивыми, потому что [служителями] не кого-либо из созданных, не простого какого-нибудь человека, но по естеству сущего от Бога и истинного Сына, и, когда сделался Он человеком, призываем, тем не менее, именуя Господом, и Богом, и Спасителем. [Col. 393]

**33.** Кто же не подивится сему? Или кто не согласится, что воистину Божие это дело? Ибо если бы дела, свойственные божеству Слова, совершились не посредством тела, то человек не был бы обожен. И наоборот, если бы свойственное плоти не приписывалось Слову, то человек не освободился бы от сего совершенно<sup>2</sup>, но хотя, как сказали мы прежде, избавился бы ненадолго, однако же в нем оставались бы еще грех

**Взаимопроникновение божества и человечества во Христе**

**Страдания — Господни, но не божества, а Его плоти**

**Спасительные следствия соединения божества и человечества**

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Кирилл Александрийский*. Анафематизмы против Нестория, 11. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан I, 5; II, 56. — *Ред.*



и тление, как это было с людьми, жившими прежде. И это очевидно. Многие сделались святыми и чистыми от всякого греха: Иеремия был освящен от чрева матери (Иер. 1:5), Иоанн, носимый еще во чреве, *взыграл радостно* от гласа Богородицы Марии (Лк. 1:44). *Однако же смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама, который есть образ будущего* (Рим. 5:14). А таким образом люди тем не менее оставались смертными, тленными, доступными свойственным естеству страданиям. Теперь же, поскольку Слово сделалось человеком и усвоило Себе свойственное плоти<sup>1</sup>, это не касается уже тела по причине бывшего в теле Слова, но истреблено Им<sup>2</sup>, и люди не остаются уже грешными и мертвыми по своим страстям, но, воскресши силою Слова, навсегда пребывают бессмертными и нетленными. Посему, когда рождается плоть от Богородицы Марии, Тот, Кто другим дает бытие, имену-

**Почему Дева  
Мария — Богородица**

ется родившимся, чтобы на Себя перенести Ему наше рождение и нам, как единой земле, не отходить в землю, но, сочетавшись со Словом, Которое с неба, от Него быть возведенными на небо. Посему не без причины перенес Он на Себя также и прочие немощи тела, чтобы мы, уже не как человеки, но как Свои Слову, стали причастниками вечной жизни. Ибо мы уже не умираем по прежнему происхождению от Адама, но поскольку наше происхождение и все телесные немощи перенесены на Слово, то восстаем [Col. 396] от земли после разрешения клятвы за грех Тем, Кто в нас и за нас сделался клятвою (см. Гал. 3:13). И это справедливо. Как все мы, от земли сущие, умираем в Адаме, так, возродившись свыше водою и Духом (ср. 1 Ин. 5:6), все оживотворяемся во Христе, потому что плоть наша есть уже как бы не земная, но приведенная в тождество со Словом Самим Божиим Словом<sup>3</sup>, Которое ради нас *стало плотью* (Ин. 1:14).

**То, что свойственно  
человечеству,  
а не божеству**

34. Но чтобы точнее уразуметь и бесстрастие естества в Слове, и немощи, приписываемые Ему по причине плоти, хорошо выслушать блаженного Петра. Ибо он может быть достоверным свидетелем о Спасителе. И так пишет он в своем Послании, говоря: *Христос пострадал за нас плотью* (1 Пет. 4:1). Следовательно, когда говорится о Христе, что Он испытывает голод, жаждет, утруждается, не знает, спит<sup>4</sup>, плачет, просит, убегает, рождается, отказывается от чаши, и вообще приписывается Ему все, свойственное

<sup>1</sup> Ср.: *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры III, 3. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан I, 45, 46; II, 65; О явлении во плоти и против ариан, 12; Против Аполлинария I, 17; II, 6. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры IV, 18. — *Ред.*

<sup>4</sup> В Gobl. и Felck. 1 пропущено «спит», а в Reg. 1 и Seg. — «просит» (PG. T. 26. Col. 395). — *Ред.*

плоти, каждый раз справедливо будет повторять то же. Так, Христос алчет и жаждет *за нас плотию* (1 Пет. 4:1); именует Себя незнающим<sup>1</sup>, заушается и утруждается *за нас плотию*; и еще возносится на крест (Ин. 13:37), рождается, возрастает *плотию*<sup>2</sup>, страшится, скрывается *плотию*; говорит: *если возможно, да минует Меня чаша сия* (Мф. 26:39); терпит биение, приемлет раны *плотию*; и вообще все, подобное сему, восприемлет на Себя *за нас плотию*. Посему и сам апостол сказал: *Христос пострадал*, но не божеством, но *за нас плотию* (1 Пет. 4:1), чтобы разумели, что страдания были по естеству свойственны не Самому Слову, но свойственны по естеству самой плоти. Поэтому никто да не соблазняется тем, что в Господе есть человеческое, а, напротив того, да знает, что Само Слово по естеству бесстрастно, и, однако же, по причине плоти, в которую облеклось Оно, говорится о Нем это, потому что свойственно это плоти, а тело стало собственным телом Спасителя. И Он, как бесстрастный по естеству, и пребывает бесстрастным, не терпя от сего вреда, но скорее уничтожая и истребляя все это; люди же, так как немощи их перешли на Бесстрастного и [Col. 397] истреблены, и сами уже навеки делаются бесстрастными и свободными от немощей, как учит Иоанн, говоря: *И вы знаете, что Он явился для того, чтобы взять грехи наши, и что в Нем нет греха* (1 Ин. 3:5).

Поскольку это так, то никакой еретик не будет вопиять: «Почему восстанет плоть, по природе смертная? Почему, если восстанет, опять не будет алкать, жаждать, страдать и не останется смертной? Почему, хотя она из земли произошла, прекратится в ней то, что ей естественно?» Иначе плоть могла бы отвечать такому упорному еретику: «Хотя я из земли, по природе смертная, но впоследствии стала плотью Слова; Само Слово, хотя Оно бесстрастно, понесло на Себе мои страдания, и я сделалась свободной от них и более не оставлена в рабстве им освободившим меня от них Господом. Если вопиешь на то, что избавилась я от естественного тления, то смотри, не вздумай вопиять и на то, что Слово Божие восприняло на Себя мой рабский образ». Как Господь, облекшись плотью, соделался человеком, так мы, люди, воспринятые Словом, обоживаемся ради плоти Его и уже наследуем вечную жизнь.

**35.** Это по необходимости подвергли мы предварительному исследованию, чтобы нам, если увидим Спасителя, что-либо изрекающего или совершающего Божески орудием Своего собственного тела, разуметь, что делает Он это как Бог; и опять-таки, если увидим Его, по человечески говорящего или страждущего, не оставаться в неведении,

<sup>1</sup> В Gobl., Felck. 1 слова «именует Себя незнающим» и «за нас плотию» отсутствуют (PG. Т. 26. Col. 395). — *Ред.*

<sup>2</sup> В других вариантах «плотию» пропущено (PG. Т. 26. Col. 395). — *Ред.*

что, понесши на Себе плоть, сделался Он человеком и таким образом делает и говорит это. Зная свойственное тому и другому естеству, видя и разумея, что то и другое совершается Одним, право будем веровать и никогда не впадем в заблуждение. Если же кто, взирая на совершаемое Словом Божески, будет отрицать тело, или, взирая на свойственное телу, будет отрицать плотское пришествие Слова, или по человеческим действиям Слова станет думать о Нем низко, то таковой, как иудейский корчемник, мешая вино с водою (Ис. 1:22), почтет крест соблазном, а как язычник, [Col. 400] признает проповедь безумием (1 Кор. 1:23). Это и постигло богоборцев ариан. Ибо, взирая на человеческие дела Спасителя, они сочли Его тварью. Посему, и взирая на Божеские дела Слова<sup>1</sup>, надлежало им отрицать бытие тела Его и сопричислить себя уже к манихеям<sup>2</sup>.

Но пусть, хотя бы поздно, вразумятся они, что *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), а мы, держась цели веры, признаем имеющим правильный смысл то, что понимают они худо. Сказанное: *Отец любит Сына, и все дал в руку Его* (Ин. 3:35), и: *Все предано Мне Отцем Моим* (Мф. 11:27), и: *Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу* (Ин. 5:30) — и все подобные сим изречения показывают не то, что Сын некогда не имел этого. И почему же то, что имеет Отец, не имело вечно единое по сущности Отчее Слово и Премудрость, не имел Тот, Кто говорит: *Все, что имеет Отец, есть Мое*, и Мое принадлежит Отцу (Ин. 16:15; ср. Ин. 17:10)? Если то, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну, а Отец имеет это всегда, то ясно, что все, что имеет Сын, поскольку это принадлежит Отцу, всегда есть в Сыне. Итак, не потому Он сказал это, что некогда не имел, но потому, что Сын [все,] что ни имеет, имея это вечно, имеет от Отца.

**При единстве божества Троицы — различие Лиц** 36. Чтобы кто-нибудь, видя Сына имеющим все, что имеет Отец, и введенный в заблуждение этим неотличимым подобием и тождеством<sup>3</sup> того, что имеет, не стал нечестивать, как Савеллий, и не счел Сына Отцом, говорил Сын: *дана Мне* (Мф. 28:18), и: *принять* (Ин. 10:18), и: *предано Мне* (Мф. 11:27), показывая этим то одно, что Он — не Отец, но Отчее Слово и вечный Сын, по подобию с Отцом вечно имеющий то, что имеет от Отца. Поскольку же Он Сын, то от Отца имеет все, что имеет у Себя вечно.

А что слова *дана, предано* и подобные им не умаляют божества в Сыне, напротив же того, еще более доказывают, что Он истинно Сын, это можно узнать из самих этих изречений. Ибо если *все предано*

<sup>1</sup> Так в Reg. 1 и Seg. В других списках пропущено «Слова» (PG. Т. 26. Col. 399). — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан I, 8; Послание о соборах, 33. — *Ред.*

<sup>3</sup> В Reg. 1 и Seg. пропущено «и тождеством» (PG. Т. 26. Col. 400). — *Ред.*

(Мф. 11:27) Ему, то, во-первых, отличен Он от всего, что принял; а потом, [Col. 401] будучи наследником всего, есть единственный и собственный по сущности Отчий Сын. А если бы Он был один из всех, то не был бы наследником всего, но и каждый принимал бы, сколько восхотел бы и дал Отец. Теперь же Он, принимая все, есть иной по отношению ко всему и единственный собственный Отчий Сын.

А что выражения *дана* и *предано*<sup>1</sup> и все, им подобные, не показывают, что Сын некогда не имел, — это можно видеть из другого подобного изречения. Сам Спаситель говорит: *как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5:26). Словом *дал* дает разуметь о Себе, что Он не Отец, а словом *так* показывает естественное подобие и единство Сына и Отца. Поэтому если было, когда не имел Отец, то ясно, что было, когда не имел и Сын. Ибо как имеет Отец, так имеет и Сын. А если нечестиво говорить это, гораздо же благочестивее сказать, что Отец всегда имеет, то, когда Сын говорит, что как имеет Отец, так имеет и Сын, не нелепо ли утверждать [еретикам], что Он имеет не так, но иначе? Посему более достойно веры Слово, всегда имея все то, что именуется принятым Собой, и имеет это от Отца. Отец имеет ни от кого, а Сын имеет от Отца. Как в отношении сияния, если само сияние скажет: «Свет дал мне освещать всякое место, и я освещаю не от себя, но как хочет это свет», то, говоря это, покажет не то, что некогда не имело оно этого, а, напротив, следующее: «Я собственность света, и все, что принадлежит ему, есть мое», так, и еще в большей мере, должно представлять себе и о Сыне. Отец, все дав Сыну, все опять Сам имеет в Сыне. И когда имеет Сын, Отец опять имеет это<sup>2</sup>, потому что божество Сына есть божество Отца и так Отец в Сыне совершает Промысл обо всем.

**37.** Таков смысл этих изречений. А что касается сказанного о Спасителе по-человечески, то и это также имеет благочестивый смысл. Ибо для того и входили мы в исследование таковых изречений, чтобы нам — если услышим Его, спрашивающего: «Где лежит Лазарь?» (Ин. 11:34), и когда, пришедши в *страны Кесарии*, вопрошает Он: [Col. 404] *за кого люди почитают Меня?* (Мф. 16:13), и: *сколько у вас хлебов?* (Мк. 6:38), и: *чего вы хотите от Меня?* (Мф. 20:32), — из сказанного ранее уразумевать правильный смысл этих изречений и не соблазняться подобно христорборным арианам. И во-первых, этим нечестивцам должно сказать следующее: почему думают, что Спаситель не знает? Ибо тот, кто спрашивает,

**Сын всегда имеет  
все Отчее**

**Вопрос о ведении  
Господа Иисуса  
Христа**

<sup>1</sup> В Bas. «*предано*» пропущено (PG. Т. 26. Col. 401). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Edit. Commel. и Felck. 2 слова «И когда имеет Сын, Отец опять имеет это» пропущены (PG. Т. 26. Col. 402). — *Ред.*

не обязательно по незнанию спрашивает; напротив того, и знающему можно спрашивать о том, что знает. И действительно, Иоанн о Христе, вопрошающем: *сколько у вас хлебов?* — знал, что Он не был в неведении, а, напротив, ведал это. Ибо говорит: *Говорил же это, испытывая Филиппа, ибо Сам знал, что хотел сделать* (Ин. 6:6). А если знал, что делал, то и спрашивал не по неведению, но зная. А подобно этому должно понимать и другие таковые же изречения, именно: когда спрашивал Господь: «Где лежит Лазарь?» или: *за кого люди почитают Меня?* — спрашивал не как незнающий, но знал то, о чем спрашивал, зная, что хочет сделать. А таким образом ухищрение еретиков немедленно ниспровергается.

Если же еще будут упорствовать по поводу того, что Христос спрашивал, то пусть слышат, что в божестве нет неведения, а плоти, как сказано, свойственно не ведать. И что это справедливо, то смотри, как Господь, спрашивавший: «Где лежит Лазарь?» — когда не был еще на месте, а находился далеко, говорил: *Лазарь умер* (Ин. 11:14) и говорил, где умер. И Кого еретики считают невеждущим, Тот предугадывает помышления учеников (см. Мф. 16:8), ведаёт, что в сердце у каждого и что в человеке (Ин. 2:25); а что еще важнее, Он один знает Отца (Ин. 10:15) и говорит: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10).

**Смысл принятия  
Сыном власти  
от Отца**

**38.** Итак, для всякого очевидно, что неведение свойственно плоти, Само же Слово, поскольку Оно — Слово, знает все и прежде события. Оно и когда соделалось человеком

не перестало быть Богом, и не избегает человеческого, потому что Оно — Бог. Да не будет сего! Напротив же того, будучи Богом, приняло на Себя плоть и, будучи во плоти, обожило **[Col. 405]** плоть<sup>1</sup>. И как спрашивало во плоти, так в ней же и воскресило мертвого [Лазаря] и всем показало, что Животворящий мертвых и воззывающий душу тем более знает тайны всех. Оно ведало, где лежит Лазарь, однако же вопрошало. Поступило же так все претерпевшее ради нас всесвятейшее Божие Слово, чтобы таким образом, понесши на Себе и неведение наше, даровать нам познание единого истинного Своего Отца и Его Самого, ради нас посланного для спасения всех, а выше этой милости и быть ничего не может.

Посему и об изречениях, представляемых еретиками (когда говорит Спаситель: *дана Мне власть* (Мф. 28:18) и: *прославь Сына Твоего* (Ин. 17:1) и когда Петр говорит, что дана Ему власть<sup>2</sup>), мы знаем, что все сказано в том же смысле, потому что говорится все это по-человечески, по причине тела. Ибо хотя не имеет нужды, однако же

<sup>1</sup> В Felck. 2 и Edit. Commel. пропущено «и будучи во плоти, обожило плоть» (PG. T. 26. Col. 404). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Первом Послании св. ап. Петра читаем: *и дал Ему славу* (1 Пет. 1:21). — *Ред.*

говорит о Себе как о принявшем, что принял по человечеству, чтобы опять же, так как приемлет Господь и так как на Нем почивает даяние, твердой пребывала благодать. Простой человек, приняв, может и лишиться принятого; и это видно на Адаме, потому что он, приняв, утратил. Но чтобы благодать сделалась неотъемлемой и постоянно соблюдалась у людей, для этого Он присваивает Себе даяние, как человек называет Себя принявшим *власть*, которую всегда имеет как Бог; прославляющий других говорит: *прославь Меня* (Ин. 17:5), желая показать, что имеет плоть, которой нужно прославление. Посему когда приемлет плоть, поскольку приемлющая плоть в Нем и, приняв ее, сделался Он человеком, то Себя именует как бы принявшим.

**39.** Итак, если, как было сказано неоднократно, Слово не сделалось бы человеком, то пусть, по словам вашим, Слову принадлежит и принятие, и нужда в прославлении, и неведение. А если сделалось человеком, ибо и действительно сделалось, то [уже] человеку принадлежит и принять, и иметь нужду, и не ведать<sup>1</sup>.

Почему же Дающего мы считаем принимающим, о том, Кто наделяет других, предполагаем, что имеет нужду, и Слово, как несовершенное и имеющее нужду, отделяем от Отца, а человечество лишаем благодати? Если Само Слово, поскольку Оно Слово, ради Себя и приемлет, и прославлено, если Оно по божеству прославлено<sup>2</sup> и воскресло, то какая надежда [остается] людям? Они, [**Col. 408**] как и были, остаются нагими, и жалкими, и мертвыми, нимало не участвующими в дарованном Сыну. Для чего же Слово и приходило, и *стало плотью* (Ин. 1:14)? Если для принятия того, что, говорит Оно, приняло, а прежде не имело сего, то неизбежно Оно должно благодарить тело, потому что, когда стало с телом, тогда приняло от Отца то, чего не имело до сошествия в плоть, а из этого оказывается, что Оно Само еще более усовершенствовалось через тело, нежели тело через Него. Но это иудейское мудрование. А если Слово приходило искупить род человеческий и, чтобы людей освятить и обожить, *Слово стало плотью* (Ин. 1:14) (ибо для этого и *стало* Оно *плотью*), то кому уже не ясно, что если именуется Себя принявшим что-либо, когда *стало плотью*, то именуется применительно не к Себе, но к плоти? Во плоти был Именующий Себя принявшим, для плоти и дарования были даны через Него Отцом.

Рассмотрим же, что такое было, чего просил Он Себе, и вообще что значит, когда именовал Он Себя принявшим, чтобы хотя бы

<sup>1</sup> Так в Reg. 1, Seg., Gobl. и Felck. 1. В других пропущено «А если сделалось человеком, ибо и действительно сделалось, то человеку принадлежит и принять, и иметь нужду, и не ведать» (PG. Т. 26. Col. 406). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Gobl. и Felck. 1 пропущено «если Оно по божеству прославлено» (PG. Т. 26. Col. 406). — *Ред.*

этим могли быть пристыжены еретики. Итак, просил Себе славы и сказал: *все предано Мне* (Лк. 10:22). И по воскресении говорит, что принял всякую власть (Мф. 28:18). Но и прежде, нежели сказал: *все предано Мне*, Он был Господом всего, ибо *все через Него начало быть* (Ин. 1:3) и *один Господь, Которым все* (1 Кор. 8:6). И прося славы, Он был и есть Господь славы, как говорит Павел: *если бы poznали, то не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 2:8). Ибо имел и ту славу, о которой просил, говоря: *славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира* (Ин. 17:5).

**Смысл принятия  
власти и славы  
Христом**

**40.** И ту власть, которую принявшим Себя наименовал после воскресения, имел Он и прежде сего принятия, и прежде воскресения, потому что Сам от Себя запрещал сатане, говоря: *отойди от Меня, сатана* (Мф. 4:10), ученикам же дал над ним власть, когда возвратившимся им сказал: *Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию* (Лк. 10:18). Но то, что принял, и потому именовал Себя принявшим, то, оказывается, имел и до принятия, потому что изгонял бесов, Сам освобождал то, что было связано сатаной, как сделал это с дочерью Авраама (см. Лк. 13:16), отпускал грехи, говоря [**Col. 409**] расслабленному и жене, помазавшей ноги: *прощаются тебе грехи твои* (Мф. 9:2; Лк. 7:48), воскрешал мертвых, обновил бытие слепого, даровав ему зрение (Ин. 9:6), и совершил это, не отложив до того времени, когда примет, но как властитель. Посему и из этого явствует, что, сделавшись человеком и после воскресения, то самое, что имел Он, как Слово, именуется принятым Собой по человечеству, чтобы через Него люди на земле, как сделавшиеся *причастниками Божественного естества* (2 Пет. 1:4), имели наконец власть над бесами, а на небесах, как освободившиеся от тления, вечно царствовали. Вообще же надо знать, что, если именуется Себя принявшим что-либо, не как не имевший принял Он это, потому что Слово, будучи Богом, имело это всегда, именуется же теперь принимающим по человечеству, чтобы по принятии этого плоть в Нем от нее уже это пребыло твердым и в нас. Такой имеет смысл и сказанное Петром: *Он принял от Бога Отца честь и славу* (2 Пет. 1:17), *Которому покорились Ангелы* (1 Пет. 3:22). Как по человечеству Он вопрошал и по божеству воскресил Лазаря, так говорится по человечеству о Нем: *принял*; покорность же Ангелов доказывает божество Слова.

**41.** Поэтому умолкните, богоненавистники, и не унижайте Слова, не отнимайте у Него единого с Отцом божества, как у имеющего в чем-либо нужду или у неведущего, чтобы не возложить вам на Христа<sup>1</sup> своих недостатков, как сделали иудеи, метавшие тогда в Него

<sup>1</sup> В других вариантах рукописей: «на Господа» (PG. Т. 26. Col. 410). — *Ред.*

камнями (Ин. 10:31). Все это принадлежит не Слову, как Слову, но свойственно человеку. И как слыша, что Он *плюнул* (Ин. 9:6), простер *руку* (Мф. 8:3), воззвал Лазаря, действия эти, хотя и совершены они с помощью тела, называем не человеческими, но Божиими, так если в Евангелии о Спасителе говорится что-либо человеческое, то, вникая опять в свойство говоримого и находя это чуждым Богу, приписываем это не божеству Слова, но Его человечеству. Ибо хотя *Слово* и *стало плотью* (Ин. 1:14), но немощи суть собственность плоти; и хотя плоть стала богодвижимой в [Col. 412] Слове, но благодать и сила принадлежат Слову. Дела Отчие совершал Он с помощью плоти, и не менее видимы также были в Нем немощи плоти. Так Он вопрошал и воскресил Лазаря, возражал Матери, говоря: *еще не пришел час Мой* (Ин. 2:4), и в то же время сделал воду вином (Ин. 2:1–11), потому что во плоти был истинный Бог и Слово имело истинную плоть. Посему делами давал познавать и Себя — Сына Божия, и Отца Своего, а немощами плоти показывал, что носит на Себе истинное тело и что оно есть Его собственное.

**Различие  
Божественного  
и человеческого  
во Христе**

42. Поскольку же это так и есть, то исследуем и следующее изречение: *О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын* (Мк. 13:32)<sup>1</sup>. Ибо еретики, всего более оставаясь в великом неведении об этом и омрачаясь при этом мыслью, думают иметь в этом сильный предлог для своей ереси. Но мне кажется, что они, представляя это в качестве предлога и<sup>2</sup> ища себе в этом опоры, снова богоборствуют, как исполины (ср. Быт. 6:4). Ибо Господь неба и земли, через Которого *все начало быть* (Ин. 1:3), судится ими *о дне и часе*; всеведущее Слово обвиняется ими, как незнающее *о дне*, знающий Отца Сын именуется не знающим часа дня. Можно ли кому-то сказать что-либо малосмысленнее этого? Или какое безумие можно сравнить с их [безумием]? Словом произведено все: и годы, и времена, и ночь, и день, и вся тварь. И Создатель именуется не знающим создания! Сама связь речи в представленном месте показывает, что Сын Божий знает *час* и *день*, хотя ариане и претыкаются о неведение. Сказав: *ни Сын* (Мк. 13:32), описывает ученикам предшествующее дню, говоря: *будет то и то, и тогда придет конец* (Мф. 24:14). Но Кто говорит о предшествующем дню, Тот, конечно, знает и день, который явится после предсказанного. А если бы не знал

**Вопрос о знании  
времени конца мира**

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Василий Великий*. Письмо 236, 2; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 30, 16; *Свт. Иринеи Лионский*. Против ересей II, 28, 6. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Reg. 1 и Seg. слова «представляя это в качестве предлога и» пропущены (PG. T. 26. Col. 411). — *Ред.*



*часа*, не мог бы обозначить и предшествующее часу, не зная, когда будет час сей. Как если кто-либо, желая описать незнающим дом или город, опишет то, что перед домом или городом, обозначив же все это, [Col. 413] скажет: «Потом вскоре и город или дом», то, без сомнения, описывающий знает, где этот дом или город, а если бы не знал, то не стал бы описывать того, что перед ними, чтобы по незнанию или слушающих не завести куда-либо далеко, или самому, говоря это, не ошибиться и не обмануться в обозначении; так и Господь, говоря о предшествующем *дню* и *часу*, в точности знал и не может не иметь ведения о том, когда настанет сей *час* и *день*.

**Бог Слово знает все** 43. Почему же, зная, не сказал тогда ученикам ясно? Никто не должен допытываться, о чем Сам Он умолчал. *Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?* (Рим. 11:34). Почему же, зная, сказал, что не знает и *Сын*? Известно, думаю, всякому верующему, что и это сказал не по какой-либо иной причине, но как человек, по причине плоти. Не есть это недостаток Слова, но человеческому естеству свойственно и не знать. И это опять вполне можно понять, если кто-то с благой совестью исследует время и когда и кому сказал это Спаситель. И так, сказал Он это не тогда, когда приведено было Им в бытие небо, не тогда, когда Слово устроило все у Самого Отца (Притч. 8:30), и не прежде того, как сделалось человеком, но когда *Слово стало плотью* (Ин. 1:14). Поэтому и все, что Слово, после того как сделалось человеком, говорит по-человечески, справедливо относить к человечеству. Ибо Слово свойственно знать сотворенные вещи и не иметь неведения о начале и конце их, потому что твари — Его дело. И Слово знает, сколько тварей произвело Оно и долго ли существовать им. Зная же начало и конец каждой твари, без сомнения, знает решительный и общий конец всего. Говоря в Евангелии о Себе по человечеству: *Отче! пришел час: прославь Сына Твоего* (Ин. 17:1), конечно, как Слово, знает и час общего конца, не знает же как человек<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Ср. более поздний взгляд святых отцов Церкви на проблему незнания Христа. Так, в полемике с монофизитской ересью агноитов, утверждавших неведение Христа по человечеству (но не по божеству), святые отцы: свт. Евлогий Александрийский († 607 г.), преп. Иоанн Дамаскин (около 650–750), свт. Фотий Константинопольский и другие — утверждали, что Христос имел всеведение и по человечеству, поскольку в едином субъекте (личности, Ипостаси) Христа не было «перегородок» между Божественным сознанием Бога Слова и человеческим сознанием души, как элемента человеческой природы Бога Слова. Неведение присуще человечеству как таковому, но человечество Христа никогда не существовало само по себе в виде отдельного человека, а всегда было соединено с Богом Словом. Выражения же св. Григория Богослова о неведении Христа по человечеству свт. Евлогий трактует как сказанные полемически (а не в собственно догматическом смысле) против ариан, переносивших неведение на божество Христа, поскольку божество у Сына ими отрицалось, а признавалась вместо него некая тварная и не обладающая всеведением

потому что человеку [Col. 416] свойственно не знать, особенно этого не знать. Но и это незнание усвоено Спасителем по человеколюбию, ибо, когда Господь сделался человеком, не стыдится по причине незнающей плоти говорить о Себе: «Не знаю», желая показать, что, ведая, как Бог, не знает по плоти. Не сказал: «Не знает и Сын Божий», чтобы не оказалось неведущим божество, но говорит просто: *ни Сын*, чтобы неведение относилось к Сыну Человеческому.

44. Посему, говоря об Ангелах, не простирается выше и не сказал: «ни Дух Святой», но умолчал, делая тем двоякое указание, что если знает Дух, то тем более, как Слово, знает Слово, от Которого и Дух приемлет (Ин. 16:14), и что, умолчав о Духе, делает явным то, что о человеческом Своем служении сказал: *ни Сын* (Мк. 13:32).

В доказательство же того, что сказанное: *ни Сын не знает* — относится к человечеству, показывает вместе, что по божеству ведаёт Он все. Ибо о том же Сыне, о Котором сказал, что не знает дня, говорит, что знает Он Отца. *Отца*, сказано, *не знает никто, кроме Сына* (Мф. 11:27). Всякий же, кроме ариан, согласится, что знающий Отца тем более знает все касающееся твари, а в числе всего и конец ее. И если день и час определены уже Отцом, то ясно, что [Col. 417] определены через Сына и Сын знает определенное через Него. Ибо нет ничего, что пришло бы в бытие и определено было не через Сына. Следовательно, Сын, будучи Творцом всего, знает, какими, в каком числе и надолго ли по изволению Отца получили бытие твари, в чем и когда будет их изменение. Еще же если все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну (как это сказал Сам Сын — Ин. 16:15), а Отцу принадлежит знать день, то ясно, что знает и Сын, и это имея собственно принадлежащим Себе от Отца. И еще, если Сын в Отце и Отец в Сыне, Отец же знает день и час, то явствует, что и сущий в Отце Сын и ведущий, что в Отце, Сам знает день и час. Если также Сын есть истинный образ Отца, а Отец знает и день и час, то ясно, что и Сын знанием этого уподобляется Отцу.

И неудивительно, если Тот, через Которого *все начало быть* (Ин. 16:15) и Которым *все стоит* (Кол. 1:17), знает созданные вещи и когда конец каждой вещи и всех вообще. Но удивительно то, что и такую истину вынудило защищать нас безрассудство, подлинно приличное только безумию ариоманитов. Ибо, причисляя к созданиям Сына Божия присносущное Слово, вскоре научатся они утверждать, что и Сам Отец меньше твари. Если знающий Отца не знает дня

**Дух Святой**

**также знает все**

**День и час  
определены Отцом  
через Сына**

и часа, то боюсь, чтобы не сказали эти безумцы, что ведение о твари, и даже о малой части твари, важнее ведения об Отце.

**Неведущая плоть** 45. Но они, произнося такую хулу на Духа, пусть остаются в том ожидании, что, как сказал Господь, никогда не получают прощения в этом нечестии (см. Мф. 12:31). Мы же, как христоролюбивые и христоносные, знаем, что Слово сказало: «Не знаю», не приписывая незнания Себе, как Слову, потому что Оно знает, но указывая на человечество, потому что человекам свойственно не знать, и поскольку Оно облеклось в неведущую плоть, то, в ней пребывая, в отношении плоти сказа-ло: «Не знаю». Так, сказав тогда: *не знает и Сын* (Мк. 13:32) и представив для примера незнание людей при Ное, тотчас присовокупил Господь: *Итак, бодрствуйте, потому что не знаете и вы, в который час Господь ваш придет* (Мф. 24:42), и еще: *в который час [Col. 420] не думаете, придет Сын Человеческий* (Мф. 24:44). «Ради вас, сделавшись подобным вам, сказал Я: *ни Сын*». А если бы не знал по божеству, то надлежало бы Ему сказать: «*бодрствуйте*, потому что не знаю и в который час — не думаю». Но Господь не сказал тако-го; сказав же: *потому что не знаете вы и в который час не думаете*, показал, что не знать свойственно людям, ради которых и Он, имея подобную с ними плоть и сделавшись человеком, говорит: *не знает и Сын*; ибо не знает по плоти, хотя и знает как Слово. И пример жив-ших при Ное снова обличает бесстыдство христорборцев, потому что и здесь не сказал о Себе: «Я не знал», но говорит: *и не думали, пока не пришел потоп* (Мф. 24:39). Не знали люди, а Кто навел потоп (это был Сам Спаситель), Тот знал день и час, в который отверз хляби небесные и разверз бездны и сказал Ною: *вниди ты и сыновья твои в ковчег* (Быт. 6:18; 7:1). Если бы не знал, то не предсказал бы Ною: *еще дней семь, Аз наведу* потоп на землю (Быт. 7:4). Если же обо-значает день изображением бывшего при Ное, день же потопа знал, то знает, конечно, и день Своего пришествия.

46. И сказав притчу о девах, еще яснее показал, кто суть не зна-ющие дня и часа, когда говорит: *бодрствуйте, потому что не знае-те ни дня, ни часа* (Мф. 25:13). Незадолго перед этим говорил: *никто не знает, ни Сын* (Мф. 24:36; Мк. 13:32); а теперь не сказал: «и Я не знаю», но говорит: *вы не знаете*. Следовательно, когда и уче-ники спрашивали о кончине, хорошо сказал Он: *ни Сын* (Мк. 13:32), в плотском смысле по причине тела, желая показать, что не зна-ет как человек, потому что людям свойственно не знать. Если Он есть Слово и Сам Грядущий (Евр. 10:37), Сам Судия, Сам Жених (Мф. 25:1–13), то знает, когда и в какой час придет и когда скажет: *встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос* (Еф. 5:14). [Col. 421] Как, сделавшись человеком, Он с человека-ми голодает, и жаждет, и страждет, так с человеками и не знает, как

человек; по божеству же, как в Отце сущее Слово и Премудрость, знает, и ничего нет сокрытого от ведения Его.

Так и о Лазаре опять же по человечеству вопрошает Тот, Кто пришел его воскресить, и знает, откуда воззовет душу Лазаря, но знает, где была душа, важнее, нежели знать, где лежало тело. Спрашивал же по человечеству, чтобы воскресить по божеству. Так спрашивает и учеников, *придя в страны Кесарии* (Мф. 16:13), хотя знал и прежде ответа Петра. Ибо если Отец открыл Петру то, о чем вопрошал Господь, то ясно, что откровение было через Сына, ибо сказано: *никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11:27; Лк. 10:22). Если же ведение об Отце и Сыне открывается через Сына, то несомненно, что вопрошающий Господь, Сам прежде открыв Петру от Отца, впоследствии спрашивал по человечеству, желая тем показать, что, спрашивая по плоти, знает по божеству, что скажет Петр. Итак, ведает Сын, потому что знает все, знает Своего Отца<sup>1</sup>, а сего знания ничто не может быть выше и совершеннее.

**47.** Хотя и этого достаточно для обличения этих [еретиков], но чтобы еще более через это показать в них врагов истины и христорборцев, желательно мне спросить их в свою очередь. Апостол во Втором Послании к Коринфянам говорит: *Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает)* (2 Кор. 12:2). Поэтому что же скажете? Знал ли апостол, что с ним было в видении, хотя говорит *не знаю*, или не знал? Если не знал, то смотрите, чтобы вам, навывкнув падать, не впасть и в беззаконие фригийцев, которые говорят, будто бы пророки и другие служители Слова не знают ни что делают, ни о чем возвещают<sup>2</sup>. Если же, говоря *не знаю*, апостол знал, потому что имел в себе Христа (см. Гал. 2:20), **[Col. 424]** Открывающего ему все, то подлинно, не развращенно ли и не самоосужденно ли сердце христорборцев? Об апостоле, который говорит *не знаю*, утверждают, что знает, о Господе же, Который говорит *не знаю*, утверждают, что не знает. Если Павел, потому что был в нем Христос, знает и то, о чем говорит *не знаю*, то не тем ли более ведает Сам Христос, хотя и говорит:

<sup>1</sup> Так в Reg. 1, Seg., Gobl. и Felck. 1. В других кодексах: «потому что знает Своего Отца» (PG. T. 26. Col. 422). — *Ред.*

<sup>2</sup> Фригийцами называли монтанистов, поскольку Монтан происходил из малоазийской области Фригии. Монтанисты учили о продолжении Откровения и настаивали на экстатическом характере (в своего рода медиумической экзальтации) получения Откровения от Бога как своими «пророками» (и «пророчицами»: Присккой и Максимилой), так и, следовательно, ветхозаветными пророками. См. также: *Свт. Афанасий Великий*. Послание о соборах, 4; *Блж. Иероним Стридонский*. Толкование на Наума (предисловие); *Евсевий Кесарийский*. Церковная история V, 16; *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарион, 48. — *Ред.*

*не знаю?* Апостол, поскольку открывает ему Господь, знает, что было с ним, потому и говорит: *знаю человека во Христе*; зная же человека, знает и то, как был восхищен этот человек. Так, Елисей видел и знал, как был взят Илия. Но и зная, когда сыны пророческие стали думать, что Илия повергнут Духом *на едину от гор*, сначала уверял их в том, что видел и знал; когда же стали принуждать его, умолк и согласился, чтобы шли искать (см. 4 Цар. 2:12, 15–18). Неужели, поскольку умолк, то и не знал? Знал, конечно, но согласился как не знавший, чтобы они, убедившись, не сомневались более, что Илия взят [на небо]. Тем более Павел, будучи сам восхищен, знал, как он был восхищен, потому что и Илия знал и, если бы спросил кто-нибудь, сказал бы, как был взят. Однако же Павел говорит *не знаю*, как думаю, по двум причинам: во-первых, как он сам сказал, *чтобы из-за чрезвычайности откровений кто-нибудь не подумал о мне более, нежели сколько во мне видит* (2 Кор. 12:6–7); а во-вторых, поскольку Спаситель сказал *не знаю*, и Павлу прилично было сказать *не знаю*, чтобы не казаться рабу выше Господина своего и ученику выше Учителя (Мф. 10:24).

48. Следовательно, Давший ведение Павлу гораздо более знал Сам. Ибо, говоря о том, что предшествует дню, как сказано выше, знал Он, когда день и когда час. Однако же, зная, говорит: *не знает и Сын*. Для чего же тогда наименовал Себя не знающим то, что знал, как Владыка? Сколько исследователям нужно прибегать к догадкам, думаю, что для нашей пользы сделал это Господь. Предположению моему Сам Он дает значение истины. В том и другом [Col. 425] Спаситель соблюл полезное для нас, потому что и сделал известным, что встретится прежде конца, чтобы, как Сам Он сказал, не изумлялись мы этим событиями и не ужасались им (см. Мф. 24:6), но по ним ожидали последующего за тем конца; о дне же и часе благоволил сказать не по божеству: «знаю», но по причине неведущей плоти, по отмеченному выше, сказал «не знаю», чтобы больше не предложили Ему вопросов и тогда уже Ему или не опечалить учеников, не сказав, или, сказав, не сделать того, что не было бы полезно им и всем нам<sup>1</sup>. Ибо что ни делает Он, все это, без сомнения, для нас, так как ради нас *Слово стало плотью* (Ин. 1:14). Поэтому ради нас сказал: *не знает и Сын*. И не солгал, сказав это, потому что, как человек, по человечеству сказал «не знаю» и не допустил учеников вынуждать у Него ответ, потому что сказанным «не знаю» остановил их вопрос.

В Деяниях апостольских написано, что, когда *взыде* на Ангелы (Пс. 17:11), восходя как человек и вознося на небо плоть, которую

<sup>1</sup>Т. е. свт. Афанасий хочет сказать, что точное знание даты конца мира для нас бесполезно, но полезно всегда готовиться и примечать признаки, указанные Спасителем. — *Ред.*

понес на Себе, когда и ученики, видя это, снова вопрошали, скоро ли будет конец и скоро ли придет, — тогда сказал им яснее: *не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти* (Деян. 1:7). Не сказал тогда: *ни Сын*, как говорил прежде сего по человечеству, но: *не ваше дело знать*, потому что плоть Его была уже воскресшая, отложившая мертвенность и обоженная<sup>1</sup>, и Ему, восходящему на небеса, прилично уже было отвечать не по плоти, но научить, наконец, по божеству: *не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти, но вы примете силу*<sup>2</sup> (Деян. 1:7–8). Какая же это Отчая сила, кроме Сына<sup>3</sup>? Ибо Христос — Сила Божия и Божия Премудрость (1 Кор. 1:24).

49. Итак, Он, будучи Словом, знал. Ибо, говоря это, давал разуметь: «Я знаю, но *не ваше дело знать*; для вас и сидя на горе говорил Я по плоти: *не знает и Сын*, имея в виду вашу и общую всех пользу. Ибо вам полезно слышать это и об Ангелах, и о Сыне, по причине обманщиков, которые будут после этого, чтобы вы, когда демоны примут вид Ангелов (ср. 2 Кор. 11:14) и вознамерятся говорить о кончине, не верили им, потому что они не знают, и когда антихрист, [Col. 428] приняв притворный вид, скажет: *я Христос* (Мф. 24:5) и для обольщения слушающих покусится также говорить о дне и о кончине, и ему бы не поверили, помня Мое слово: *ни Сын*».

Сверх того, людям полезно не знать, когда конец или когда день кончины, чтобы, зная, не сделаться им небрежущими о текущем времени в ожидании дней, близких к концу, и не иметь предлога тогда только позаботиться о себе<sup>4</sup>. Поэтому умолчал Он и о смертной кончине каждого, чтобы под предлогом знания люди, надмившись, не начали большую часть времени нерадеть о себе. Так Слово скрыло от нас то и другое: и конец всего, и предел каждого (потому что с общей кончиной соединен конец и каждого и кончиной каждого приближается общий конец), чтобы, поскольку конец неизвестен и непрестанно ожидается, с каждым днем, как призываемые, преуспевали мы, *забывая заднее и простираясь вперед* (Флп. 3:13). Ибо кто, зная день кончины, не оставит

**Людям бесполезно  
знать время конца  
жизни и мира**

<sup>1</sup> Свт. Афанасий указывает на известную перемену — преобразование, произошедшее с человеческой плотью Христа в момент Его воскресения, когда она окончательно сложила с себя смертность и тление и стала навсегда бессмертной и нетленной. — *Ред.*

<sup>2</sup> Так в Reg. 1, Seg., Gobl., Felck. 1. В других рукописях «но вы примите силу» пропущено (PG. T. 26. Col. 426). — *Ред.*

<sup>3</sup> Так в Reg. 1 и Seg. В других кодексах: «кроме Христа» (PG. T. 26. Col. 426). — *Ред.*

<sup>4</sup> Ср.: *Свт. Иларий Пиктавийский*. Комментарий на Евангелие от Матфея 26, 4; О Троице IX, 67; *Свт. Амвросий Медиоланский*. О вере V, 17; *Преп. Исидор Пелусиот*. Письма I, 117; *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Матфея, 77, 2–3. — *Ред.*

без внимания текущего времени? Не зная же этого дня, не будет ли готовиться каждый день? Посему-то и присовокупил Спаситель к сказанному, говоря: *Итак, бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет* (Мф. 24:42) и: *в который час не думаете, придет Сын Человеческий* (Лк. 12:40). Следовательно, сказал это по причине пользы такого неведения, ибо говорит это с той целью, чтобы всегда были мы готовы. Вы, [как бы так] говорит, «не знаете, а Я, Господь, знаю, когда прииду, хотя ариане<sup>1</sup> и не ожидают Меня, Отчее Слово».

**50.** Итак, Господь, лучше нас зная, что полезно для нас, предостерегал этим учеников, и они, уразумев это, исправили тех фессалонийцев, которые готовы были погрешить в этом (2 Фес. 2:2). Но поскольку христорборцы и этим не приводятся в стыд, то, хотя знаю, что сердце их ожесточеннее фараонова (ср. Исх. 4:21), хочу, однако же, спросить их еще и об этом. Бог спрашивает в раю, говоря: *Адам, где ты?* (Быт. 3:9). Вопрошает и Каина: *где Авель, брат твой?* (Быт. 4:9). Посему что скажете об этом? Если полагаете, что Бог не знает и потому спрашивает, то вы присоединяетесь уже к манихеям, [**Col. 429**] потому что им принадлежит такая дерзкая мысль. Если же, опасаясь явного наименования манихеями, будете вынуждены сказать, что спрашивает зная, то какую несообразность или странность замечаете в том, что Сын, через Которого тогда вопрошал Бог, Этот, говорю, Сын и ныне, облеченный плотью, как человек, вопрошает учеников? Разве что пожелаете, став манихеями, порицать и заданный тогда Адаму вопрос (Быт. 3:9), только бы иметь вам случай похвалиться своим злоумием.

Но всем обличаемые, еще ропщете вы по причине сказанного у Луки, хотя и хорошо это сказано, вы же понимаете худо. Что же это именно, необходимо предложить здесь, чтобы и в этом виден был развращенный ум этих [еретиков].

**Преуспевание  
Христово  
по человечеству**

**51.** Итак, Лука говорит: *Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков* (Лк. 2:52). Таково изречение. Но поскольку ариане и в этом находят преткновение, то необходимо опять спросить их, как фарисеев и саддукеев: о ком говорит Лука? Спрашиваем же так: «Иисус Христос есть ли человек, как и все прочие люди, или Бог, носящий на Себе плоть? Если и Он обыкновенный человек, подобный другим людям, то пусть и преуспевает так же, как человек. Это, конечно, мудрование [Павла] Самосатского<sup>2</sup>, которого и вы в сущности держитесь, по имени же только отрицаетесь ради людской молвы. А если Он

<sup>1</sup> В Reg. 1, Seg., Gobl. и Felck 1: «ариоманиты» (PG. Т. 26. Col. 428). — *Ред.*

<sup>2</sup> См. примеч. 2 на с. 232. — *Ред.*

Бог, носящий на Себе плоть (как и действительно), — и Слово стало плотью (Ин. 1:14) и, будучи Богом, снизошло на землю, — то какое преуспеяние имел Тот, Кто равен Богу? Или с чего начав, возрастал Сын, всегда сущий в Отце? Если преуспеивает всегда сущий в Отце, то что будет выше Отца, в чем бы преуспевать Сыну? Потом, хорошо будет сказать здесь то же, что сказано о принятии и прославлении. Если преуспевал, сделавшись человеком, то ясно, что, пока не сделался человеком, был несовершенен и в большей степени плоть стала причиной Его совершенства, нежели Он — причиной совершенства плоти. И еще, если, будучи Словом, преуспеивает, то чем же может сделаться Он выше Слова, Премудрости, Сына, Божией<sup>1</sup> Силы? А Слово есть все это, и тот, кто может сделаться сколько-нибудь причастником этого, как луча, делается совершеннейшим человеком [Col. 432] и равноангельным. Ибо и Ангелы, и Архангелы<sup>2</sup>, и Господства, и все Силы, и Престолы благодаря общению со Словом *всегда видят лице Отца* Его (Мф. 18:10). Как же дарующий совершенство другим Сам преуспеивает позже их? Ангелы служили и при человеческом Его рождении (Лк. 2:14–15), и сказанное Лукой происходит позже служения Ангелов. Как же вообще может даже прийти это на мысль человеку? Или как Премудрость преуспевала премудростью? Как подающий благодать другим (о чем Павел, зная, что Им преподается благодать, говорит во всяком Послании: *благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами* — 2 Фес. 3:18) Сам преуспевал благодатью? Или пусть скажут, что апостол солгал, или пусть осмелятся утверждать, что Сын не есть Премудрость. А если Он — Премудрость, как Соломон сказал и Павел написал, что Христос — Божия сила и Божия Премудрость (1 Кор. 1:24), то какое преуспеяние допущала Премудрость?

52. Люди, будучи тварями, могут простираться вперед и преуспеивать в добродетели<sup>3</sup>. Так, Енох *переселен был* (Евр. 11:5), и Моисей, возрастая, совершенствовался (Исх. 2:10), и Исаак, преуспеивая, стал великим, и апостол сказал о себе, что с каждым днем *простирается вперед* (Флп. 3:13). Ибо каждому было в чем преуспеивать, взирая на предлежащую ему степень. Но к чему мог простираться Сын Божий? Все преуспеивает, взирая на Него, Сам же Он един во едином Отце и от Него уже не простирается [далее], но в Нем всегда пребывает. Посему преуспеивать свойственно людям, Сын же Божий, поскольку Ему не в чем преуспеивать, так как совершенен

<sup>1</sup> В других вариантах рукописей «Божией» пропущено (PG. Т. 26. Col. 430). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Reg. 2 «и Архангелы» пропущено (PG. Т. 26. Col. 431). — *Ред.*

<sup>3</sup> Английский издатель (р. 1060) отмечает, что в Средние века в Церкви господствовало мнение, что неведение трудно отличимо от греха вообще, оно есть прямое следствие первородного греха и сопутствует ему. Ср.: *Блж. Августин Иппонский. Об отпущении грехов и покаянии II, 48.* — *Ред.*



в Отце, *смирил Себя* (Флп. 2:8) ради нас, чтобы Его смирением мы могли тем более возрасть; возрастание же наше состоит не чем

**Самоумаление  
Христа и духовное  
возрастание  
христиан**

и в ином, как в удалении от чувственного и в приближении к Самому Слову, потому что и Его смирение есть не что иное, как восприятие нашей плоти. Поэтому преуспевало не Слово, поскольку Оно — Слово, совершенное от совершенного Отца, ни в чем не имеющее нужды, но и других возводящее к преуспеянию, а здесь именуется преуспевающим по человечеству, [Col. 433] потому что и преуспеяние свойственно также людям.

И евангелист, говоря со строгой осмотрительностью, к преуспеянию присоединил и возраст. Слово и Бог не измеряется возрастом, возрасты же принадлежат телам, следовательно, и преуспеяние принадлежит телу. С преуспеянием тела преуспевало в нем для видящих и явление божества. А в какой мере открывалось божество, в такой же более и более для всех людей возрастала благодать, как в человеке. Будучи младенцем, был Он носим (см. Мф. 2:14); став отроком, остался в храме и вопрошал священников о Законе (см. Лк. 2:46); а по мере того, как постепенно возрастало тело и являло Себя в нем Слово<sup>1</sup>, исповедует уже сперва Петр, а потом и все, что *воистину Божий Он Сын* (Ин. 1:49), хотя иудеи — и древние, и эти, новые<sup>2</sup> — добровольно закрывают глаза и не хотят видеть, что преуспевать премудростью значит не то, будто бы преуспевает Сама Премудрость, но скорее то, что преуспевает премудростью человечество. *И Иисус преуспевал в премудрости* и благодати (Лк. 2:52). Если же надо выразиться истинно и вместе удобопонятно, то Иисус преуспевал Сам в Себе, потому что *премудрость созда Себе дом* (Притч. 9:1) и сделала так, что дом преуспевал Ею.

**53.** О каком же говорится преуспеянии? Не о том ли обоженной и не о той ли благодати, какие, по отмеченному выше, после уничтожения в людях греха и бывшего в них тления, по подобию и сродству с плотью Слова, преподаются им Премудростью? Так, когда с годами возрастало тело, соответствовало этому в нем и явление божества, и всем делалось явно, что Божий это храм<sup>3</sup> и что Бог был в теле.

Если же будут упорствовать, что *Слово*, ставшее *плотью* (Ин. 1:14), наречено Иисусом, и к Нему станут относить сказанное: *преуспевал*,

<sup>1</sup>Ср.: *Свт. Григорий Богослов*. Письмо 101; *Свт. Кирилл Александрийский*. Против Нестория, III; *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарион, 77; *Свт. Аверосий Медиоланский*. О таинстве Господнего Воплощения, 7–14. — *Ред.*

<sup>2</sup>Т. е. ариане. — *Ред.*

<sup>3</sup>Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан II, 10; III, 58. — *Ред.*

то пусть слышат, что и это не умаляет Отчего Света (потому что Он есть Отчий Свет), показывает же опять, что Слово сделалось человеком и носило на Себе истинную плоть. И как говорили мы, что Слово плотью страдало, плотью испытывало голод и плотью утруждалось, так справедливо можно сказать, что Оно плотью преуспевало, потому что не вне было Слово, когда совершалось это, какое бы то ни было, [Col. 436] названное нами преуспевание. В Слове была преуспевающая плоть и называется плотью Слова. И это опять для того, чтобы человеческое преуспевание по причине соприсущего Слова пребывало непогрешительным. Итак, это не преуспевание Слова, Премудрость не была плотью, но плоть сделалась телом Премудрости. Посему, как уже сказали мы, не Премудрость, поскольку Она — Премудрость, Сама в Себе преуспевала, но человечество преуспевало Премудростью, постепенно возвышаясь над естеством человеческим, обоживаясь, соделываясь и являясь для всех органом Премудрости для действительности Божества и Его воссияния. Потому не сказал Евангелист: «Преуспевало Слово», но: *Иисус преуспевал*, а этим именем наречен Господь, когда сделался человеком. И таким образом, преуспевание, как сказали мы и выше, принадлежит естеству человеческому.

54. Посему как с преуспеванием плоти Господь Сам именуется преуспевающим, потому что тело принадлежало Ему собственно, так и сказанное применительно ко времени смерти, что Господь возмущался [душой], плакал, надо принимать в том же смысле. Ибо еретики, кидаясь туда и сюда и на этом как бы вновь созидавая свою ересь, говорят: «Вот плакал и говорил: *душа Моя теперь возмутилась* (Ин. 12:27) — и молился: *да минует Меня чаша сия* (Мф. 26:39). Почему же, если говорил это, Он — Бог и Отчее Слово?» Так написано, богоборцы, что плакал и говорил: *возмутилась*, и на кресте сказал: *Элои! Элои! ламма савахфани?* — что значит: *Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мк. 15:34; Мф. 27:46), молился и о том, *да минует Меня чаша сия* (Мф. 26:39), и это написано. Но я желал бы также, чтобы и вы дали ответ. Ибо каждое из ваших возражений необходимо отражать тем же. Если говорящий есть простой человек, то пусть плачет и боится смерти как человек. Если же Он — Слово во плоти (для нас необременительно повторять всегда одно и то же), то чего было бояться Ему — Богу? Или почему убоялся смерти, будучи Сам жизнью и других спасая от смерти? Или почему, говоря: *не бойтесь убивающих тело* (Лк. 12:4; Мф. 10:28), Сам убоялся? Почему Тот, Кто говорит Аврааму: *не бойся, яко с Тобою есмь* (Быт. 26:24; Ис. 43:5), и Моисея поощряет к мужеству перед фараоном, [Col. 437] и Навину<sup>1</sup> говорит: *крепися и мужайся* (Нав. 1:6), — Сам

**Тело Христа  
принадлежало Ему  
собственно**

<sup>1</sup> В Edit. Commel.: «Иисусу Навину» (PG. T. 26. Col. 437). — *Ред.*

пришел в боязнь от Ирода и Пилата? Притом, другим став помощником, чтобы не имели страха (ибо сказано: *Господь мне помощник, и не убоюсь, что сотворит мне человек* — Пс. 117:6), Сам утрашился начальников, людей смертных, и, добровольно пойдя на смерть, убоился смерти? Совместимо ли с чем-то и не злочестиво ли говорить, что убоился смерти или ада<sup>1</sup> Тот, Кого *видевшие вратницы адовы убоюшася* (Иов. 38:17)? Если же, по словам вашим, убоилось Слово, то почему же задолго перед этим, говоря о злоумышлении иудеев, Оно не спаслось бегством, но когда искали, сказало: *это Я* (Ин. 18:5)? Господь мог и не умереть, как говорил: *Имею власть отдать жизнь Мою и власть имею опять принять ее и: Никто не отнимает ее у Меня* (Ин. 10:17–18).

**55.** Напротив того, это свойственно было не естеству Слова, как Слова, христорборцы и неблагоприятные иудеи, но Слово было во плоти, подверженной этому. И не говорилось этого о Слове до принятия Им плоти; когда же *Слово стало плотью* (Ин. 1:14) и сделалось человеком, тогда написано это по-человечески. Несомненно же, что Тот, о Ком написано это, воскресил Лазаря из мертвых (см. Ин. 11:43–44), воду сделал вином (см. Ин. 2:1–10), даровал зрение родившемуся слепым (см. Ин. 9) и говорил: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30).

Итак, если [еретики] человеческие свойства выставляют как предлог для того, чтобы о Сыне Божиим думать низко, лучше же сказать, считают Его человеком совершенно земным и не небесным, то почему из дел Божиих не признают Слова, сущего в Отце, и не отрекутся наконец от своего злочестия? Ибо можно им видеть, почему творящий дела есть Тот же Самый, Кто являет и удобостраждущее тело, попуская ему плакать и алкать и обнаруживать в себе свойственное телу. Через подобное сему делал Он известным, что **[Col. 440]** Он — бесстрастный Бог и принял на Себя подверженную страданиям плоть, а делами доказывал о Себе, что Он есть Божие Слово, впоследствии сделавшееся человеком, и говорил: *когда не верите Мне, видя Меня облеченным в человеческое тело, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем* (Ин. 10:38).

Но весьма великими кажутся мне бесстыдство и хула христорборцев. Слыша: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30), они стремятся перетолковать смысл и расторгнуть единство Отца и Сына, а слыша, что плакал, проливал пот, страдал, не обращают внимания на тело, но причисляют за это к твари Того, Кем тварь получила бытие. Чем же, наконец, еретики эти отличаются от иудеев? Как те богохульно приписывали дела Божии веельзевулу (Мф. 12:24), так и эти, причисляя к тварям

<sup>1</sup> Так в Gobl. и Felck. 1. В других кодексах: «что убоился ада» (PG. Т. 26. Col. 437). — *Ред.*

совершившего эти дела Господа, понесут на себе и одинаковое с теми беспощадное осуждение.

**56.** Но им, когда слышали: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30), надлежало видеть единое божество и свойственное Отчей сущности, а когда слышали «плакал» и тому подобное, именовать это свойственным телу, тем более что в том и другом имеют они основательный повод признавать одно написанным о Нем как о Боге, а другое сказанным по причине Его человеческого тела. В Бесплотном не было бы свойственного телу, если бы Он не принял на Себя тленного и смертного тела<sup>1</sup>. Ибо смертной была святая Мария, от Которой было тело. А потому, когда был Он в страждущем теле, способном плакать и утомляться, тогда необходимо стало, чтобы Ему вместе с телом приписывалось и то, что собственно принадлежит плоти. Итак, если Он плакал и возмущался, то и плакало и возмущалось не Слово, как Слово, но это свойственно было плоти; если и молился, чтобы миновала Его чаша (см. Мф. 26:39), то не божество страшилось, но и эта немощь свойственна была человечеству. И слова: *для чего Ты Меня оставил?* (Мк. 15:34), по сказанному выше, Ему, опять же, хотя нимало не страждущему, ибо Слово было бесстрастно, приписали, однако же, евангелисты. Ибо Господь сделался человеком, и это совершается и говорится Им как человеком, чтобы Ему Самому, [**Col. 441**] облегчив и эти страдания плоти, сделать плоть свободной от них. Посему и не может быть оставлен Отцом Господь, всегда сущий в Отце, как и прежде, нежели изрек это, так и по произнесении этих слов. Но непозволительно опять сказать, будто бы убоился Господь, Которого убоявшись, *вратницы адовы* (Иов. 38:17) дали свободу содержимым во аде, *и гробы отверзлись, и многие тела святых воскресли и явились* своим (Мф. 27:52–53). Итак, да умолкнет всякий еретик и да устрашится говорить, будто бы имел боязнь Господь, от Кого бежит смерть как змий, перед Кем трепещут демоны, Кого страшится море, для кого разверзаются небеса и все силы колеблются. Ибо вот, когда говорит Он: *для чего Ты Меня оставил?* (Мк. 15:34), Отец показывает, что как всегда, так и в это время был Он в Нем, потому что земля, зная вещающего Владыку, немедленно потряслась, завеса раздралась, солнце сокрылось, камни расселись, гробы, как сказано выше, отверзлись и бывшие в них мертвецы восстали (Мф. 27:52–53), и, что всего удивительнее, присутствующие, которые прежде отреклись от Него, когда увидели это, исповедуют, что *воистину Божий Сын есть Сей* (Мф. 27:54).

**57.** В отношении же сказанного Им: *если возможно, да минует Меня чаша сия* (Мф. 26:39) — обратите внимание на то, почему

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан I, 43–44; II, 66; Слово о вере, 9; *Тертуллиан*. О плоти Христовой, 6. — *Ред.*

Сказавший это в ином случае воспрещал<sup>1</sup> Петру: *думаешь не о том, что Божие, но что человеческое* (Мф. 16:23; Мк. 8:33). Просил отме-

**Вопрос  
о Гефсиманском  
молении**

нить то, чего Сам хотел и на что и пришел. Но как Ему было свойственно хотеть этого, потому что для этого Он *и пришел*, так плоти свойственно было и страшиться, посему как человек сказал Он эти слова. И опять же, то и другое сказано было Им в доказательство того, что Он — Бог; Сам хотел этого, но, сделавшись человеком, стал иметь подверженную страху плоть и по причине ее Свою волю срастворил человеческой немощью, чтобы, и это также уничтожив, снова сделать человека не боящимся смерти. Вот подлинно необычайное дело! Кого христорборцы считают говорящим по причине боязни, Тот мнимой боязнью сделал людей отважными и небоязненными. И блаженные [Col. 444] апостолы после Него вследствие этих слов настолько начинают презирать смерть, что не обращают внимания на судей своих, но говорят: *должно повиноваться больше Богу, нежели человекам* (Деян. 5:29). Другие же святые мученики настолько были бесстрашными, что скорее можно было почитать их переходящими в жизнь, нежели претерпевающими смерть. Итак, не явная ли это нелепость — удивляться мужеству служителей Слова и приписывать боязнь Самому Слову, силую Которого и они презирали смерть? Самой твердой решимостью и мужеством святых мучеников доказывается, что не Божество имело боязнь, но нашу боязнь отнял Спаситель. Ибо как смерть привел в бездействие смертью и все человеческое — Своим человечеством, так и мнимой боязнью отнял нашу боязнь и сделал так, что люди уже не боятся смерти. Поэтому и говорил, и вместе с тем и делал сие. Человечеству свойственно было говорить: *да минует Меня чаша сия* (Мф. 26:39) и: *для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46); а по божеству сделал Он, что меркнет солнце и восстают мертвые (см. Мф. 27:45, 52–53). И опять-таки, говоря по-человечески: *душа Моя теперь возмутилась* (Ин. 12:27), говорил Он и по-Божески: *Имею власть отдать жизнь Мою и власть имею опять принять ее* (Ин. 10:18). Возмущаться свойственно было плоти, а иметь власть отдать и принять жизнь, когда хочет, свойственно уже не людям, но возможно только силе Слова. Человек умирает не по собственной своей власти, но по необходимости природы и против воли; Господь же, Сам будучи бессмертен, но имея смертную плоть, был властен, как Бог, разлучиться с телом и снова воспринять его, когда Ему было угодно. Об этом и Давид воспевает: *не оставиши душу Мою во аде, ниже даси преподобному Твоему видети истления* (Пс. 15:10). Плоти тленной прилично было не оставаться более смертной сообразно с естеством своим, но пребывать нетленной

<sup>1</sup> В ТСО: «сделал упрек». — *Ред.*

по причине облекшегося в нее Слова. Как Оно, быв в нашем теле, подражало свойственному нам, так и мы, приняв Его, от Него общаемся к бессмертию.

**58.** Посему ариоманиты напрасно притворяются соблазнительными и низко думают о Слове, если написано: *возмутилась* (Ин. 12:27) и: *плакал* (Ин. 11:35). По-видимому, не имеют они человеческого чувства, не зная естества человеческого и свойственного людям. Надлежало более удивляться тому, что Слово было в такой страдающей [Col. 445] плоти и не воспрепятствовало злоумышляющим, не наказало убийц, хотя и мог это сделать Тот, Кто других удерживал от смерти и умерших воскрешал из мертвых. Напротив того, Слово попустило пострадать собственному Своему телу. Для того, как говорил я прежде, и пришло Оно, дабы пострадать плотью и плоть сделать наконец бесстрастной и бессмертной, дабы, как неоднократно говорили мы, через страдания и все бывшее, поскольку относилось это и к Самому Слову, сделать так, чтобы более уже не касалось это людей, но совершенно уничтожилось Им и люди, как храм Слова<sup>1</sup>, пребывали бы уже нетленными<sup>2</sup> вовек.

Если бы так рассуждали об этом христорборцы и точку зрения Церкви<sup>3</sup> признавали бы за якорь веры, то не подверглись бы крушению в вере (1 Тим. 1:19) и не дошли бы до такого бесстыдства, чтобы противиться желающим восставить их от падения и, лучше сказать, почитать врагами увещающих их к благочестию. Но, как видно, еретик имеет подлинно лукавое и во всем развращенное нечестием сердце. Ибо вот во всем обличаемые и, как оказывается, лишены всякого разума, они не стыдятся, но как описываемая в эллинских баснях гидра, когда умерщвляли у нее прежних змей, породила новых и упорно противилась умерщвляющему, противопоставляя вновь порождаемых змей<sup>4</sup>, так и у этих богоборцев и богоненавистников, подобно гидрам, выдвигаемое ими учение составляет душевное падение в том, что они выдвигают в качестве своих тезисов и потому изобретают себе новые иудейские и глупые<sup>5</sup> вопросы и, как бы враждуя против истины, измышляют новое, чтобы только во всем показать себя христорборцами.

**59.** Ибо после столь многих обличений, при которых и сам отец их диавол (ср. Ин. 8:44) обратился бы вспять, они снова ропщут, измышляя в ухищренном сердце своем, и одним шепчут, другим, как комары, жужжат, говоря: «Пускай, что так толкуете вы это

#### Бесстыдство еретиков

<sup>1</sup> Так в Reg. 1 и Seg. В других списках: «храм Бога» (PG. Т. 26. Col. 445). — *Ред.*

<sup>2</sup> В Basil., Reg. 2 и Felck. 5 «нетленными» отсутствует (PG. Т. 26. Col. 445). — *Ред.*

<sup>3</sup> Т. е. Правило веры. В ТСО: «руководство церковное». — *Ред.*

<sup>4</sup> Лернейская гидра в древнегреческой мифологии, которую победил Геркулес. — *Ред.*

<sup>5</sup> В ТСО: «буии». — *Ред.*

и побеждаете умозаключениями и доводами, но должно сказать, что по хотению и изволению произошел Сын от Отца», и, ограждая себя Божиим хотением и изволением, обольщают этим многих. Но если бы кто-то из право верующих<sup>1</sup> [Col. 448] говорил это в простоте, то не было бы ничего подозрительного в сказанном, потому что простодушное произнесение таких слов побеждалось бы православным разумением. Поскольку же говорят это еретики<sup>2</sup>, а еретические речи подозрительны и, как написано, *управляют же нечестивии лесты, и словеса их льстива* (Притч. 12:5, 6), хотя бы сделали и один намек, потому что имеют развращенное сердце, то исследуем сказанное ими и выясним, не для того ли они, во всем обличенные, наконец, подобно гидрам, измыслили новое изречение, чтобы при таком хитрословии и при своей вкрадчивости снова в ином виде посеять свое нечестие.

**Ариане: «Сын произошел по воле и желанию Отца»**

Кто говорит, что Сын произошел по хотению, означает этим то же, что и утверждающий: «Было, когда не было Сына, и Он произошел из не-сущего и есть тварь». Но поскольку ариане постыжены за такие речи, то эти хитрецы вознамерились иначе обозначить то же самое, ограждаясь хотением, как каракатицы чернилами<sup>3</sup>, чтобы омрачить тем людей простосердечных, а самим не забыть своей ереси. Откуда это «по хотению и изволению»? Или из какого Писания приводят такие слова? Пусть скажут эти подозрительные в речах своих и изобретатели злочестия! Отец, с неба открывая Слово Свое, высказал: *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (Мф. 3:17); и через Давида сказал: *отрыгну сердце Мое слово благо* (Пс. 44:2), и Иоанну повелел сказать: *В начале было Слово* (Ин. 1:1); и Давид, воспевая, говорит: *яко у Тебе источник живота, во свете Твоем узрим свет* (Пс. 35:10); апостол же пишет: *Сей есть сияние славы* (Евр. 1:3); и еще: *Он, будучи образом Божиим* (Флп. 2:6); и: *Который есть образ Бога невидимого* (Кол. 1:15).

**60.** Все и везде говорят о бытии Слова и нигде о том, что Оно от хотения и вообще что Оно сотворено. Где же нашли [еретики] хотение или изволение, предшествующее Божию Слову? Разве что,

<sup>1</sup> Подобные высказывания встречались в доникейской церковной письменности. Ср.: *Свт. Игнатий Богоносец*, Послание к смирнянам, 1; *Св. Иустин Философ*. Диалог с Трифоном иудеем, 61, 127, 128; *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам, 10; *Свт. Инноcentий Римский*. Против Нозета, 16; *Ориген*. О началах IV, 28. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Татиан*. Против эллинов, 5; *Тертуллиан*. Против Праксея, 6; *Новациан*. О Троице, 31; Апостольские установления VII, 41; *Евсевий Кесарийский*. Евангельское доказательство IV, 3; *Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история I, 4 (где цитируются слова Ария о Сыне Божием, что Он якобы «по хотению и изволению пришел в бытие»). — *Ред.*

<sup>3</sup> Каракатица — морское животное, во время опасности выпускающее чернильную жидкость, чтобы затруднить ее обнаружение противником. — *Ред.*

оставив Писания, прикроются злоумием Валентина? Ибо Птолемей<sup>1</sup>, ученик Валентина, говорил, что [Col. 449] Нерожденный имеет две нераздельно сопряженных силы (*δύο ζυγούς*) — Мысль и Изволение<sup>2</sup>, и сперва помыслил, потом изволил, и что помыслил, того не мог бы произвести, если бы не привзошла и сила воли. И научившись из этого, ариане хотят, чтобы Слову предшествовали изволение и хотение. Итак, пусть соревнуются они с [заблуждениями] Валентина, а мы, читая Божии словеса, находим о Сыне: *был* и слышим, что Он один в Отце и есть Отчий образ; но [лишь] об одних созданных, потому что их и по естеству некогда не было, привзошли же они впоследствии, читаем, что им предшествовало хотение и изволение, как воспеваает Давид в сто тринадцатом псалме: *Бог же наш на небеси и на земли, вся елика восхоте, сотвори* (Пс. 113:11); и в сто десятом: *велия дела Господня, изыскана во всех волях Его* (Пс. 110:2); и еще в сто тридцать четвертом: *вся елика восхоте Господь, сотвори на небеси и на земли, в морях и во всех безднах* (Пс. 134:6). Посему если Сын есть дело и произведение и один из всего, то пусть будет сказано, что и Он произведен хотением, ибо, по указанию Писания, так произошли твари. И защитник ереси, Астерий, соглашаясь с этим, пишет так: «Если недостойно Создателя производить по изволению, то пусть во всем также отнята будет у Него воля, чтобы неприкосновенным сохранилось у Него достоинство. Если же прилично Богу хотеть, то пусть и в отношении первого рождения принадлежит Ему совершеннейшее. Ибо невозможно, чтобы одному и Тому же Богу и приписываема была воля в отношении производимого, и приличествовало не хотеть». Сложив в словах своих величайшее, какое только возможно, злочестие, а именно, что произведение и рождение есть одно и то же и что Сын есть одно из всех сущих порождений, софист заключил тем, что о произведениях следует говорить: они по хотению и изволению. [Col. 452]

**61.** Итак, если Сын иной по сравнению со всеми, как и прежде сего это было доказано, вернее же сказать, Им произведены и дела, то пусть не говорят, что и Он по хотению, иначе и Он будет происходить так же, как состоялось все сотворенное Им. Ибо Павел, которого прежде не было, впоследствии, однако, *волею Божию* стал апостолом (см. 1 Кор. 1:1). И наше звание, которого не имели мы некогда, ныне же получили, имеет предшествовавшее ему хотение, как опять

**Воля Божия**

<sup>1</sup> Птолемей (II–III вв.) — еретик-гностицист, ученик Валентина, проповедовал свое учение в Италии. — *Ред.*

<sup>2</sup> Речь идет о так называемых гностических эонах — духовных существах, возникших из Нерожденного Первоначала через эманацию (истечение) или браки других эонов. Ср. о варвелитах: *Свт. Иринея Лионский. Против ересей* I, 29, 1. — *Ред.*



говорит тот же Павел: *по благовлению воли Своей* (Еф. 1:5). Сказанное же Моисеем: *да будет свет, и: да изведет земля, и: сотворим человека* (Быт. 1:3, 11, 26), думаю, как сказано было и выше, означает хотение Творящего, потому что Создатель совещається сотворить не существовавшее некогда, привходящее же совне. Но собственному Его Слову, рожденному от естества Его, не предшествует совещание, потому что Отец все прочее, о чем совещається, Им производит и Им созидает, как учит нас и апостол Иаков, говоря: *восхотев, родил Он нас Словом истины* (Иак. 1:18). Посему обо всех возрождаемых и единожды приводимых в бытие есть Божие хотение в Слове, Которым Бог преднамеренное Им производит и возрождает. И это опять дает разуметь апостол, когда пишет в Фессалонику: *ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе* (1 Фес. 5:18). Если же Кем творит, в Том и хотение и во Христе воля Отца, то как же Сам Христос может происходить по хотению и изволению? Если и Он, по вашим словам, произошел по хотению, то необходимо и о Нем состояться хотению в другом каком-либо слове, которым и Он производится. Ибо доказано, что хотение Божие не в том, что приводится в бытие, но в Том, Кем и в Ком приходят в бытие все создания.

Притом, поскольку сказать «по хотению» значит то же, что и «было, когда не был», то пусть удовольствуются этим изречением: «было, когда не был» и, постыждаемые тем, что через это обозначают время, пусть знают, что, употребляя слово «по хотению», опять наводят на мысль, что прежде Сына было время. Ибо тому, чего некогда не было, как должно сказать обо всех тварях, предшествует совещание. Если же Слово есть создатель тварей, Само же соприсуще Отцу, то Присносущему может ли, как не-сущему, предшествовать совещание? Если предшествует Ему совет, то как же Им все (см. Ин. 1:3)? **[Col. 453]** Напротив того, один из всех будет и Сам Сын, рожденный по хотению, подобно тому как и нас Слово истины сделало сынами; и необходимо уже нам, как сказано, искать другого слова, которым и Сын получил бытие и рожден вместе со всеми, кого восхотел породить Бог.

**62.** Поэтому если есть какое-нибудь иное Божие Слово, то пусть и Сын произведен будет [этим] Словом. Если же нет иного Слова (как и действительно нет), но все, что угодно было Отцу, получило бытие Сыном, то не выказывается ли в этом многоглавое коварство еретиков? Постыжденные за наименование Сына произведением и тварью и за положение «не было Божия Слова, пока не было рождено», снова выражают иначе, что Сын есть тварь, ограждая себя выражением «хотение» и говоря: «если Он не по хотению произошел, то значит, что по необходимости и против воли имел Бог Сына». Но кто же налагает на Него необходимость, лукавейшие, старающиеся все обратить в пользу своей ереси? Усмотрели вы, что противоположно

хотению, а что важнее и выше, того не приметили. И как хотению противопоставляется несогласное с волей, так выше и первоначальнее свободного избрания то, что по естеству<sup>1</sup>. Человек строит дом по свободному изволению, а сына рождает по естеству. И что устраивается по хотению, то получило начало бытия, и оно для творящего есть внешнее, а сын есть собственное порождение отчей сущности и не отвне его. Поэтому Отец не совещаётся о Сыне, иначе должно было бы заключить, что Он совещаётся и о Себе Самом. Итак, в какой мере Сын выше твари, в такой же и то, что от естества, выше хотения. И еретикам, слыша это, надлежало не приписывать хотению того, что от естества, но они, забыв, что слышат о Сыне Божиим, осмеливаются употреблять о Боге человеческие противоположения: «по необходимости» и «против воли», чтобы отрицать им бытие истинного Сына Божия.

Действительно, пусть скажут нам сами: по хотению ли или не по хотению у Бога то, что Он благ и милосерд? Если по хотению, то следует заметить, что Он начал быть благим и есть возможность не быть Ему благим, потому что при совещании и избрании имеет место наклонность к тому и другому, и это претерпевание свойственно разумной природе. Если же по причине заключающейся в этом несообразности Бог благ и милосерд не по хотению, то пусть услышат [Col. 456] то же, что сказали сами: следовательно, Он благ по необходимости и не по воле. Кто же налагает на Него эту необходимость? Если ни с чем не сообразно приписывать Богу необходимость и поэтому Он благ по естеству, то гораздо более и с большей несомненностью по естеству, а не по хотению Он — Отец Сына.

**63.** Но намереваюсь бесстыдству их предложить вопрос, хотя и смелый, впрочем, имеющий целью благочестие (да помилует же Владыка!). Пусть еще скажут нам и это: Сам Отец, Который совеща́лся и потом сделал, существует прежде совещания? [Этим еретикам,] дерзнувшим отзываться так о Слове, надлежит выслушать и это и из этого уразуметь, что такая их дерзость касается и Самого Отца. Итак, если, однажды навсегда решившись рассуждать о хотении, скажут они, что и Отец — вследствие хотения, то чем же был Он до совещания? Или что большее стал иметь, как говорите вы, после совещания? Если же такой вопрос нелеп и несостоятелен и вообще непозволительно даже и говорить что-либо подобное (ибо когда мы слышим о Боге, достаточно для нас знать и представлять в мысли

---

<sup>1</sup> Природа и воля в Боге совечны, однако воля обращена на мир, а не на внутритроичные отношения. И потому скорее природа логически предшествует воле. И предвечное рождение Сына от Отца происходит не по воле, а по природе (по естеству). Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан I, 29; II, 2; *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарион 69, 26; Анкорат, 51; *Свт. Амвросий Медиоланский*. О вере IV, 4. — *Ред.*

только одно — что Он есть *Сушций* — Исх. 3:14; 1 Ин. 2:13), то не будет ли неразумным подобным образом думать и о Слове и выставлять на вид «хотение и изволение»? Ибо о Слове достаточно для нас знать и представлять в мысли только одно, что не вследствие хотения сущий Бог, не по хотению, но по естеству имеет собственное Слово. Не выше ли всякого безумия даже и помыслить только, будто бы Сам Бог совещается, размышляет, избирает и побуждает Себя к соизволению не быть без Слова и Премудрости, но иметь Слово и Премудрость? Совещающийся о Том, Кто собственно от Его сущности, видимо, очевидно совещается и о Себе Самом.

**Разница между  
произошедшим  
по воле  
и порождением  
сущности**

Поэтому много хульного в таком мудровании; благочестиво же будет сказать, что существа созданные пришли в бытие по благоволению и хотению, а Сын — не произошедшее подобно твари создание воли, но собственное по естеству порождение сущности. Ибо, будучи собственным Отчим Словом, не позволяет думать о каком-либо предшествовавшем Ему хотению, [Col. 457] потому что Сам Он есть Отчий совет, Отчая сила и Создатель угодного Отцу. И это Сам Он говорит о Себе в притчах: *Мой совет и утверждение, Мой разум, Моя же крепость* (Притч. 8:14). Итак, хотя Сам Он есть разум, которым уготовал небеса (см. Притч. 3:19), и Сам есть крепость и сила (потому что Христос — *Божия сила и Божия премудрость* (1 Кор. 1:24)), теперь же, изменив речь, сказал: «Мой разум и Моя крепость»; так говоря: «Мой совет», Он Сам есть живой Отчий совет<sup>1</sup>, как научены мы и пророком, что Он делается Ангелом *великого совета* (Ис. 9:6) и Он же наречен Отчей волей (Ис. 62:4). Так надо обличать еретиков, которые о Боге мыслят по-человечески.

**64.** Итак, если создания произошли по хотению и благоволению, и вся тварь получила бытие по воле, и Павел *волею Божию* наречен апостолом<sup>2</sup> (Еф. 1:1; 1 Тим. 1:1), все же получило бытие Словом, то Слово состоит вне получивших бытие по хотению, лучше же сказать, Само Оно есть тот живой Отчий совет, Которым *все начало быть* (Ин. 1:3), Которым и святой Давид, выражая благодарение, сказал в семьдесят втором псалме: *удержал еси руку десную мою, и советом Твоим наставил мя еси* (Пс. 72:23–24). Как же Слово, будучи советом и волею Отца, может и Само, подобно каждой твари, прийти в бытие по воле и хотению? Разве еретики в соответствии со сказанным прежде в безумии своем скажут опять, что Слово произведено

<sup>1</sup> Ср.: Климент Александрийский. Педагог, III; Строматы, V; Тертуллиан. О молитве, 4; Ориген. О началах I, 2, 6; Свт. Григорий Богослов. Слово 30, 20. — Ред.

<sup>2</sup> Так в Reg. 1, Seg., Angl., Gobl. и Felk. 1. В других рукописях слова «и Павел волею Божию наречен апостолом» пропущены (PG. Т. 26. Col. 457). — Ред.

Само Собою или другим каким-нибудь словом. Поэтому кем же получило Оно бытие? Пусть измыслят иное Слово и, соревнуя Валентинову учению, наменуют иного Христа<sup>1</sup>. В Писании нет этого. Но если и измыслят иное слово, то, без сомнения, и оно приходит в бытие кем-либо. И наконец, когда рассуждаем таким образом и доискиваемся следствий<sup>2</sup>, открывается перед нами многоглавая ересь безбожников, впадающая в многобожие и безмерное безумие, по которой [еретики], желая, чтобы Сын был тварью и из не-сущих, то же самое выражают иначе, прикрывая себя словами «хотение и изволение», которые более всего с основательностью можно употреблять о вещах созданных и о тварях.

Итак, не нечестиво ли свойственное существам созданным относить к Создателю? Не богохульно ли говорить, что в Отце<sup>3</sup> есть хотение прежде Слова? [Col. 460] Если хотение в Отце предшествует, то не истину говорит Сын: *Я в Отце* (Ин. 14:10). Или если и Он в Отце, но будет считаться вторым, то неприлично было Ему сказать о Себе: *Я в Отце*, когда прежде Него было хотение, которым *все начало быть* (Ин. 1:3) и, по словам вашим, состоялся Он Сам. Ибо хотя отличается Он славой, однако же, тем не менее, есть один из получивших бытие по хотению. Но в таком случае, как сказали мы прежде, почему Он — Господь, а прочие — рабы? А Он есть Господь всех, потому что — в единении с господством Отца; и тварь, без сомнения, есть раба, потому что она вне единства с Отцом и, некогда не существовав, пришла в бытие.

**65.** Но еретики, говоря, что Сын получил бытие по хотению, должны были сказать: «и по разумению», потому что разумение и хотение, как думаю, есть одно и то же. Кто задумывает что-либо, то самое и разумеет, и что разумеет, то и задумывает. Сам Спаситель соотносительно соединил между собою то и другое, как родственное, говоря: *Мой совет и утверждение, Мой разум, Моя же крепость* (Притч. 8:14). Как крепость и утверждение есть одно и то же, потому что это есть самая сила, так одно и то же значит сказать, что есть разум и совет, потому что это есть Господь. Но нечестивые не соглашаются, что Сын есть Слово и живой Совет, баснословят же о Боге, что разум, и совет, и премудрость бывают в Нем по-человечески, как состояние случайное и иногда отсутствующее, и все приводят в движение, выставляют

<sup>1</sup> Еретик-гностицист Валентин учил о множестве «эонов» — Божественных существ, которые якобы составляли «Полноту» («Плирому»). Так, он считал разными эонами Христа, Слово и Единородного (см.: *Свт. Иринея Лионский. Против ересей I, 2*). — *Ред.*

<sup>2</sup> Так в Reg. 1 и Seg. В других списках: «доискиваемся истины» (PG. Т. 26. Col. 458). — *Ред.*

<sup>3</sup> Так в Reg., Seg., Basil. и Angl. В других кодексах: «что в Боге Отце» (PG. Т. 26. Col. 458). — *Ред.*

на вид с Валентином «мысль и изволение», только бы разлучить Сына с Отцом и сказать, что Он — не собственное Отчее Слово, но тварь.

И они пусть услышат подобное тому, что сказано Симону Волхву<sup>1</sup>: «...нечестие Валентиново с вами *да будет в погибель* (Деян. 8:20)». Каждый же из нас да поверит лучше Соломону, который говорит, что Слово Само есть премудрость и разум, ибо сказано: *Бог премудростию основа землю, уготова же небеса разумом* (Притч. 3:19). И как здесь сказано: *разумом*, так в псалмах: *Словом Господним небеса утвердишася* (Пс. 32:6). И как небеса Словом, так и *вся, елика восхоте, сотвори* (Пс. 134:6), как и апостол [Col. 461] пишет фессалоникийцам: *такова воля Божия во Христе Иисусе* (1 Фес. 5:18). Посему Сын Божий Сам есть Слово и Премудрость, Сам — Разум и живой Совет; в Нем воля Отчая, Он есть Истина, Свет и Сила Отчая. Если же хотение Божие есть премудрость и разум, также и Сын есть премудрость, то утверждающий, что Сын получил бытие по хотению, утверждает вместе с этим, что Премудрость произведена премудростью, Сын сотворен сыном, Слово создано словом. А это противно Богу и Его Писаниям. Ибо апостол проповедует, что Сын есть собственное сияние и образ не хотения, но Самой Отчей сущности, говоря: *Сей есть сияние славы и образ ипостаси Его* (Евр. 1:3). Если же, как сказали мы выше, Отчая сущность и Ипостась<sup>2</sup> не от хотения, то ясно, что не от хотения также и то, что составляет собственность Отчей Ипостаси. Ибо какова есть и как есть Эта блаженная Ипостась, таким и так должно быть и собственное Ее Порождение. И Сам Отец не сказал: «Сей есть по хотению Моему происшедший Сын» или: «Сын, Которого имею Я по благоволению», но просто говорит: *Сын Мой*, и сверх того: *в Котором Мое благоволение* (Мф. 3:17), показывая тем, что «Он есть Сын по естеству, но в Нем Мое хотение угодного Мне».

**Если не по воле,  
то не значит, что  
против воли**

**66.** Поскольку же Сын по естеству, а не по хотению, то неужели Он есть нежеланный Отцу и противный Отчему хотению? Никак; напротив того, и желателен Сын Отцу, и, как Сам говорит: *Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам* (Ин. 5:20). Как Бог, Который хотя не по хотению начал быть

<sup>1</sup> Симона Волхва (I в.) святые отцы-ересиологи считали основателем всех ересей (прежде всего гностических) и в том числе предшественником гностика Валентина. — *Ред.*

<sup>2</sup> Английский издатель указывает, что для свт. Афанасия применительно к Святой Троице термины «сущность» и «ипостась», как правило, синонимичны. Выражение «три Ипостаси» встречается в подлинных произведениях: «Беседа на слова: *Все предано Мне Отцем Моим* (Мф. 11:27)», «О явлении во плоти и против ариан» (10); кроме того, в творениях, где авторство свт. Афанасия ставится под сомнение: «Изложение веры» (2); «Против ариан» (IV, 25). (NPNF. P. 1077). — *Ред.*

благим, однако же благ не против хотения и воли, ибо каков Он есть, то и желательно Ему, — так и сие: что есть Сын хотя не по хотению началось, однако же не против желания и воли Божией. Как желательна Богу собственная Своя Ипостась, так не нежелателен Ему и собственный Сын, сущий от Его сущности. Итак, желателен и возлюблен Отцом да будет Сын. Так да рассуждают благочестиво о воле Божией и о том, что не противно Божиему хотению. [Col. 464] Ибо Сын тем же изволением, каким изволяет Его Отец, и Сам любит, и изволяет, и чтит Отца, и единая есть воля, сущая в Сыне от Отца, поэтому и из сего усматривается, что Сын в Отце и Отец в Сыне.

Посему никто, согласно с Валентином, да не вводит предшествующего хотения и под предлогом хотения да не ставит себя посредником между единым Отцом и единым Словом. Ибо безумствует тот, кто между Отцом и Сыном поставляет хотение и совещание. Одно дело говорить: «Произошел по хотению», другое — сказать: «Любит и желает Сына как собственного Своего по естеству» (ср. Ин. 3:35). Сказать: «Произошел по хотению» — значит, во-первых, предположить, что некогда Он не был, а потом, по сказанному, допустить, что возможна склонность к тому и другому, поэтому иной может подумать, что Бог мог и не хотеть Сына. Но сказать о Сыне: «Мог и не быть» — есть злочестивая дерзость, простирающаяся и на Отчую сущность. Если сказать, что могло не быть собственно принадлежащего этой Сущности, то это значит то же, как и сказать, что Отец мог не быть благим. Но как Отец всегда по естеству благ, так всегда по естеству родитель. Слова же «Отец хочет Сына, и Слово хочет Отца» не на предшествующее указывают хотение, но дают разуметь истинность естества, собственность сущности и подобие. Как можно о сиянии и свете сказать, что сияние не имеет в свете предшествующего хотения, но есть по естеству рождение, изволяемое породившим его светом, не по совещанию воли, но по естеству и в действительности, так правильно будет сказать об Отце и Сыне, что Отец любит и хочет Сына, а Сын любит и хочет Отца.

67. Посему да не именуется Сын созданием воли и да не вводятся в Церковь Валентиновы понятия, да именуется же Сын живым Советом и истинно Порождением по естеству, подобно сиянию света. Так и Отец сказал: *отрыгну сердце мое слово благо* (Пс. 44:2), и согласно с этим говорит Сын: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10). Если же слово в сердце, то где хотение? И если Сын в Отце, то где изволение? И если хотение есть Сам Он, то как совет в хотении? [Col. 465] Это нелепо, иначе, как было сказано неоднократно, будет Слово в Слове, Сын в Сыне, Премудрость в Премудрости, потому что Отчий Сын есть все это. И ничего нет в Отце прежде Слова, но в Слове и хотение, и Им изволения Отчего хотения совершаются на деле, как показывают Божественные Писания.

Но желал бы я, чтобы злочестивые, до такой меры ниспадшие в неразумие и рассуждающие о хотении, не спрашивали бы уже более рождающих жен своих, как спрашивали их прежде, говоря: «Имела ли ты сына, пока не родила?» — но чтобы спросили отцов: «От своей ли только воли бываете вы отцами или по естеству вашего хотения?» И еще: «Дети ваши подобны ли естеству вашему и сущности вашей?» Тогда, может быть, пристыдили бы их родители, у которых искали решения задачи о рождении и от которых надеялись получить ведение. Родители ответили бы им: «Что рожаем, то не воле, а нам подобно, и бываем родителями не вследствие только своего намерения, но рождать свойственно естеству, как и мы сами — образ родивших нас». Посему пусть еретики или осудят сами себя и перестанут спрашивать у жен о Божием Сыне, или вразумятся от них, что сын рождается не по хотению, но по естеству и действительности. Этим зломудренным подходит такое обличение, взятое на примере людей, потому что и о Божестве рассуждают они по-человечески.

Поэтому что же еще безумствуют христорборцы? И об этом, как и о других возражениях их, доказано и выяснено, что это только фантазия и баснотворство. И потому, хотя поздно усмотрев, в какую стремнину неразумия впали они, должны по увещанию нашему обратиться вспять и бежать от дьявольской сети. Ибо человеколюбивая Истина всегда взывает: «...если Мне не веруете, по причине телесного покрова, делам веруйте, да разумеете, что *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 19:38)» и: «*Я и Отец одно* (Ин. 10:30)», и: «*видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:10)». Но хотя Господу и свойственно человеколюбие, и желает Он *возводити* вся *низверженныя* (Пс. 145:8), как говорил Давид в своем хвалении, однако же злочестивые, не желая слышать Господнего гласа и не терпя видеть (о жалкие!), что **[Col. 468]** Господь<sup>1</sup> всеми исповедуется Богом и Божиим Сыном, подобно *хрущам*<sup>2</sup> (Авв. 2:11), обходят всюду, с отцом своим дьяволом (ср. Ин. 8:44) ища предлогов для злочестия. Какие же предлоги или где смогут найти еще после сего? Разве у иудеев и у Каиафы возьмут займы хулы, а у язычников возьмут безбожие? Божественные же Писания для них затворены; в них все обличает этих несмысленных и христорборных.

<sup>1</sup>Так в Reg. 1 и Seg. В других вариантах рукописей: «что Христос» (PG. Т. 26. Col. 467). — *Ред.*

<sup>2</sup>Жукам-скарабеем. — *Ред.*

---

---

[COL. 984] О ЯВЛЕНИИ ВО ПЛОТИ БОГА СЛОВА  
И ПРОТИВ АРИАН<sup>1</sup>

1. Решившиеся злонамеренно разуместь Божественные Писания в подкрепление хулы своей выставляют относящиеся к человечеству выражения об обнищании Сына Божия. [Col. 985] Но в этих-то уничтожительных выражениях и действиях усматривается вся точная суть христианства. По-**Суть христианства** этому если бы они слушали блаженного Павла, который пишет к коринфянам: *вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою* (2 Кор. 8:9), то никак не осмелились бы называть Сына неподобным Отцу, если бы познали, какого рода обнищание Его и какова сила Креста Его. Посему и в другом месте говорит тот же Павел: *чтобы вы могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею* (Еф. 3:18–19). По сей-то причине о нищете (ср. 2 Кор. 8:9) и страданиях своих он откровенно рассказывает в Посланиях: *я не желаю*

---

<sup>1</sup> Научная редакция и примечания к данному произведению выполнены П.К. Доброцветовым.

Написано после 364 г. Данное название находим в Basil., Felck. 3, 5, Edit. Commel. В Edit. Paris после «ариан» добавлено: «и против Аполлинария». Блж. Феодорит Кирский в «Эранисте» (III) называет это произведение «Томос к арианам». В Felck. 2 читаем: «Другое его же слово против ариан и тех, которые последовали за арианством»; в Angl.: «О Вочеловечении Единородного Сына против ариан и Аполлинария»; в Colb., Felck. 1: «О Вочеловечении Единородного Слова и против Аполлинария»; у папы Геласия: «О Воплощении»; в деяниях VI Вселенского Собора: «О Троице и Воплощении»; в деяниях Латеранского Собора 649 г.: «О Троице и Воплощении против Аполлинария»; у преп. Иоанна Дамаскина: «Слово о Воплощении и Троице» (PG. T. 26. Col. 983–985). — *Ред.*



хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира (Гал. 6:14); и еще: я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого (1 Кор. 2:2) и: ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы (1 Кор. 2:8). И ныне [еретики] эти, если бы разумели Божественные Писания, то не осмелились бы хулить Творца всяческих, называя Его тварью или созданием.

Приводят нам [в качестве возражения следующее]: «...как может [Сын] быть подобен Отцу или быть от Отчей сущности, когда написано: *ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5:26)? Ибо у дающего, говорят, есть превосходство перед приемлющим; написано также: *что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог* (Мк. 10:18); и еще: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46); и также: *о дне же последнем никто не знает, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13:32); и еще: *Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир* (Ин. 10:36); и еще: Бог Отец воскресил *Его из мертвых* (Гал. 1:1). Как же, говорят, Воскрешенный из мертвых может быть подобен Воскресившему Его или единосущен с Ним?»

2. Из многих возражений предложили мы эти немногие, чтобы по разрешении их без труда можно было разуметь и прочие. Посему обязаны мы по возможности объяснить их значение. **[Col. 988]**

Если блаженный Павел говорит, что *Отец воскресил Сына Своего из мертвых* (1 Фес. 1:10), то Иоанн повествует: *Иисус сказал: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. А Он говорил, присовокупляет, о храме тела Своего* (Ин. 2:19, 21). Из этого для внимательных ясно, что поскольку воскрешено тело, то у Павла говорится, что воскрешен из мертвых Сын, потому что относящееся к телу Его говорится о Лице Его. Посему таким же образом, когда говорится, что Отец дал жизнь Сыну, разуметь должно жизнь, даруемую плоти. Ибо если Сын есть жизнь, то для чего жизни принимать жизнь? И если Сам Он дает обетование, говоря: *Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек* (Ин. 10:27–28), если Он — *Божия Премудрость* (1 Кор. 1:24) и если Им сотворен всякий возраст, то почему говорится: *Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте* (Лк. 2:52)? Если Отец сотворил все через собственное Слово Свое и через Сына, то ясно, что через Него же совершил и воскресение плоти Его, а посему через Него же и воскресил Его, через Него дает Ему и жизнь. Воскрешается же Он по плоти, как человек, и приемлет жизнь, как человек, *по виду став как человек* (Флп. 2:7), но, как Бог, Сам воскрешает храм Свой и дает жизнь плоти Своей.

Если говорит также: *Которого Отец освятил и послал в мир* (Ин. 10:36), то в другом месте говорит: *за них Я посвящаю Себя, что бы и они были освящены истиною* (Ин. 17:19).

И если говорит: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46), то говорит Он это от нашего лица, потому что, *приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек, смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* и прочее (Флп. 2:7, 8); и как говорит Исаия: *сей грехи наша носит, и о нас болезнует* (Ис. 53:4). Поэтому не о Себе *болезнует*, но *о нас*; не Сам Он оставлен Богом, но оставлены мы, и ради нас, оставленных, пришел Он в мир. И когда апостол говорит: *посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени* (Флп. 2:9), то говорит это о храме, то есть о теле Его. **[Col. 989]**

3. Ибо не Вышний возносится, возносится же плоть Вышнего, и плоти Вышнего *дал... имя выше всякого имени*. Не Божие Слово по благодати приняло то, чтобы именоваться Богом, но плоть Его вместе с Ним наименована Богом. Не сказано: «Слово стало Богом», но: *Слово было Бог* (Ин. 1:1), то есть всегда был Бог Слово, и Этот Самый Бог сделался плотью, чтобы плоть Его сделалась Богом Словом<sup>1</sup>; как и Фома, осязав плоть Его, воскликнул: *Господь мой и Бог мой* (Ин. 20:28), и то и другое вместе именуя Богом; подобно тому и Иоанн написал: *о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни* (1 Ин. 1:1). Из сего видно, что во плоти осязаем был Сын и Отчее Слово и что и то и другое в Божественном Писании наименовано осязаемым Словом жизни.

И когда говорит: *ибо еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен* (Ин. 7:39), то [тем самым] о плоти Его говорит, что это она еще не была прославлена. Ибо прославляется не *Господь славы*, но плоть *Господа славы* (1 Кор. 2:8); она приемлет славу, вместе с Ним восходя на небо. Посему-то и *Дух усыновления* (Рим. 8:15) не был еще в человеках, потому что воспринятый от нас начаток<sup>2</sup> не взшел еще на небо.

4. Посему как скоро Писание говорит, что Сын принял, что Сын прославлен, говорит это о Нем по человечеству, а не по божеству. И когда Сын говорит: *пославший Меня Отец Мой более Меня* (Ин. 14:28), то Отца называет большим Себя, потому что сделался человеком, а как Отчее Слово, равен Он Отцу. Ибо говорит: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30) и: *Видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9).

---

<sup>1</sup> Конечно, речь не идет о превращении плоти в божество или божества в плоть, но о тесном их соединении в одной Ипостаси Сына Божиего, когда плоть Христова есть плоть не какого-то отдельного человека Иисуса, но плоть Самого Бога Слова, присоединившего ее к Себе, сделавшего ее Своей собственной в непостижимом акте Боговоплощения. Данная тематика будет особенно остро поднята в споре свт. Кирилла Александрийского с Несторием в конце 20-х — начале 30-х гг. V в. — *Ред.*

<sup>2</sup> Т. е. человеческая природа Христа. — *Ред.*

И не хищением приобретает, чтобы Ему быть равным с Отцом (ср. Флп. 2:6), но равен по естеству и единосущен Отцу, потому что рожден от Отчей сущности.

И когда апостол говорит, что во Христе *обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2:9), то в другом месте говорит: *как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее* (Еф. 5:25). [**Col. 992**]

**Самоумаление Бога  
Слова ради нашего  
возвышения**

**5.** Не Себя пришел спасти бессмертный Бог, но умерщвленных, не за Себя пострадал, но за нас, и посему-то воспринял на Себя наше уничижение и нашу нищету, чтобы даровать нам богатство Свое. Ибо страдание Его есть наше избавление от страдания; смерть Его — наше бессмертие; слезы Его — наша радость; погребение Его — наше воскресение; крещение Его — наше освящение. Ибо говорит: *за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною* (Ин. 17:19). Язва Его — наше исцеление, ибо *язвою Его мы исцелехом* (Ис. 53:5). Наказание Его — наш мир, ибо *наказание мира нашего на Нем* (Ис. 53:5), то есть для нашего мира Он наказуется. Бесславие Его — наша слава, посему ради нас просит Он славы, говоря: *прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира* (Ин. 17:5), ибо в Нем прославляемся мы. Сошествие Его — наше восшествие, по написанному: *и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе, дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе* (Еф. 2:6–7).

И когда говорит на кресте: *Отче! в руки Твои предаю дух Мой* (Лк. 23:46), в Себе предает Отцу всех людей, в Нем оживотворяемых, потому что они суть члены Его, и эти многие члены суть единое Тело, то есть Церковь, как блаженный Павел пишет к галатам: *все вы одно во Христе Иисусе* (Гал. 3:28). Посему в Себе предает всех [Отцу].

**6.** Так и когда говорит: *Господь созда Мя начало путей Своих* (Притч. 8:22), говорит это о Церкви, в Нем создаваемой, потому что Творец всяческих не есть тварь и произведение, но в Творце обновляется тварь, по сказанному Павлом: *Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе* (Еф. 2:10); и как еще говорит: *дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия, по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе* [**Col. 993**] *нашем, в котором мы имеем дерзновение и надежный доступ через веру в Него* (Еф. 3:10–12); и еще: *так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа* (Еф. 1:4–5); и также говорит о двух народах: *дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем* (Еф. 2:15–16).

7. И если говорит: *что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог* (Мк. 10:18), то говорит это Бог, по плоти Своей и Себя сопричисляя к людям и сообразуясь со способностью понимания пришедшего к Нему, потому что тот [юноша] считал Его всего лишь человеком, а не Богом. И ответ имеет следующий смысл: «Если считаешь Меня человеком, а не Богом, то не называй Меня благим, ибо *никто не благ*, потому что благость свойственна не человеческому естеству, но Богу». Потом же прибавляет: *знаешь заповеди?* Когда же на вопрос юноши: *какие?* — Господь сказал: *не прелюбодействуй, не убивай* и прочее, юноша отвечал, говоря: *все это сохранил я от юности моей; чего еще недостает мне?* Тогда говорит ему: *если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; возьми крест свой и следуй за Мною* (Мф. 19:16–21; 16:24; Мк. 10:17–21; Лк. 18:18–22). А этим Господь показал, что и Ему свойственна благость. Ибо кто идет в след не благого, тот может ли наследовать вечную жизнь?

**Аргумент из беседы  
Христа с богатым  
юношей**

И когда говорит, что о последнем дне *никто не знает, ни Сын, только Отец* (Мк. 13:32), — говорит по человечеству. Ибо если знает Отца (Ин. 10:15), то как не знать Ему последнего дня? *Отца не знает никто*, говорит Он, *кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11:27). И если Дух Святой знает все Божие (1 Кор. 2:11), то как Сыну не знать дня, который Им сотворен? И если Им сотворены века и времена (ср. Евр. 1:3), то очевидно, что и последний день включен в эти века и времена, и Ему невозможно не знать этого дня. **[Col. 996]**

**Вопрос о ведении  
последнего дня  
мира**

8. Посему все уничижительные выражения, употребленные Господом, относятся к Его обнищанию, чтобы мы в Нем обогатились, а не для того, чтобы, пользуясь ими, мы бы хулили Сына Божия. И Сын Божий для того сделался Сыном Человеческим, чтобы сыны человеческие, то есть сыны Адамовы, сделались сынами Божиими. Ибо Слово неизглаголанно, неизъяснимо, непостижимо, вечно рожденное свыше от Отца, рождается долу во времени от Девы Богородицы Марии, чтобы рожденные первоначально долу родились вторично свыше, то есть от Бога. Посему Он только Матерь имеет на земле, а мы имеем только Отца на небе. Посему-то именует Он Себя Сыном Человеческим, чтобы люди именовали Бога Отцом на небесах. Сказано: *Отче наш, сущий на небесах!* (Мф. 6:9). Как мы, рабы Божии, сделались сынами Божиими, так Владыка рабов сделался смертным сыном собственного Своего раба, то есть Адама, чтобы сыны Адамовы, будучи смертными, сделались сынами Божиими, по сказанному: *дал власть быть чадами Божиими* (Ин. 1:12).

**Причина  
Боговоплощения —  
обожение человека**

Посему Сын Божий вкушает смерть ради плотского отца Своего<sup>1</sup>, чтобы сыны человеческие приобщились жизни Божией ради Бога

**Сыны Адама  
по естеству и сыны  
Божии по благодати**

Отца своего по духу<sup>2</sup>. Он Сын Божий по естеству, а мы сыны по благодати. И еще: Он по Домостроительству и благодати ради нас сделался сыном Адамовым, а мы сыны Адамовы

по естеству. Посему говорит: *восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20:17), потому что Бог, как сказал я выше, есть Отец Его по естеству, а наш Отец по благодати; и Богом Ему сделался по Домостроительству, поскольку Сам Он сделался человеком, а нам Он — Владыка и Бог по естеству. И потому Слово, Отчий Сын, соединившись с плотью, *стало плотью* (Ин. 1:14) и совершенным человеком, чтобы человеки, соединившись с Духом, стали бы единым духом (ср. 1 Кор. 12:13; Еф. 4:4). Итак, Он есть плотоносный

**Плотоносный Бог  
и духоносные  
человеки**

Бог, а мы — духоносные человеки. Ибо от сущности человеческой, то есть от семени Адамова, приняв начаток, то есть *образ раба*, [Col. 997] и *сделавшись подобным человекам*

(Флп. 2:7), даровал нам от Отчей сущности *начаток Святого Духа* (Рим. 8:23), чтобы сделались все мы сынами Божиими *в подобии Сына Божия*. Он, истинный и по естеству Сын Божий, носит в Себе всех нас, чтобы все мы носили в себе единого Бога.

9. Нечестиво также утверждать, что Дух Божий создан или сотворен, когда все Писание Ветхого и Нового [Заветов] присоединяет Его к Отцу и Сыну и с Ними прославляет, потому что Дух — того же Божества, той же власти и сущности, как говорит Сам Господь: *Кто верует в Меня, у того из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него* (Ин. 7:38–39); как и у Иоиля говорит от лица Отчего: *излию от Духа Моего на всяку плоть, и прорекут сынове ваши и дочери ваши* (Иоиля. 2:28). И посему, дунув в лицо апостолам, говорит: *примите Духа Святого* (Ин. 20:22), чтобы мы научились, что от полноты Божества дается Дух ученикам, ибо во Христе, то есть во плоти Его, как сказано,

**Сошествие  
Духа Святого  
на Иисуса Христа**

*обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2:9), как и Иоанн Евангелист<sup>3</sup> говорит: *от полноты Его все мы приняли* (Ин. 1:16).

В телесном виде, то есть как голубь, явился Дух Святой, сходящий и пребывающий на Нем (Мф. 3:16). В нас обитает начаток и залог Божества, во Христе же — *вся полнота*

<sup>1</sup>Т. е. праотца человеческого рода — Адама. Он становится ему Сыном по человечеству, через преемство поколений от Адама до Пресвятой Богородицы. — *Ред.*

<sup>2</sup>Т. е. по благодатному усыновлению. — *Ред.*

<sup>3</sup>В ряде рукописей, в РГ и ТСО: «Иоанн Креститель». — *Ред.*

Божества (Кол. 2:9). И никто да не подумает, что Христос принял, не имев Его прежде. Ибо Он послал Духа свыше, как Бог, и Он же принял Его долу, как человек. Посему от Него же нисходит на Него Дух, от божества Его — на человечество Его. И Исаия от лица Отчего вопиет, говоря: *сице глаголет Господь Бог твой, сотворивый тя, и создавый тя из утробы: не бойся, рабе Мой Иакове, и возлюбленный Израилю, егоже избрах. Яко Аз дам воду в жажду ходящим в безводней, наложу Дух Мой на семя твое, и благословения Моя на чада твоя* (Ис. 44:2–3). В Евангелии же Сын обещает [**Col. 1000**] дать воду *ходящим в жажду*, говоря самарянке о Святом Духе: *если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую* (Ин. 4:10), и вскоре потом говорит ей: *всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную* (Ин. 4:13–14). Посему и Давид воспевае Богу: *яко у Тебе источник живота, во свете Твоем узрим свет* (Пс. 35:10), ибо знал он сущего у Бога Отца Сына — источник Святого Духа.

**10.** И через Иеремию Сын говорит: *два зла сотвориша людие Мои: Мене оставиша, источника воды живы, и ископаша себе кладенцы сокрушения, иже не возмогут воды содержати* (Иер. 2:13). И когда Серафимы славословят Бога, троекратно взывая: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф!* (Ис. 6:3), тогда славословят они Отца и Сына и Святого Духа. Посему и крещаемся как во имя Отца и Сына, так и во имя Святого Духа и делаемся сынами Бога, а не Богов, потому что Отец, Сын и Святой Дух — Господь Саваоф, единое Божество и един Бог в трех Ипостасях<sup>1</sup>. А посему то, что у Исаии сказал Отец, то, по словам Иоанна, сказал Сын, а по словам Павла в Деяниях, сказал и Дух Святой. Ибо Исаия говорит так: *видех Господа Саваофа сидяща на престоле высоце и превознесенне, и исполнь дом славы Его. И Серафимы стояху окрест Его, шесть крил единому и шесть крил другому; и двема убо покрываху лица своя, двема же покрываху ноги своя, и двема летяху. И взываху друг ко другу и глаголаху: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф: исполнь небо и вся земля славы Его* (Ис. 6:1–3); и вскоре потом он же говорит: *слышах глас Господа глаголюща: кого пошлю, и кто пойдет к людем сим? [Col. 1001] И рекох: се аз есмь, посли. И рече мне: иди к людем сим, и рцы им: слухом услышите, и не уразумеете: и видяще узрите, и не увидите, одебеле бо сердце людей сих, и ушима своими тяжело слышаша, и очи свои смежиша, да не когда узрят очима, и ушима услышат, и сердцем уразумеют, и обратятся, и исцелю я* (Ис. 6:8–10). Евангелист же Иоанн говорит: *потому не могли веровать иудеи*

**Единство  
Святой Троицы**

<sup>1</sup> См. примеч. 2 на с. 358. — Ред.

в Иисуса, как еще сказал Исаия, народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их. Сие сказал Исаия, когда видел славу Его (Ин. 12:39–41), то есть славу Сына; а посему и Сын есть Господь Саваоф. Ибо Господь Саваоф толкуется как «Господь Сил», а *Господь Сил, Той есть царь славы*, как сказал Давид (Пс. 23:10); Господь же славы, по словам Павла, есть распятый Христос (1 Кор. 2:8). И поскольку сказал Давид: *Господь посетит мя, и ничтоже мя лишит* (Пс. 22:1), и в другом месте: *Пасыи Израиля вонми, наставляяй яко овца Иосифа: седяй на Херувимех явися* (Пс. 79:2), в Евангелиях же говорит Сын: *Я есмь пасытьер добрый* (Ин. 10:14), то следует, что это Он есть *седяй на Херувимех, пасый Израиля*. А Павел в Деяниях говорит, что *Дух Святый сказал через Исаию* (Деян. 28:25) то же самое, о чем сказал Исаия (Ис. 6:10): как *Господь Саваоф рече мне* (ср. Ис. 45:13). Так Отец и Сын и Дух Святой есть Господь Саваоф.

### Мир сотворен Сыном

11. И когда Писание говорит об Отце, что Он сотворил все *видимое и невидимое* (Кол. 1:16), тогда в другом месте то же Писание учит нас, что все сотворено через Сына. И не иное сотворил отдельно Отец, а иное Сын, но что творит Отец, то творит Он собственной Своей Силой, Которая есть Сын, ибо *все чрез Него начало быть* (Ин. 1:3). Так, когда говорит Сын: *разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его* (Ин. 2:19), говорит же это, как замечено, о теле Своем, тогда другое Писание говорит, что Отец воскресил Сына Своего из мертвых (Гал. 1:1), и говорит справедливо, потому что Словом Своим и Сыном воскресил Он плоть [Col. 1004] Сына Своего. Не говорим, что тело есть Сын Божий по естеству, говорим же, что оно есть тело Сына Божия. Поэтому когда воскрешено тело, то мыслится воскрешенным из мертвых Сын. Поэтому применительно к плоти говорим, что Сын умер, и погребен, и воскрешен из мертвых; по духу<sup>1</sup> же Он был везде — и на небе, и на земле. Итак, поскольку, первоначально будучи богатым, то есть Богом, впоследствии сделался обнищавшим, то есть человеком, и уподобился нам *во всем, кроме греха* (Евр. 4:15), то, как человек, приемлет жизнь Тот (Ин. 5:26; 10:18), Кто в Себе имеет жизнь (Ин. 5:26), потому что Сам есть Жизнь (Ин. 14:6), приемлет же ради нас; как человек преуспевает *в премудрости и возрасте* (Лк. 5:25) Тот, Кто есть вечная *сила Божия и премудрость* (1 Кор. 1:24); как человек освящается Тот, Кто свят и не имеет нужды в освящении, ибо говорит: *и за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истинною* (Ин. 17:19); и как человек возносится, приняв имя, *выше всякого имени* (Флп. 2:9), — имя, которое всегда имеет Он по естеству, ибо сказано: *Слово было Бог* (Ин. 1:1).

<sup>1</sup> Т. е. Своим вездесущим божеством. — Ред.

12. Посему когда говорит Писание, что Сын принял, то говорит это ради тела Его, а тело это есть начаток Церкви, ибо сказано: *начаток*<sup>1</sup> Христос (1 Кор. 15:23). Поскольку же Начаток принял имя, *выше всякого имени* (Флп. 2:9), то силою Его совоскрешено и спосаждено и *примешение*<sup>2</sup> (Рим. 11:16), по сказанному: с Ним *воскресил и посадил* (Еф. 2:6). Посему-то и люди приняли благодать именоваться богами и сынами Божиими. Итак, Господь сперва воскресил из мертвых и вознес в Себе тело Свое, а потом воскрешает и члены Тела Своего, да им, как Бог, дарует все, что Сам принял как человек. Посему Сам Себе дарует жизнь, Сам Себя святит и Сам Себя возносит. Когда же говорится, что Отец освятит Его, и воскресил Его, и даровал Ему имя, *выше всякого имени* (Флп. 2:9), и дал Ему жизнь, то ясно, что через Него творит все Отец: через Него воскрешает Его, через Него святит Его, через Него возносит Его, через Него дает Ему жизнь. И когда дух Свой предает в руки Отца (Лк. 23:46), то предает Себя Богу, как человек, чтобы предать Богу всех людей; потому что Он есть рука и руки Отца<sup>3</sup>. И когда говорит: *прежде всех холмов рождает Мя* (Притч. 8:25), говорит это от лица Церкви, которая первоначально создана<sup>4</sup>, а потом рождается от Бога<sup>5</sup>. Посему в притче сперва сказано: **[Col. 1005]** *Господь созда Мя* (Притч. 8:22), а впоследствии: *родил* (Притч. 8:25).

13. Если Писание говорит об Отце: *не Бог ли один созда нас?* (Мал. 2:10), то подобно этому говорит и о Сыне, *ибо Им создано все* (Кол. 1:16). А то же говорится и о Святом Духе: *Отымеши, сказано, дух их, и исчезнут, и в персть свою возвратятся; послыши Духа Твоего, и созиждутся, и обновиши лице земли* (Пс. 103:29–30).

И если Сын об Отце говорит Петру: *блажен ты, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах* (Мф. 16:17), то и о Себе говорит то же самое: *Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11:27). А Павел подобно этому говорит и о Святом Духе: *А нам Бог открыл [это] Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии. Ибо кто из людей знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1 Кор. 2:10–11). Посему

<sup>1</sup> В Синодальном тексте: *Первенец*. — *Ред.*

<sup>2</sup> Под *примешением* (мы выбираем как более близкое по смыслу церковнославянское чтение, поскольку в синодальном тексте стоит безличное *целое*) (в ТСО: *смешение*) подразумевается человеческий род в Церкви Христовой или человечество вообще. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Иринея Лионский*. Против ересей V, 6, 1. — *Ред.*

<sup>4</sup> Ср.: «Пастырь Ерма». Видения II, 4; первоначальное создание Церкви можно понимать и как Церковь небесную, состоящую из Ангельских Сил (Евр. 12:23), и как Церковь, извечно пребывавшую в замысле Божиим, а реализовавшуюся во времени. — *Ред.*

<sup>5</sup> Под рождением Церкви от Бога можно подразумевать то, что Церковь рождает людей — своих членов вторым рождением в Крещении — к новой жизни. — *Ред.*



как дух (τὸ πνεῦμα) человека неотделим от его человечества и сущности, так и Дух (τὸ Πνεῦμα) Бога не чужд Его божества и сущности.

И если Господь говорит у Исаии: *сыны родих и возвысих, тии же отвергошася Мене* (Ис. 1:2), то в Евангелии говорит Он: *рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух* (Ин. 3:6); и еще: *Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа* (Ин. 3:8); а в начале Евангелия Иоанн говорит: *а тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились* (Ин. 1:12, 13). Поэтому все, рожденные от Духа Святого, рождены от Бога; и все, крестившиеся во Христа, крестились в Отца и Святого Духа.

И еще, когда Петр говорит Анании: *для чего [ты допустил] сатане вложить в сердце твое [мысль] солгать Духу Святому и утаить из цены земли? Ты солгал не человекам, а Богу* (Деян. 5:3, 4), — то из этого ясно, что солгавший Духу Святому солгал Богу, живущему в людях через Духа Своего. **[Col. 1007]** Ибо где Дух Божий, там Бог. Сказано: *что Бог пребывает в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего* (1 Ин. 4:13).

**Где Дух Божий,  
там Бог**

**14.** И если Писание говорит, что Дух Святой глаголал в пророках (см. Неем. 9:30), то в другом месте блаженный Павел говорит, что в пророках глаголал Отец: *Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне* (Евр. 1:1, 2); а в другом месте говорит, что говорит и Сын: *вы ищите доказательства на то, Христос ли говорит во мне* (2 Кор. 13:3). Сын же наименовал Духа глаголющим в апостолах: *когда же будут отдавать вас в судилища, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас* (Мф. 10:19–20).

И апостол иногда говорит, что тела верующих суть храм Святого Духа, а иногда, что члены их суть члены Христовы, иногда же — что они суть храм Отца: *вы храм Бога живаго, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить [в них]; и буду их Богом, и они будут Моим народом* (2 Кор. 6:16); и: *если кто разорит храм Божий, того покарает Бог* (1 Кор. 3:17); и еще: *разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий Святой живет в вас?* (1 Кор. 3:16). Ибо кто есть храм Духа, тот есть храм Сына и Отца (Ин. 14:23); и где обитает Дух Божий, там обитает Бог. И: *как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет* (Ин. 5:21); а подобно этому говорит и о Духе: *Дух животворит; плоть не пользует нимало* (Ин. 6:63); и Павел пишет к коринфянам: *Дух животворит* (2 Кор. 3:6).

Видишь, что дела Отчие Писание именует делами Сына и Святого Духа, как и апостол научил, говоря: *дары различны, но Дух один и тот же; [Col. 1009] и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех* (1 Кор. 12:4–6). Так, сказав, что Отец есть *производящий все во всех*, несколько ниже именует и Духа Святого *производящим все во всех*, говоря: *все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно* (1 Кор. 12:11).

**15.** И если блаженный Павел о Святом **Святой Дух — Бог** Духе учит, что Дух Святой есть залог наследия (*τῆς κληρονομίας*), то Давид наследием именует Господа, ибо говорит: *Господь часть достояния (τῆς κληρονομίας) моего и чаши моя* (Пс. 15:5); и в другом месте: *воззвах к Тебе, Господи, рех: ты еси упование мое, часть моя еси на земли живых* (Пс. 141:6); и Иеремия говорит: *создавший вся, Той есть достояние Иакову, Господь имя Ему* (Иер. 10:16). Когда же пророки Господа именуют наследием святых, тогда Павел именует наследием Духа Святого и говорит: *в Нем и вы, уверовав в Него, запечатлены обетованным Святым Духом, Который есть залог наследия нашего* (Еф. 1:13, 14); как и лицо у Моисея, когда принял он Закон от Бога, было ознаменовано Святым Духом, и никто из сынов Израилевых не мог взирать на него (Исх. 34:29, 30), потому что на нем *знаменася свет лица Господня* (Пс. 4:7), по написанному в Евангелии: *тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их* (Мф. 13:43). Ибо *Бог есть свет* (1 Ин. 1:5), а подобно тому и Сын *есть свет*, потому что и Он той же сущности истинного Света, как говорит Исаия: *и будет свет Израилев во огонь, и освятит его огнем горящим* (Ис. 10:17); в Евангелии же Иоанн Креститель говорит о Господе: *Он будет крестить вас Духом Святым и огнем* (Мф. 3:11). В другом месте Писание называет Господа освящающим: *Аз Господь освящаяй их* (Лев. 22:16). И если Бога именует огнем: *Бог наш есть огонь поядоющий* (Евр. 12:29), то подобно этому и о Духе Святом говорит: *явились апостолам разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святаго, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать* (Деян. 2:3, 4). И все те, которые носят в себе Духа Божия, светоносны, а светоносные облечены во Христа, и облекшиеся во Христа облакаются в Отца, ибо **[Col. 1011]** *тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие* (1 Кор. 15:53); носящие же в себе Духа Божия носят в себе нетление, Бог же есть нетление.

**16.** И Давид, говоря: *мнози глаголют: кто явит нам благая?* (Пс. 4:7), — говорит это о Святом Духе. И в другом месте сказал он: *Господь не лишит благих ходящих незлобием* (Пс. 83:12). И Матфей так говорит об Отце: *итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст*

*блага просящим у Него* (Мф. 7:11). А Лука, повествуя о том же самом, толкует, что значат *блага*, говоря: *итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святаго просящим у Него* (Лк. 11:13). Если бы Дух Святой не был от сущности единственного Благого, то не был бы и наименован благим, когда Господь, поскольку сделался человеком, не позволяет называть Себя благим, говоря: *что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог* (Мк. 10:18). Духа же Святого Писание не отрекается называть благим, согласно с Давидом, который говорит: *Дух Твой благий наставит мя на землю праву* (Пс. 142:10).

И еще, если Господь говорит о Себе: *Я хлеб живый, сшедший с небес* (Ин. 6:51), то в другом месте Святого Духа именуется хлебом небесным, говоря: *хлеб наш насущный дай нам на сей день* (Мф. 6:11). Ибо Он научил нас в молитве просить в нынешнем веке хлеба насущного, то есть будущего, начаток Которого имеем в настоящей жизни, причащаясь Плоти Господней, как Сам Он сказал: *хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира* (Ин. 6:51). Ибо Плоть Господня есть Дух животворящий (ср. 1 Кор. 15:45), потому что зачата от животворящего Духа, а рожденное от Духа есть дух (Ин. 3:6).

17. И если Иеремия говорит о Боге, что Он вел Израиля по пустыне: *и не рекоша, где есть Господь, изведый нас из земли Египетския, преведый нас по пустыни* (Иер. 2:6), то Исаия о Духе Святом сказал, что Он водил Израиля по пустыне. Ибо, слышим, говорит он: *проведе их сквозь [Col. 1013] бездну, якоже коня сквозь пустыню, и не утрудишиася, и яко скоты по полю; и сниде Дух от Господа и настави их* (Ис. 63:13–14). Апостол же пишет к коринфянам, что путеводителем был Христос: *ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос* (1 Кор. 10:4).

И если Павел говорит, что призван он Богом, а именно: *Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам* (Гал. 1:15–16), то римлян именуется призванными Христом, писав к ним: *между которыми находитесь и вы, призванные Иисусом Христом* (Рим. 1:6). А о Павле и Варнаве Дух Святой сказал (Деян. 13:2), что Им призваны они благовествовать Христа у язычников; и это удивительно, потому что Иисус сказал Павлу в храме: *иди; Я пошлю тебя далеко к язычникам* (Деян. 22:21); и Павел пишет галатам: *Павел Апостол, [избранный] не человеками и не через человека, но Иисусом Христом и Богом Отцем, воскресившим Его из мертвых* (Гал. 1:1); и несколько ниже: *Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа*

(Гал. 1:11–12). Однако же Дух Святой оказывается посланным Павлом и Варнаву проповедовать Христа язычникам (Деян. 13:2).

18. И пророки иногда говорят от лица Отца, как, например, в псалмах говорит Бог: *единою кляхся о святем Моем, аще Давиду солжу: Семя его во век пребудет, и престол его яко солнце предо мною* (Пс. 88:36, 37); и еще: *от плода чрева твоего посажду на престоле твоем* (Пс. 131:11), как и Петр сказал: *Давид, будучи же пророком и зная, что Бог с клятвою обещал ему от плода чресл его во плоти посадить Христа на престоле его* (ср. Деян. 2:30); а иногда от лица Сына, как, например, говорит Исаия: *так глаголет Господь: вас ради присно имя Мое хулится во языцех; сего ради познают людие Мои имя Мое в той день, яко Аз есмь Сам глаголяй, ту есмь* (Ис. 52:5, 6); иногда же от лица **[Col. 1016]** Святого Духа, как, например, говорит пророк Агав: *так говорит Дух Святой: мужа, чей этот пояс* (Деян. 21:11); и еще Павел пишет к Тимофею: *Дух же ясно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры* (1 Тим. 4:1); и также: *Дух сказал Филиппу: подойди и пристань к сей колеснице эфиоплянина евнуха* (Деян. 8:29). И пророк Иезекииль, жалуясь на ветхий народ, сказал: *и опечалили Мя во всех сих, глаголет Господь* (Иез. 16:43); а Павел к народу новому пишет: *и не оскорбляйте Святаго Духа Божия, Которым вы запечатлены в день искупления* (Еф. 4:30). Давид говорит об иудеях: *и прегогорчиша Бога в пустыни* (Пс. 77:40); а Исаия о них же сказал: *тии же не покоришася, и разгневаша Духа Святого, и обратися им на вражду* (Ис. 63:10); и Стефан говорит в Деяниях: *жестоковыйные! люди с необрезанным сердцем и ушами! вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши* (Деян. 7:51). И Павел иногда говорит об Отце: *Бог оправдывает [их]. Кто осуждает?* (Рим. 8:33, 34); а подобно этому то же самое говорит о Сыне и о Святом Духе: *но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего* (1 Кор. 6:11). Господь о Себе говорит сатане: *не искушай Господа Бога твоего* (Мф. 4:7); а Петр сказал Сапфире: *что это согласились вы искушить Духа Господня?* (Деян. 5:9).

19. Бог все содержит и наполняет, как говорит и через Исаию: *небо и землю Аз наполняю*, глаголет *Господь*<sup>1</sup>; а Павел подобно сему пишет и о Сыне: *Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все* (Еф. 4:10). Давид то же говорит и о Святом Духе: *камо пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего камо бегу?* (Пс. 138:7). Сказав же: *камо пойду от Духа Твоего*, показал он нам, что Святой Дух **[Col. 1017]** наполняет все. *И от лица Твоего камо бегу? Аще взыду на небо, Ты тамо еси: аще сниду во ад, тамо еси.* Но кто сходил в ад, кроме Сына, восставшего из мертвых?

<sup>1</sup>Текст этот читается в книге пророка Иеремии (23: 24): *еда небо и землю не Аз наполняю? — рече Господь. — Ред.*

И если Стефан говорит в Деяниях: *Бог славы явился отцу нашему Аврааму* (Деян. 7:2), — то Павел то же говорит и о Сыне: *ибо если бы*

**Единая слава  
Святой Троицы**

*познали, то не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 2:8); а подобно сему говорит и Давид: *Господь сил Той есть Царь славы* (Пс. 23:10). Ибо

единая есть слава Отца и Сына и Святого Духа: *славы Моея*, сказано в Писании, *иному не дам* (Ис. 48:11). И Сын — не второй Бог, но Слово единого и единственного Бога, богословствуемое в Отце, как и Отец богословствуется в Сыне. Так говорит Исаия, вместе с Отцом богословски называя Богом и Сына: *и поклонятся Тебе, и в Тебе помолятся; яко в Тебе Бог есть и несть Бога разве Тебе. Ты бо еси Бог, и не ведем, Бог Израилев Спас. Постыдятся и посрамятся вси противящиеся Ему* (Ис. 45:14–16). Противятся же Ему не исповедующие, что Он и Дух Его одной и той же сущности с Отцом и что нет Бога, кроме Него, а также стыдящиеся Его страданий и обнищания. Ибо никто не может знать Бога, если Распятого и Воскресшего из мертвых не исповедует с апостолом Фомой Господом и Богом (Ин. 20:28). Он говорит апостолам Своим: *Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его. Филипп сказал Ему: Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас. Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца Моего; как же ты говоришь: покажи нам Отца? Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Верьте Мне, что Я в Отце Моем и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самым делам* (Ин. 14:7–11). Дело же Бога Отца — изгонять бесов, а Господь говорит, что Духом Святым изгоняет бесов: *Если же Я, говорит, Духом Божиим изгоняю бесов* (Мф. 12:28), и по сказанному у Луки: *если же Я перстом Божиим изгоняю [Col. 1019] бесов* (Лк. 11:20). Ибо Писание, когда Христа именует мышцей Отчей (ср. Лк. 1:51; Ин. 12:38), тогда Духа Святого называет *перстом Божиим*, и когда Сына именует *Словом Божиим* (Ин. 1:1), тогда Святого Духа называет *дуновением Божиим*.

**20.** И еще апостол говорит: *когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть, потому что все покорил под ноги Его. Когда же сказано, что [Ему] все покорено, то ясно, что кроме Того, Который покорил Ему все. Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем* (1 Кор. 15:24–28). Это говорит апостол о покорности мира, покоренного во плоти Его. Ибо о Божием Царстве Его Даниил выразился, что Царству Его не будет конца (см. Дан. 3:100; 7:14), как, по сказанию Луки, Ангел Гавриил сказал Деве о Господе: *и будет царствовать во веки, и Царству Его не будет конца* (Лк. 1:33).

Апостол же говорит, что Царство Его имеет конец, поскольку сказано: *ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои* (1 Кор. 15:25); подобно ему и Давид говорит: *рече Господь Господеви Моему: седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих* (Пс. 109:1); и словом *седи* обозначает начало, а словами «дондеже положены будут враги Твоя» указывает на конец. *Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем* (1 Кор. 15:28). Это значит, что когда все мы покоримся Сыну, то окажемся членами Его и сделаемся в Нем сынами Божиими, *ибо все вы*, сказано, *одно во Христе Иисусе* (Гал. 3:28), тогда и Сам Он покорится за нас Отцу, как Глава за членов Своих, а пока не все еще члены Ему покорены, дотоле и Глава их, ожидая членов Своих, [словно] не покорена еще Отцу. А если бы и Он был одним из покоряемых, то покорился бы Отцу вначале, а не под конец совершил бы это. Ибо мы в Нем [Col. 1021] покоряемся Отцу, мы в Нем царствуем, пока не будут положены враги наши под ноги наши. По причине врагов наших Владыка небес явился в нашем подобии и принял человеческий престол Давида, отца Своего по плоти, чтобы воссоздать и исправить оный, а когда будет исправлен<sup>1</sup> и все мы воцаримся в Нем, исправленное человеческое царство предаст Он Отцу, *да будет Бог все во всем* (1 Кор. 15:28), и будет царствовать через Него, как через Божие Слово, царствовав через Него прежде, как через человека Спасителя.

21. И когда Петр говорит: *итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли* (Деян. 2:36), то не о божестве Его говорит: *соделал Господом и Христом*, но о человечестве Его, которое есть вся Церковь, в Нем господствующая и царствующая после Его распятия, и помазуемся на Царство Небесное, чтобы соцарствовать с Ним, истощившим Себя за нее и воспринявшим ее через принятие рабского образа (Флп. 2:7). Ибо Сын Божий, Божие Слово, всегда был Господь и Бог и не после распятия соделан *Господом и Христом*, но, как сказано прежде, божество Его сотворило так, что человечество Его стало Господом и Христом.

И когда говорит: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия* (Мф. 26:39); *впрочем не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк. 22:42) и: *дух бодр, плоть же немощна* (Мф. 26:41), тогда показывает этим две воли: человеческую, свойственную плоти, и Божественную, свойственную Богу; и человеческая, по немощи плоти, отрекается

<sup>1</sup> В кодексе Basil. схолия: «Феодорита: не таков он есть, чтобы его положить, но исторгнув его от нашего, приведет к Отцу. Ибо будет править вместе с Ним и Он» (PG. 27. Col. 1021). Программа TLG текст данной схолии относит к фрагментам толкования свт. Кирилла Александрийского на Послание к Римлянам. — Ред.

от страдания, а Божественная Его воля готова на него. И как Петр, услышав о страдании, убоился и сказал: *будь милостив к Себе, Господи, Господь же, укоряя его, говорит: отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн! потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое* (Мф. 16:22, 23), так разумеется и здесь: *сделавшись подобным человекам* (Флп. 2:7), Он отрекается от страдания как человек, но как Бог, не причастный страданию по Божественной сущности, с готовностью принял страдание [Col. 1024] и смерть. Посему-то смерти невозможно было удержать Его (Деян. 2:24), потому что в подобии человеческого был Бог, и умирающий по воле Своей, и воскрешаемый собственной Своей властью, как Бог, о чем говорил и Давид: *да воскреснет Бог, и расточатся враги Его* (Пс. 67:2); и потом: *востани Господи Боже мой повелением, и мже заповедал еси, и сонм людей обыдет Тя. И о том на высоту обратися: Господь судит людем* (Пс. 7:7–9). Говорит же и апостол в другом месте, что Он пострадал *в немощи, но жив силою Божию* (2 Кор. 13:4). Но сила Божия есть Сын, страдавший *в немощи*, то есть от сопряжения с плотью, молившийся об отвращении страдания [от Него] как человек, но пребывающий живым по причине силы Своей.

22. И если Господь в Евангелии от Иоанна говорит: *Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа* (Ин. 17:3), то сей же Иоанн в другом месте называет Сына истинным Богом. Ибо говорит: *Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная* (1 Ин. 5:20). Посему Сын — истинный Бог и прежде нежели сделался человеком, и после того, как стал *Посредником между Богом и человеками, человеком Иисусом Христом* (ср. 1 Тим. 2:5). Это значат слова: *посланного Тобою Иисуса Христа* (Ин. 17:3), Который в единении с Отцом по духу, а с нами по плоти, и таким образом стал *Посредником между Богом и человеками* (ср. 1 Тим. 2:5). Один и Тот же есть не просто человек, но и Бог, как говорит и Иеремия: *Сей Бог наш, не вменится ин к Нему. Изобрете всяк путь хитрости, и даде ю Иакову отроку Своему, и Израилю возлюбленному от Него. Посем на земли явися, и с человеки поживе* (Вар. 3:36–38). Когда же *поживе с человеки*? Не тогда ли, когда, как и они, вместе с ними родился от жены, вместе с ними был младенцем, вместе с ними возрастал, вместе с ними вкушал пищу? [Col. 1025] И в другом месте говорит [Иеремия]: *глубоко сердце Ему паче всех, и человек есть, и кто познает Его?* (Иер. 17:9). А подобно сему и Исаия говорит: *яко Отроча родися нам, и Сын дадеся нам, Егоже начальство бысть на раме Его: и нарицается имя Его: велика совета Ангел, Чуден, Советник, Бог крепкий, Властелин, князь мира, Отец будущего века* (Ис. 9:6); и в другом месте:

се, Дева во чреве примет<sup>1</sup> и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог (Мф. 1:23; Ис. 7:14). Итак, родившийся от Девы и сделавшийся человеком от Богородицы Марии есть Бог. И еще в другом месте говорит Исаия: *и видехом Его, и не имяше вида, ни доброты* (Ис. 53:2). Ибо Его же видел он прежде в Божественном и преславном образе, сидящего на престоле высоком и превознесенном и славословимого Серафимами, которые зывали: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф* (Ис. 6:3); а после этого видит Его принявшим образ раба и подобным человекам (Флп. 2:7). Потому говорит: *видехом Его, и не имяше вида, ни доброты: но вид Его бесчестен, умален паче всех сынов человеческих: человек в язве сый, и ведый терпеть болезнь, яко отвратися лице Его, бесчестно бысть, и не вменися. Сей болезни наша носит, и о нас болезнует, и мы вменихом Его быти в труд, и в язве, и в озлоблении. Той же язвен бысть за грехи наша, и мучен бысть за беззакония наша* (Ис. 53:2–5); и в другом месте говорит о Нем: *се Бог наш суд воздает, и воздаст, Той приидет и спасет нас. Тогда отверзутся очи слепых, и уши глухих услышат. Тогда скочит хромый яко елень, и ясен будет язык гугнивых* (Ис. 35:4–5); и еще в другом месте: *не Ангел, ниже Ходатай, но Сам Господь спасе нас* (Ис. 63:9). [Col. 1028] А Давид говорит: *Мати Сион речет: человек и человек родился в нем; и Той основа и Вышний* (Пс. 86:5). Ибо сей Человек, родившийся в Сионе, есть Сам Вышний<sup>2</sup>, как говорит Давид в другом псалме: *и да познают, яко имя Тебе Господь, Ты един Вышний по всей земли* (Пс. 82:19).

Это же написали мы отчасти, дабы мы, как сказал апостол, *не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения* (Еф. 4:14).

<sup>1</sup> В некоторых рукописях добавлено: «ибо Рожденный от Девы есть Бог» (РГ. Т. 26. Col. 1025). — Ред.

<sup>2</sup> В Seg., Basil., Angl., Felck. 2 добавление: «На вопрос было отвечено про подчиненность, ибо говорит это от лица Церкви, которая первоначально создана, а потом рождается по благодати от Бога. Посему в притче сперва сказано: *Господь созда Мя* (Притч. 8:22), а впоследствии: *родил* (Притч. 8:25) и: *пославший Меня Отец Мой более Меня* (Ин. 14:28); Отца называет большим Себя, потому что сделался человеком, а как Отчее Слово, равен Он Отцу. Ибо говорит: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30) и: *Видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9). И не хищением приобретает, чтобы ему быть равным с Отцом (ср. Флп. 2:6), но равен по естеству и единосущен Отцу, потому что рожден от Отчей сущности» (РГ. Т. 26. Col. 1027–1028). — Ред.



---

---

[PG. T. 25. Col. 479] О Дионисии,  
ЕПИСКОПЕ АЛЕКСАНДРИЙСКОМ, А ИМЕННО,  
ЧТО ОН, КАК И НИКЕЙСКИЙ СОБОР,  
ДУМАЕТ ПРОТИВНО АРИАНСКОЙ ЕРЕСИ,  
И НАПРАСНО КЛЕВЕЦУТ НА НЕГО АРИОМАНИТЫ,  
БУДТО БЫ ОН ЕДИНОМЫСЛЕН С НИМИ<sup>1</sup>

1. Поздно известил ты о недавней беседе, бывшей у вас с хри-  
стоборцами, ибо прежде, нежели написало об этом твое благорас-  
положение, по любопытству знал уже я это и с удовольствием слу-  
шал такой рассказ; поэтому я одобрил твое благоговение за то, что  
ты хорошо думаешь о блаженных отцах наших, неразумие же арио-  
манитов признал и на этот раз. Поскольку ересь их не имеет ниче-  
го основательного и ни одного изречения из Божественного Писа-  
ния не представляет в свое доказательство, то всегда изобретали  
они бесстыдные предлоги и имеющие вид правдоподобия лжеум-  
ствования (*σοφίσματα*), теперь же осмелились и клеветать на отцов.  
И это нимало не чуждо, а, напротив того, очень свойственно их зло-  
умию. Если решились они злоумышлять *на Господа и на Христа*  
*Его* (Пс. 2:2), что удивительного, если злословят блаженной памя-  
ти епископа Александрийского Дионисия, будто бы он единомыс-  
лен и единомудрен с ними? Ибо если они для утверждения ереси  
своей по видимости и хвалят его, даже называют блаженным,  
то этим не просто как-либо, но тяжко клеветают на него, подобно

---

<sup>1</sup> Научная редакция и примечания к данному произведению выполнены  
свящ. Романом Колесниковым. Послание написано около 350–354 гг. В Felck. это  
сочинение свт. Афанасия озаглавлено: «Апология против ариан в защиту Диони-  
сия, епископа Александрийского» (см.: PG. T. 25. Col. 479). – *Ред.*

каким-нибудь разбойникам и людям бесчестного нрава, которые, когда укоряют их за собственные их поступки, причисляют к себе мужей целомудренных, говоря ложь об их целомудрии.

2. Посему если они твердо уверены в том, что думают и говорят, то **[Col. 481]** пусть представят ересь в ее наготе и укажут, если или что-либо в Писании есть, по их мнению, или хотя бы какая-нибудь человеческая благочестивая мысль служит для ее оправдания. А если не имеют ничего подобного, то пусть умолкнут. Нигде не найдут они ничего для себя, кроме обличения. Не найдут в Писаниях, потому что Иоанн говорит: *В начале было Слово* (Ин. 1:1), — то Слово, о Котором утверждают они, будто Его не было, пока Оно не было рождено. Давид же от Отчего лица воспевает: *отрыгну сердце мое слово благо* (Пс. 44:2), — то Слово, Которое, по их словам, существует только по примышлению (*κατ' ἐπίνοιαν*) и получило бытие из ничего. Потом Иоанн опять благовествует: *Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1:3). И Павел пишет: *один Господь Иисус Христос, Которым все* (1 Кор. 8:6); и в другом месте: *ибо Им создано все* (Кол. 1:16). Где же возьмут они смелость или, лучше сказать, какой должны потерпеть стыд, противясь изречениям святых и утверждая, что Создатель всего есть произведение и Тот, Кем все получило бытие и существует, есть тварь? Впрочем, не остается им в оправдание даже и человеческой какой-либо благочестивой мысли. Ибо какой человек, эллин ли или варвар, решится сказать, что исповедуемый им Бог есть тварь? Или что не было Его, пока не получил бытия? Или какой человек, слыша, как Тот, Кто по его верованию есть единый Бог, говорит: *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (Мф. 3:17) и: *отрыгну сердце мое слово благо* (Пс. 44:2), осмелится сказать, что Слово, отрыгнутое Божиим сердцем, произошло из не-сущего или Сын есть тварь, а не собственное порождение Говорящего<sup>1</sup>? И еще: кто, слыша, как Тот, Кто по его верованию есть Господь и Спаситель, говорит: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10) и: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30), решится разделять то, что Он соединил и сохранил нераздельным?

3. И сами они, усматривая это и не смея положиться на свои умствования, лгут на благочестивых. Но так как они во всем скудны и сами за собой видят, что предлагаемыми отовсюду вопросами приводятся в затруднение и изумление, то надлежало бы им лучше раскаяться, уклонившись с пути заблуждения, а не причислять к себе тех, кого не знают, чтобы, когда и эти обличат, не понести большего стыда. Впрочем, может быть, и никогда не захотят они отстать от такого коварства. **[Col. 484]** Ибо и в этом поревновали они бывшим

**Предлога для ереси нет ни в Св. Писании, ни в Св. Предании**

<sup>1</sup> В ТСО: «Именующего Его Сыном». — *Ред.*

с Каиафой, как у них же научились и тому, чтобы отречься от Христа. И те — когда Господь совершил столько дел, которыми давал уразуметь, что Он есть *Христос, Сын Бога Живого* (Мф. 16:16), — обличаемые Им, обо всем рассуждали и все говорили вопреки Писаниям и, будучи не в силах хотя бы на краткое время смело выдержать обличения, прибегли к патриарху, говоря: *отец у нас Авраам* (Мф. 3:9), и думали, что могут прикрыть этим свое неразумие. Но как те, говоря это, не приобрели себе никакой пользы, так и эти, называя Дионисия [своим единомышленником], одинаково с теми не смогут избежать подобного же обвинения. И тех обличил Господь за их беззакония, говоря: *Авраам этого не делал* (Ин. 8:40), и этих, нечестивых и лживых, изобличает также сама истина, потому что епископ Дионисий никогда не держался Ариевых мыслей и не была неизвестна ему истина. Но и тогдашние иудеи, и нынешние новые от отца своего дьявола (Ин. 8:44) наследовали христорборное безумие.

### Св. Дионисий един с Церковью

А что говорят они это несправедливо и клеветают на Дионисия, важным доказательством этому служит то, что и не был он извержен из епископства, осужденный другими епископами за нечестие<sup>1</sup>, как эти — из клира, и не был изгнан из Церкви, как защитник ереси, но скончался в ней добре, и донныне память его пребывает и пишется с отцами. Но если бы держался он одинаковых с этими [еретиками] мыслей или не оправдался бы в том, что написал, то не было бы сомнения, что, конечно, и он впал бы в то же самое.

4. И этого было бы достаточно для совершенного осуждения новых иудеев, которые и от Господа отрекаются, и на отцов клеветают, и стремятся ввести в заблуждение всех христиан. Но поскольку думают они, что имеют предлоги для клеветы на епископа, именно: некоторые места в его послании, то рассмотрим и их, чтобы и из этого видно было их суесловие (*ἡ ματαιολογία*) и чтобы они, хотя бы и поздно, но прекратили бы богохульствовать на Господа и хотя бы с воинами исповедали Его, видя, как тварь свидетельствует, [Col. 485] что *воистину Он был Сын Божий* (Мф. 27:54), а не один из тварей.

### Неоднозначные выражения св. Дионисия о Сыне

Итак, говорят они, что блаженной памяти Дионисий в послании сказал: «Сын Божий есть произведение и сотворен, и Он — не собственен Отцу по естеству (*φύσει*), но чужд Ему по сущности (*οὐσία*); Отец по отношению к Нему то же, что земледелец по отношению к виноградной лозе и судостроитель —

<sup>1</sup> Речь идет о Римском Соборе, созванном папой Дионисием в 263 г. (согласно датировке Ж.-П. Минья со ссылкой на историка кардинала Барония, см.: PL. Т. 5. Col. 130) по делу в Пентаполе и о свт. Дионисии Александрийском. — *Ред.*

к судну; и, как произведение, Сына не было, пока Он не получил бытия»<sup>1</sup>.

Так писал Дионисий, и признаемся, что есть такое его послание; но как написал он это послание, так написал и весьма многие другие послания, и им надлежало прочесть и их, чтобы Дионисиева вера видна была из всех посланий, а не из одного только. Потому что, когда и судостроитель построил многие суда, об искусстве его судят не по одному судну,

**Надо учитывать  
контекст всех  
произведений  
св. Дионисия**

но по всем. Итак, если указываемое ими послание писал он просто, как излагающий в нем веру, или написал лишь это единственное послание, то пусть обвиняют его как угодно. Такие мысли действительно достойны осуждения. А если время и лицо было предлогом, побудившим его написать таким образом, притом же написал он и другие послания, оправдываясь за то, в чем подозревали его, то им должно было также, не опуская из вида этих причин, не возбуждать опрометчиво ненависть против Дионисия; иначе подумают о них, что они ловят только [отдельные его] слова и оставляют без внимания истину, содержащуюся в других посланиях. И земледelec о каждом из своих деревьев прилагает разное попечение — в зависимости от качества земли, и никто не станет порицать его за то, что он одно дерево обрезает, другое прививает, одно сажает, а другое вырывает с корнем; напротив же того, всякий, узнав хорошо причину, подивится разнообразию его осведомленности. Итак, если не поверхностно читали они сочинения Дионисия, то пусть изложат содержание послания, ибо таким образом сделаются явными их клевета и лукавство их произволения. Поскольку же они или не знают, или стыдятся сказать, то необходимо сделать это нам.

**5.** В Пентаполе, в верхней Ливии, некоторые епископы держались тогда образа мыслей Савеллия, и эти вымыслы такую возымели силу, что еще немного, и в церквах перестали бы проповедовать о Сыне Божиим. Узнав об этом, Дионисий, ибо он имел попечение о тех церквах<sup>2</sup>, посылает [к ним людей] и советует виновным прекратить свое зловерие. Но так как они не прекращали, а с еще большим бесстыдством стали нечестивать, он был вынужден из-за бесстыдства их написать таковое послание [Col. 488] и из Евангелий представить им, что есть человеческого

**Повод для  
написания этих слов  
св. Дионисия**

<sup>1</sup> Здесь и далее свт. Афанасий цитирует трактат св. Дионисия Александрийского «Обличение и оправдание». — *Ред.*

<sup>2</sup> «Ибо таков там обычай, что александрийский епископ управлял церковными делами во всем Египте, Фиваиде, Марееоте, Ливии, Аммонияке, Марееotide и Пентаполе» (*Свт. Епифаний Кипрский. Панарион, 68*). — *Ред.*

в Спасителе, чтобы — так как они дерзновенно отрицали Сына и человеческое в Нем приписывали Отцу, — таким образом доказав, что не Отец, но Сын сделался за нас человеком, убедить невежд, что Отец — не Сын, и постепенно уже возводить их к истинному боже-ству Сына и к ведению об Отце. Такова главная тема этого послания, а по этой причине и написал он так, ради хотевших с таким бесстыдством извратить истинную веру.

**Различия между  
св. Дионисием  
и Арием**

6. Поэтому в чем подобны между собой Ариева ересь и Дионисиева мысль? Или почему Дионисий именуется как Арий, когда между ними большая разница? Один — учитель кафолической Церкви, а другой стал изобретателем новой ереси. И Арий, излагая собственное свое зловерие, написал «Фалию» изнеженным<sup>1</sup> и смешным [стихотворным] размером (размером, который приличествует разве что комедии) по примеру египетского Сотада<sup>2</sup>, а Дионисий написал и другие послания и оправдался в том, в чем подозревали его, и оказался правомыслящим. Поэтому если пишет он противное себе самому, то пусть не перетягивают его на свою сторону, потому что в этом отношении не заслуживает он доверия. Если же, написав послание к Аммонию<sup>3</sup>, подвергся он подозрению, но оправдался, исправив прежнее, и, оправдавшись, не переменялся в мыслях, то ясно, что и то, чем возбуждено подозрение, написано им по икономии (*οἰκονομία*)<sup>4</sup>. А что пишется или делается по икономии, того не должно принимать дурным образом и каждому толковать по собственному хотению. Ибо и врач нередко то, что кому-нибудь кажется непригодным, прикладывает к известного рода ранам, не имея в намерении чего-либо иного, но лишь одно здоровье. И благоразумный учитель употребляет этот способ — приспособливается к нравам обучаемых и говорит [с ними] так, пока не выведет их на путь совершенства.

7. Если же этого блаженной памяти мужа винят за то, что написал он так (ибо что ариане ставят ему в похвалу, то обращается ему в вину), то что они [ариане] будут делать, слыша в Деяниях от великих и блаженных апостолов? Петр говорит: *Мужи Израильские!*

<sup>1</sup> Букв.: женоподобным. — Ред.

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан I, 2. — Ред.

<sup>3</sup> Имеется в виду Послание св. Дионисия к Аммону и Евфранору (Аммон — епископ Вереники; см.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история VII, 26), в котором он обличал савеллианство, распространившееся в Пентаполе, и которое послужило поводом для обвинений свт. Дионисия в ереси. — Ред.

<sup>4</sup> Букв.: устройство дома, дел. В широком смысле слово «икономия» употребляют, когда говорят о Божественном Домостроительстве спасения человеческого рода от греха и смерти. В узком смысле слово «икономия» означает решение церковных вопросов с позиции снисхождения, практической пользы и удобства (в противоположность акривии — строгости, точности). — Ред.

Выслушайте слова сии: Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, [Col. 489] как и сами знаете, Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили (Деян. 2:22–23); и еще: именем Иисуса Христа Назорея, Которого вы распяли, Которого Бог воскресил из мертвых, Им поставлен он перед вами здрав (Деян. 4:10). И Павел объясняет в Антиохии Писидийской, что Бог, отринув Саула, поставил им царем Давида, о котором и сказал, свидетельствуя: нашел Я мужа по сердцу Моему, Давида, сына Иессеева, который исполнит все хотения Мои. Из его-то потомства Бог по обетованию воздвиг Израилю Спасителя Иисуса (Деян. 13:22–23); и еще в Афинах говорит: оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться, ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых (Деян. 17:30–31). Или великий мученик Стефан говорит: вот, я вижу небеса открытые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога (Деян. 7:56). Итак, кстати уже им теперь возыметь дерзость (ибо на что они не отважатся?) и сказать, что и сами апостолы мудрствовали по-ариански, потому что Христа называют человеком из Назарета и подверженным страданию.

**Из Священного Писания не следует арианского учения**

8. И поскольку воображают они подобные вещи, то неужели апостолы, когда употребили эти выражения, считали Христа не более, чем простым человеком? Да не будет этого! Непозволительно даже допустить до себя такую мысль. Напротив того, и в этом поступили они, как мудрые зодчие и домостроители *таин Божиих* (1 Кор. 4:1), и основательную имеют на то причину. Поскольку тогдашние иудеи, сами находясь в заблуждении и в заблуждение вводя язычников, думали, что Христос — всего лишь простой человек и приходит от семени Давидова, по подобию других чад, произошедших от Давида, и не веровали, что Он — Бог и что *Слово стало плотью* (Ин 1:14), то именно поэтому блаженные апостолы весьма благоразумно объясняли сперва иудеям, что в Спасителе есть человеческое, чтобы, видимыми и бывшими знамениями [Col. 492] совершенно убедив их в пришествии Христовом, возвести их потом и к вере в божество Его, доказав, что совершенные Им дела свойственны не человеку, но Богу. Именно Петр, называя Христа мужем страждущим, вскоре присовокупил, что Он есть *Начальник жизни* (Деян. 3:15), в Евангелии же исповедует: *Ты — Христос, Сын Бога Живаго* (Мф. 16:16), и в Послании говорит, что Он есть *Блюститель душ* (1 Пет. 2:25) и *Господь его самого, и Ангелов, и Сил* (1 Пет. 3:22). Также и Павел, который говорит, что Христос есть муж от семени Давидова, сам же в Послании

к Евреям написал: *Сей есть сияние славы и образ Ипостаси Его* (Евр. 1:3), и в Послании к Филиппийцам: *Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу* (Флп. 2:6). А сказать, что Он — *Начальник жизни, Сын Божий, сияние и образ*, равен Богу, *Господь и Блюститель душ*, что иное значит, как не то ли самое, что в теле было Божие Слово, через Которого *все начало быть* (Ин. 1:3), и что Он неотделим от Отца, как сияние от света?

**Икономия  
св. Дионисия  
в богословской  
полемике**

о Спасителе по-человечески и уничиженно, чтобы, указанием на человеческое отняв у них возможность утверждать, будто бы Сын есть Сам Отец, сделать для них более удобоприемлемым учение о божестве Сына, когда в других посланиях будет по Писаниям называть Его Словом, Премудростью, Силою, *парою* (Прем. 7:25) и Сиянием Отца. По крайней мере, говоря так в посланиях, написанных им в свое оправдание, дерзновенно выражается он о вере во Христа и о благочестии. Посему как апостолы не подлежат обвинению за указывающие на человечество слова о Господе (потому что Господь стал человеком), но тем более достойны удивления за икономию (*τὴν οἰκονομίαν*) и за учение, [приспособленное] ко времени, так и Дионисий не арианин за свое послание к Евфранору и Аммонию против Савеллия. Ибо если употребил слова и примеры низкие, то и это замешено им из Евангелий, и предлог для их употребления — пришествие Спасителя во плоти, из-за которого и это, и подобное этому о Нем написано. Как Он есть Слово Божие, так впоследствии *Слово стало плотью* (Ин. 1:14) [**Col. 493**] и: *В начале было Слово* (Ин. 1:1), при скончании же веков имела Его во чреве Дева (Мф. 1:18), и Господь стал человеком. И хотя и то и другое означает *Одного и Того же* — потому что *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), — однако же слова, употребленные о божестве Его и о Вочеловечении,

**Различение свойств  
и действий двух  
природ Христа**

имеют собственное свое истолкование, отличное с тем, что именно означает. И кто пишет о том, что человеческого приняло Слово, тот знает и о божестве Его. И кто разъясняет о божестве, тому не неизвестно, что свойственно пришествию Его во плоти. Но, различая то и другое, как сведущий и рассудительный меняла (*τραπέζιτης*)<sup>1</sup>, шествует он прямым путем благочестия.

<sup>1</sup>Здесь употребляется весьма распространенное (см.: *Климент Александрийский*. Строматы I, 28; *Евсевий Кесарийский*. Церковная история VII, 7, 3; *Сократ Схоластик*. Церковная история III, 16; *Свт. Афанасий Великий*. Послание к монахам, 3, 3;

И когда говорит, что Он плачет (Ин. 11:35), то знает, что Господь, сделавшись человеком, как показывает, что плакать есть дело человеческое, так и воскрешает Лазаря (Ин. 11:43) как Бог; знает, что Он как алчет и жаждет телесно, так Божески пятью хлебами насыщает пять тысяч (Ин. 6:1–15); знает, что тело человеческое лежит во гробе, но, как тело Божие, воскрешается Самим Словом.

10. Сему научая, и Дионисий в послании к Евфранору и Амонию то, что сказано о Спасителе по-человечески, написал из-за Савеллия. Ибо по-человечески сказано о Нем: *Я есмь лоза, а Отец Мой — виноградарь* (Ин. 15:1), и: *верен Поставившему Его* (Евр. 3:2), и: *созда* (Притч. 8:22), и: *будучи столько превосходнее Ангелов* (Евр. 1:4). Но не неизвестно было Дионисию и это: *Я в Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14:10) и: *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9). Ибо знаем, что написал он это в других посланиях, да и там, когда писал это, то помнил о человечестве (τῶν ἀνθρώπων) Господа. Как, *будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба* (Флп. 2:6–7), и, *будучи богат, обнищал ради вас* (2 Кор. 8:9), так при столь высоких и богатых выражениях о божестве Его есть также уничижительные и нищие пропришествование Его во плоти.

А что по-человечески сказано о Спасителе, вправе мы заключить из следующего. Земледелец по сущности чужд виноградной лозе, а ветви единосущны и сродны лозе и нераздельны с ней; они, как и лоза, имеют одно и то же происхождение; ведь, как Господь сказал, что Он есть *лоза*, мы же *ветви* (Ин. 15:5). Посему если Сын единосущен (ὁμοούσιος) [Col. 496] нам и одно имеет с нами происхождение [по человечеству], то в этом отношении Сын по сущности будет чужд Отцу, как и виноградная лоза — земледельцу. А если Сын — не то, что мы, и Он — Отчее Слово, а мы сотворены из земли (Быт. 2:7) и Адамовы потомки, то выражение это следует относить уже не к божеству Слова, но к человеческому Его пришествию, потому что Спаситель сказал так: *Я есмь лоза, вы ветви, Отец виноградарь* (ср. Ин. 15:1, 5). Мы в родстве с Господом по телу, поэтому и сказал Он: *возвещу имя Твое братиям Моим* (Евр. 2:12). И как ветви единосущны виноградной лозе и от нее происходят, так и мы, имея тела однородные с телом Господним, *от полноты Его* приемлем (Ин. 1:16), и тело Его для нас есть корень воскресения и спасения.

---

Послание I к Серапиону о Святом Духе, 21; *Свт. Василий Великий*. Толкование на Исаию, 47 и др.) выражение: «Будьте рассудительными менялами» или «искусными торжниками» и т. д. (Γίνεσθε τραπεζίται δοκιμοί). Данное выражение приписывалось иногда Христу (так называемая аграфы, т. е. не зафиксированное в Евангелиях изречение Господа Иисуса Христа, сохранившееся в Предании), иногда святому апостолу Павлу в связи с 1 Фес. 5:21, а иногда в качестве источника указывалось «Писание» или «Божественное слово». — *Ред.*



Отец же называется делателем<sup>1</sup>, потому что Он Словом соделал лозу, то есть человечество Спасителя, и Сам Словом Своим уготовал нам путь в Царство. *Никто не может придти ко Господу, если не привлечет его Отец* к Нему (Ин. 6:44).

**11.** Поскольку изречение это имеет такое толкование, то необходимо было о названной в таком смысле лозе написать: *верен Поставившему Его* (Евр. 3:2), и: *будучи столько превосходнее Ангелов* (Евр. 1:4), и: *создал* (Притч. 8:22). Ибо когда принял Он на Себя то, что восхотел за нас принести, — а это было тело от Девы Марии, — тогда и написано о Нем, что создан и сотворен и получил бытие, потому что таковые выражения подходят людям. Сверх того, не по принятии тела стал Он *превосходнее Ангелов* (Евр. 1:4), иначе окажется, что прежде был меньше их или равен им. Напротив того, апостол, когда писал к иудеям, сказал: *будучи столько превосходнее Ангелов*, сравнивая человеческое служение (*διακονία*) Господа со служением Моисеевым, потому что Закон возведен был *через Ангелов* (Евр. 2:2); *закон дан через Моисея, благодать же* и даяние Духа — *через Иисуса Христа* (Ин. 1:17). И тогда возвещаем был Закон от Дана до Вирсавии<sup>2</sup>, а ныне *во всю землю изыде вещание их* (Пс. 18:5; Рим. 10:18); и язычники поклоняются Христу и через Него познают Отца. Итак, написано это о Спасителе по человечеству, а не иначе. [Col. 497]

**12.** Посему неужели Дионисий, как разглашают христорборцы, когда писал о человечестве Сына и в этом отношении назвал Его произведением, сказал, что Он есть один из людей? Или, говоря, что Слово не собственно Отчей сущности, думал, что Оно единосущно с нами<sup>3</sup> — людьми? Но не так писал он в других посланиях, напротив же того, оказывается в них мудрствующим право и этими посланиями может возразить им, говоря [как бы] так: «Не одного я мнения с вами, богоборцы; не мои слова послужили Арию предлогом для нечестия; напротив того, когда писал к Аммонию и Евфранору по поводу савеллиан, упомянул я о земледельце и лозе и о других подобных изречениях для того, чтобы, доказав человечество Господа, убедить их не утверждать более, будто бы Отец стал человеком<sup>4</sup>. Как земледelec не есть лоза, так ставшее в теле — не Отец, но Слово; Слово же, оказавшись в винограднике, названо лозой по телесному

<sup>1</sup>Т. е. земледельцем. — *Ред.*

<sup>2</sup>Т. е. на ограниченном пространстве расселения иудейского народа в Палестине. — *Ред.*

<sup>3</sup>По божеству. — *Ред.*

<sup>4</sup>Ересь Савеллия также именуется «патрипассианством» (т. е. учением о страдании Отца), поскольку савеллиане полагали, что так как Бог единосличен, то Он, как Отец, и совершил все Домостроительство спасения Сам, в том числе воплотившись и пострадав. — *Ред.*

сродству с ветвями, под которыми разумеется мы. Итак, в этом смысле писал я к Евфранору и Аммонию, а вашему бесстыдству противопологаю другие писанные мной послания, чтобы люди благоразумные узнали заключающееся в них мое оправдание и правое рассуждение о вере во Христа».

Посему и арианам, если бы имели здравый ум, должно было бы подобно сему рассуждать и думать о епископе. *Вся права разумевающим, и права обретающим разум* (Притч. 8:9). Поскольку же, не научившись вере кафолической Церкви, впали они в нечестие и, ослепши умом, почитают прямое кривым и свет именуют тьмою, а тьму почитают светом, то для большего осуждения еретиков необходимо представить места из других Дионисиевых посланий и причину их написания. Ибо, из этих посланий почерпнув сведения, и мы так рассуждаем и пишем об этом муже.

**13.** Предлог же, по которому написал он другие [Col. 500] послания, есть следующий<sup>1</sup>. Когда епископ Дионисий узнал о произошедшем в Пентаполе и по благочестивой ревности, как сказал я выше, написал послание к Евфранору и Аммонию против Савеллиевой ереси, тогда некоторые из братьев той церкви, право мудрствуя, но не спросив Дионисия, чтобы от него самого узнать, почему написал он это, пошли в Рим и обвинили его пред соименным ему Дионисием, епископом Римским. И Римский епископ, услышав об этом, написал и против держащихся Савеллиевых мнений, и против мудрствующих то же, что утверждал Арий и за что и был извержен он из Церкви. И он говорит, что равно, хотя и противоположно одно другому, нечестие и Савеллиево, и тех, которые утверждают, что Слово Божие есть тварь и произведение и что Оно создано. Писал он и к Дионисию [Александрийскому], извещая, в чем обвиняли его. На это Дионисий скоро дал ответ и книги свои надписал: «Обличение и оправдание».

### История данной дискуссии

Заметь эту мерзкую шайку христорборцев и как они, к стыду своему, действовали против себя. Так как Дионисий, епископ Римский, писал и против тех, которые утверждают, что Сын Божий — тварь и произведение, то этим показывается, что не ныне в первый раз, но издревле все предавали анафеме ересь христорборных ариан. Потом, поскольку Дионисий, епископ Александрийский, оправдывается по поводу послания, которое написал, оказывается, что он не так думал, как они говорят, и вовсе не имел Ариево зловерия.

<sup>1</sup> Это предложение в начале 13-й главы во многих изданиях и рукописях находится в заглавии для последующих глав трактата. В издании Таурина, как и в некоторых других, в этом месте отмечено: «Книга вторая Великого Афанасия» (см.: PG. T. 25. Col. 498–499). — *Ред.*

**14.** Для совершенного осуждения ариан и доказательства, что они клеветают, достаточно и одного того, что Дионисий оправдывается за то, что разглашают о нем ариане. Ибо ответ написал он не как упорствующий в своем, но как оправдывающийся за то, в чем подозревали его. А оправдывающийся за то, в чем обвинен, что иное делает, кроме как уничтожает всякую подозреваемую относительно него вину и тем самым обличает клеветников ариан?

**Оправдание  
св. Дионисия  
направлено против  
ариан**

Но чтобы еще более были они постыжены тем, что писал Дионисий в свое оправдание, представлю тебе собственные его выражения. По ним узнаешь, что ариане зломудренны, Дионисий же чужд их зловерия.

Во-первых, послание свое надписал он: «Обличение и оправдание». Что это значит? Не то ли, что обличает солгавших и оправдывается в том, что написал, показывая, что написал не в том смысле, как предполагал Арий, но что, припомянув сказанное о Господе [Col. 501] по Его человечеству, не знает и того, что Он есть нераздельное с Отцом Слово и Премудрость? Потом жалуется на обвинителей своих, что выражения его передают не полностью, но в усеченном виде и как бы не с доброй, но с лукавой совестью говорят что хотят, и уподобляет их клеветущим на Послания блаженного апостола. А таковая укоризна совершенно освобождает его от худого подозрения. Ибо если обвинявших Павла почитает за одно с обвинявшими его самого, то этим доказывает не что иное, но единственно то, что написал он так, держась образа мыслей Павла. И подлинно, отвечая на каждое слово обвинителей, всему, что выставляют они, дает он правильный смысл и как первым посланием низлагает Савеллия, так последним доказывает свою искреннюю, благочестивую веру.

Итак, поскольку они говорят, будто бы Дионисий думает, что «Бог не всегда был Отцом, что не всегда был Сын, а, напротив того, Бог был без Слова и Самого Сына не было, пока не получил бытия, и было некогда, что Его не было, потому что Он не вечен, но получил бытие впоследствии», то смотри, как отвечает он на это. Опуская большую часть его высказываний, где он или входит в исследование предмета, или сводит умозаключения, или обличает, предлагая вопросы, или жалуется на обвинителей, чтобы не удлинять речь, привожу одно то, что ведет к обвинению. Итак, оправдываясь в этом, в первой книге, надписанной «Обличение и оправдание», между прочим пишет он в таких выражениях:

**15.** «Не было, когда бы Бог не был Отцом». И в последующем говорит: «известно, что всегда есть Христос, как Слово, Премудрость и Сила, потому что Бог не как рождавший их прежде родил

впоследствии, но сказано это потому, что Сын не Сам от Себя, но от Отца имеет бытие». И вскоре потом еще говорит о Сыне: «Но, как Сияние вечного Света, конечно, и Сам Он вечен. Поскольку всегда есть свет, то ясно, что всегда есть и сияние; ибо в этом самом: испускать сияние — подразумевается, что есть свет.

**Вечность  
Сына Божия  
по св. Дионисию**

И свет не может не быть светящим. Возвратимся опять к подобиям. Если есть солнце, то есть луч, есть день. Если же нет ничего подобного, то трудно сказать, что есть и солнце. Посему если бы солнце было вечно, то и день был бы непрекращающийся. Но теперь этого нет: с появлением солнца начинается [день] и с прекращением [его света] оканчивается. Бог же есть вечный Свет, не начинавшийся и никогда не перестающий. Следовательно, пред Ним и с Ним существует Сияние, безначальное, всегда пребывающее и проявляющее Его, а это и есть Премудрость, Которая говорит: *Аз бех, о нейже радовашеся, на всяк же день веселяхся пред лицем Его на всяко время* (Притч. 8:30)». И несколько ниже присовокупляет, говоря о Нем: «Итак, есть вечный Сын вечного Отца [Col. 504] и Свет от Света. Поскольку есть родитель, то есть и чадо. А если бы не было чада, то как и чьим может быть родитель? Но есть Тот и Другой, и Оба — всегда». Потом опять присовокупляет: «Итак, поскольку Бог есть свет, то Христос есть сияние. А поскольку Он и дух — ибо сказано: *Бог есть дух* (Ин. 4:24), — то соответственно сему Христос называется еще *парою*; ибо сказано: *пара бо есть силы Божия* (Прем. 7:25)». И в другой раз говорит еще: «один же Сын, всегда соприсущий Отцу и исполненный Сузшего, и Сам есть сущий от Отца».

**Тварные образы  
Святой Троицы**

**16.** Если бы это было сказано с сомнением, то имело бы потребность в истолкователе. А поскольку об одном и том же он написал ясно и неоднократно, то пусть Арий скрежещет зубами, видя, что Дионисием ниспровергнута его ересь, и слыша, как он, чего не хотелось бы Арию, говорит: «Бог всегда был Отцом, и Сын не просто вечен, но так как вечен Отец, то вечен и Сын и соприсущ Ему, как сияние — свету». А те, которые хотя бы только подозревали Дионисия, будто бы мудрствует он по-ариански, да оставят такое дурное о нем мнение. Ибо что у них общего, если Арий говорит: «не было Сына, пока не был рожден» и «было, когда Его не было», а Дионисий учит: «Бог есть Свет вечный, никогда не начинавшийся и не перестающий; следовательно, перед Ним и с Ним всегда сосуществующее Сияние безначальное и проявляющее Его»?

И на другое подозрение утверждающих, что Дионисий, называя Отца, не именует Сына и, называя Сына, не именует Отца, но различает, отдаляет и отделяет Сына от Отца, Дионисий [сам] отвечает им и пристыжает их, говоря во второй книге:

17. «Из сказанных мною наименований каждое не отлучно и не отдельно от сопряженного с ним. Сказал я “Отец”, и прежде чем прибавлю “Сын”, я обозначил уже и Его в Отце; присовокупил я “Сын”, и хотя и не предположил ему слова “Отец”, но, без сомнения, Отец подразумевается в Сыне; прибавил я “Святой Дух”, но вместе [с этим] присоединил, откуда Он и через Кого пришел. Но они не знают, что Отец, как Отец, не отчуждается от Сына, потому что это имя выражает взаимосвязь [между Ними], и Сын не отлучается от Отца, [Col. 505] потому что название “Отец” указывает на общение<sup>1</sup>; и в Их руках есть Дух, Который не может быть лишен ни Посылающего, ни Носящего. Почему же мне, который употребляю эти именован-

Троица и Единица ния, думать, что Они раздельны и совершенно разлучены между Собой?» И немного спустя прибавляет: «Таким образом, нераздельную Единицу (*τὴν μονάδα*) мы распространяем в Троицу (*τὴν τριάδα*) и неумаляемую Троицу опять сводим в Единицу»<sup>2</sup>.

18. Потом, поскольку обвиняли его, будто бы он говорит, что «Сын есть один из сотворенных и не единосущен Отцу», опять в первой книге сам обличает таковых, говоря: «Впрочем, сказав, что как должно понимать нечто сотворенное и нечто произведенное, мимоходом представил я примеры таковых вещей как незначущих<sup>3</sup>, когда сказал, что не одно и то же растение и земледелец и судно и судо-

строитель, потом я остановился на вещах более подходящих и адекватных<sup>4</sup>; особенно же распространился о том, что всего истиннее, изобретая многообразные доказательства, которые и сообщил тебе в другом послании, где показал, что ложно то обвинение, которое возводят на меня, будто бы я не признаю, что Христос единосущен Богу. Хотя я и говорю, что этого именованья я не находил и не читал нигде в Священных Писаниях, однако же последующие мои доводы, о которых умолчали они, не разногласят с этой мыслью. Ибо представлял я в пример и человеческое рождение, очевидно, как однородное, только без сомнения заметив, что родители инаковы с детьми, потому что они сами — не дети, а иначе придется не быть ни родителям, ни детям. Самого письма, как прежде сказал, не могу доставить по обстоятельствам. А если бы мог,

<sup>1</sup>Т. е. на взаимосвязь между Отцом и Сыном, что Сын рождается от Отца и Они взаимно и вечно сосуществуют. — *Ред.*

<sup>2</sup>Ср.: *Преп. Исидор Пелусиот.* Письма II, 144; *Свт. Григорий Богослов.* Слово 29, 2. — *Ред.*

<sup>3</sup>Т. е. плохо подходящих для изображения Божественной реальности. — *Ред.*

<sup>4</sup>Т. е. более подходящих для иллюстрации о Божественном. — *Ред.*

то прислал бы тебе сами употребленные тогда выражения, лучше же сказать, список со всего послания, что и сделаю, как скоро буду иметь возможность. Знаю же и помню, что представлены мной многие подобия вещей сродных; говорил я, что и растение, взошедшее от семени или от корня, инаково по отношению с тем, из чего оно произросло, хотя, без сомнения, осталось однородным с ним; и река, текущая из источника, получает иной вид и иное имя, потому что ни источник не называется рекой, ни река — источником; существуют же тот и другая, и источник есть как бы отец, [Col. 508] а река есть вода из источника. Но они притворяются, будто бы не видят, что написано это и подобное этому, и представляют себя как бы слепыми. Намереваются же издали метать в меня, как камнями, несвязными между собой словами, не зная того, что при рассуждении о предметах малоизвестных, которые нужно еще сделать доступными познанию, часто не только несхожие, но даже противоположные доводы служат для изображения искомого». В третьей же книге говорит Дионисий: «Жизнь рождена от Жизни, как река истекла из источника и от неугасимого света возжжен блистающий свет».

**19.** Кто, слыша это, не признает безумными подозревающих Дионисия, будто мудрствует он по-ариански? Ибо вот в этих книгах Дионисий явно попирает всю Ариеву ересь самыми истинными рассуждениями. Положения «не был, пока не был рожден» и «было [некогда], когда Его не было» обращает в ничто одним словом: «сияние», а также говоря, что «Отец Его никогда не был не рождавшим». В ничто также обращает и их выражение «из не-сущего», когда говорит, что «Слово есть как река из источника, отрасль от корня, чадо от родителя, свет от света, жизнь от жизни». И как они отлучают и отделяют Слово от Бога, так Дионисий отвергает это, говоря, что «нераздельная и неумалюемая Троица сводится в Единицу». Положение же их, что «Сын чужд Отчей сущности», вполне попирает, говоря, что «Сын единосущен Отцу». Посему подивится кто-нибудь бесстыдству нечестивых: почему, когда Дионисий, которого называют они единомысленным с ними, говорит, что Сын единосущен, они, как комары, жужжат всюду, будто бы Собор<sup>1</sup> неправо написал: «единосущный»? Если Дионисий им друг, то пусть не отрицаются от сказанного их единомышленником. А если думают, что сказано это неправо, то почему об утверждающем это Дионисии разглашают, будто бы думает он одинаково с ними? Всего же важнее то, что Дионисий, как оказывается, говорит это не мимоходом, но, написав прежде другие послания, обличает во лжи обвинявших его, будто бы не называет он Сына единосущным Отцу, и думающих, будто Слово называет он сотворенным<sup>2</sup>, опровергает, что не такова его

<sup>1</sup> I Вселенский Собор в Никее 325 г. — *Ред.*

<sup>2</sup> В некоторых кодексах: «рожденным» (PG. T. 25. Col. 508). — *Ред.*

мысль, как они полагают, но если и употребил эти выражения, то употребил с намерением показать только, что не Отец, но Сын облекся в тело, получившее бытие, и созданное, и сотворенное; посему и говорится о Сыне, что Он получил бытие, сотворен и создан. [Col. 509]

20. Поскольку же действительно написал прежде таковые выражения [Дионисий], то, хотя далек от всякого единомыслия с арианами, однако же у слушающих его просит *доброй совести* (1 Пет. 3:16); представляя на вид трудность или, может быть, и необъятность предмета исследования, просит судить не выражения, но разумение пишущего, и особенно когда весьма многое свидетельствует о его образе мыслей. По крайней мере, сам он сказал: «...мимоходом указал я примеры подобных вещей, как слабейших, а именно: растение и земледельца; остановился же на вещах более сродных и особенно распространился о том, что всего истиннее». А кто утверждает это, тот показывает, что согласнее с истиной — назвать Сына вечным и сущим от Отца, нежели сотворенным. Ибо последним выражением обозначается телесность Господа, а первыми — вечность Его божества. И этим подтверждает, что не просто, но благоразумно и истинными доводами обличены им обвинявшие его, будто бы Сына не называет единосущным Отцу, говоря: «...хотя не нашел я этого выражения в Писаниях, но, из самих Писаний составляя представление, узнал, что Он, как Сын и Слово, не может быть чуждым Отчей сущности».

### Отец и Творец

В доказательство же, что не думает он, будто бы Сын есть тварь и произведение, как это разглашали о нем, так говорит во второй книге: «Если кто из клеветников, когда Бога назвал я Творцом и Создателем всего, подумает, что говорю это и о Христе, то пусть слышит, что прежде еще назвал я Бога Отцом, а в этом [именовании] заключается и Сын. Ибо, назвав Отца Творцом, присовокупил я: “и Отец не того, чему Творец, если собственно Отцом называется тот, кто родил”. Обширность же этого наименования — “Отец” покажем в последующем. Отец — не Творец, если творцом называть только ремесленника-рукодельца. Ибо у эллинов и мудрецы называются творцами собственных сочинений. Есть, как сказал апостол, и творец Закона (см. Иак. 4:11; Рим. 2:13); есть творцы и внутреннего (*τῶν ἐγκαρδίων*) — добродетели или порока, как сказал Господь: *ждах, да сотворит суд, сотвори же беззаконие* (Ис. 5:7)».

21. Слышащему это подлинно надо помнить Божие слово, в котором говорится: *аможе обратится нечестивый, исчезает* (Притч. 12:7). Ибо вот нечестивые ежедневно исчезают, обращаясь коварно то туда то сюда и не имея для этого никакого предлога в словах Дионисия, потому что он явно учит, что Сын не произведение [Col. 512] и не тварь, клеветующих же на него, как наименовавшего Бога Творцом, обвиняет и вразумляет, что не заметили они, что еще прежде наименовал

он Бога Отцом, в каковое наименование включается и Сын. А говоря это, показывает, что Сын не одно из творений и что Бог не творец собственного Своего Слова, но Отец. И поскольку некоторые по неразумию винили его, что Бога он назвал Творцом Христа, то, разными способами оправдываясь в этом, говорит, что и в таком случае слово его неукоризненно. Ибо признается, что наименовал Творцом по причине плоти, действительно сотворенной, которую Слово восприняло на Себя. «А если кто будет подозревать, что сказано это о Слове, и в таком случае прилично им выслушать без придирок (*ἀφιλονείκως*), что не считаю Слово произведением и Бога называю не Творцом, но Отцом Его. А если где, рассуждая о Сыне, и скажу невзначай, что Бог — Творец, то и в этом случае можно оправдаться, потому что у эллинов мудрецы называют себя творцами своих сочинений, тогда как они — отцы их. И Божественное Писание именует нас творцами и сердечных движений, называя творцами закона, и суда, и правды». А таким образом Дионисий во всех отношениях доказывал, что Сын — не тварь и не произведение, да и сам он чужд арианского зловерия.

**22.** И пускай ни один арианин не подозревает его, будто по-ариански говорит он, что-де «Сын сосуществует с Отцом так, что хотя имена соединены между собой, однако означаемые ими весьма далеки друг от друга, и хотя не всегда Сын сосуществует с Отцом, но, однако ж, как скоро стал Сын, так скоро и Бог наименовался Отцом; после того и Сын сосуществует уже с Ним, как бывает это и у людей». Но пусть приведет себе на мысль и припомнит сказанное прежде, и тогда увидит правую Дионисиеву веру. Ибо он говорит: «не было, когда бы Бог не был Отцом»; и еще: «Бог есть вечный Свет, никогда не начинавшийся и не перестающий; следовательно, пред Ним и с Ним — вечное Сияние, безначальное, всегда пребывающее и проявляющее Его». А потому никто вообще не должен подозревать его в чем-либо подобном. И примеры источника и реки, корня [Col. 513] и отрасли, дыхания и пара постыжают христорборцев, которые разглашают о нем противное.

**23.** Поскольку же Арий ко всем прочим своим злоречиям приложил и это, как из гноя **Ариевы выводы** извлеченное, изречение и присовокупляет, что «это Слово не есть собственное Отчее Слово, но в Боге иное есть слово; Господь же чужд Отчей сущности и только по примышлению (*κατ' ἐπίνοιαν*) называется Словом, а не по естеству; и не есть истинный Божий Сын, Сыном же, как тварь, называется по усыновлению», и, говоря это, хвалится он перед неведущими, будто бы и в этом имеет своим единомышленником Дионисия, то смотри, какова и в этом отношении Дионисиева вера и как Дионисий борется с таковым ариевым зломыслием. Ибо в первой книге пишет так:



«Сказано прежде, что Бог есть источник всех благ; река же, из Него изливающаяся, надписывается “Сын”, потому что слово есть изливание ума и, говоря по-человечески, источается из сердца устами. И [ум,] исторгаясь с помощью языка, делается другим словом, отличным от слова в сердце<sup>1</sup>. Ибо одно, послав от себя другое, остается таким же, каким было; а другое, быв послано, вылетает и носится повсюду, а таким образом каждое из них одно в другом пребывает и одно отлично от другого, и их двое, но оба суть одно. Так и Отец и Сын, по сказанному, *одно* (Ин. 10:30) и один в другом пребывают».

**Взаимосвязь ума  
и слова, Отца  
и Сына**

В четвертой же книге говорит так: «Ум наш исторгает из себя слово, по сказанному у пророка: *отрыгну сердце мое слово благо* (Пс. 44:2). Они отличны друг от друга и занимают свое собственное и отдельное от прочего место; первый пребывает и движется в сердце, а второе — на языке и в устах; однако ж они неразлучны и ни на одну минуту не бывают лишены друг друга. Ни ум не бывает без слова, ни слово без ума, но ум творит слово, явившись в нем, и слово обнаруживает ум, в нем получив бытие. И ум есть как бы внутри сокровенное слово, а слово — исторгающийся ум. Ум исходит в слово, а слово заключает [эту] мысль в слушателях. И таким образом мысль через слово водружается в душах слушающих, входя вместе со словом. И ум, будучи сам от себя, есть как бы отец слову, а слово — как бы сын ума; [Col. 516] прежде ума оно невозможно и не совне откуда-либо произошло вместе с умом, но из него произошло. Так и Отец, высочайший и всеобъемлющий Ум, имеет Сына, Слово, первого Своего истолкователя (*ἑρμηνέα*) и вестника (*ἄγγελον*)».

24. Этого Арий или никогда не слышал, или, слыша, не понимал по невежеству. А если бы понял, то не лгал бы столько на епископа. Но, без сомнения, и его, как и нас, злословил по ненависти к истине. Как христоронец, не замедлит он преследовать мудрствующих по Христу, о чем предсказал Господь: *Если Меня гнали, будут гнать и вас* (Ин. 15:20). Или если покровители нечестия думают, что Дионисий единомыслен с ними, то пусть напишут и исповедают это; пусть напишут о лозе и земледельце, о судне и судостроителе и пусть исповедают также, что говорил он в защиту единосущия и о том, что «Сын — от сущности», и о вечности, об отношении ума к слову, об источнике и реке и о прочем, чтобы из этого различия познать им, каким образом одно сказал он по снисхождению (*οἰκονομία*), а другое — по требованию благочестивой веры и, говоря уже это, отвергает

<sup>1</sup> Свт. Афанасий здесь использует распространенную в доникейском христианском богословии концепцию, объясняющую предвечное рождение Сына от Отца («Слово внутреннее — Слово произнесенное») (ср.: Свт. Феофил Антиохийский. К Автолику II, 22). — Ред.

противный сему образ мыслей. Ибо что близкого с вредными Ариевыми мнениями имеет Дионисиева вера? Не то ли, что Арий говорит о Слове [что Оно] по примышлению, а Дионисий [Его] называет истинным и по естеству Божиим Словом? И один отчуждает Слово от Отца, а другой учит, что Оно есть собственное и неотделимое от Отчей сущности и относится к Отцу, как слово — к уму и река — к источнику. Поэтому если кто может разлучить и сделать между собой чуждыми слово и ум, или разделить реку и источник и положить между ними преградой стену, или реку назвать иносущной источнику и доказывать, что вода чужда ему, или отважится сияние отделять от света и утверждать, что сияние от иной сущности, а не от света, — то пусть таковой безумствует с Арием, ибо окажется, что у него нет даже и ума человеческого. А если сама природа признает сие нераздельным и рождаемое от сего собственным того рождением, то никто да не мудрствует уже по-Ариеву и да не клеветает на Дионисия, а, напротив того, по сему самому еще более да удивляется и ясности его речи, и правоте веры. [Col. 517]

25. В подтверждение же того, что против безумной Ариевой мысли (будто бы есть иное слово, которое — в Боге, и иное, о Котором говорит Иоанн: *в начале было Слово* (Ин. 1:1), также иная собственная в Боге премудрость и иная, о Которой говорит апостол, что Христос — *Божия сила и Божия премудрость* — 1 Кор. 1:24) Дионисий также восстает и поражает такое зловерие. Смотри опять, что пишет он об этом во второй книге: «*В начале было Слово* (Ин. 1:1), но не было слова, издающего Слово, потому что *Слово было у Бога*. Господь есть *премудрость* (1 Кор. 1:30), посему не было премудрости, произведшей Премудрость; *Аз бех*, говорит Она, *о Нейже радовашеся* (Притч. 8:30). Христос есть истина, а сказано: *благословен Бог истины* (2 Ездр. 4:40)». Здесь низлагает Дионисий и Савелия, и Ария и доказывает, что обе эти ереси равны в нечестии, потому что Отец Слова — не Слово и сущее от Отца — не тварь, но собственное порождение Его сущности, а также исшедшее Слово — не Отец; и опять, Слово это — не одно из многих, но единственный, истинный и подлинный по естеству Отчий Сын, и ныне сущий в Отце, и вечно и неотделимо от Него сущий. Таким образом, Господь есть Премудрость и Истина, и не второй после иной премудрости, но единственный, Тот Самый, Кем Отец все сотворил, и Им привел Он в бытие многоразличные сущности сотворенных вещей, через Него дает познавать Себя, *кому хочет* (Мф. 11:27), Им производится и совершается Промысл обо всем. И Дионисий знал только Это одно Божие Слово.

**Св. Дионисий  
предвосхищает  
антиарианские  
аргументы**

Вот Дионисиева вера. Немного написал я, собрав из посланий его, но оно может подать тебе повод присовокупить большее и увеличить

стыд ариан по причине клеветы их на епископа. Ибо во всех своих писаниях и в каждом отдельно Дионисий обличал их злонамеренность и предавал позору их ересь.

**26.** Итак, из этого открывается, что послание его к Евфранору и Аммонию было написано с другой мыслью, по икономии; это доказывает и оправдание его. И действительно, при изложении Савеллиева безумия убедителен образ речи, так что желающий скорее изобличить еретиков должен начинать не с указаний на божество Слова, а именно что Сын есть Слово и Премудрость и Сила [Col. 520] и: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30), чтобы еретики, перетолковав прекрасно сказанное, не обратили этого в предлог для бесстыдного своего упорства, когда слышат: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30) и *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9), — но, как и сделал Дионисий, должен выстав-

**Противосавеллианский смысл выражений св. Дионисия**

лять сперва сказанное о Спасителе по человечеству, а именно, что Он жаждал, утомлялся, что Он есть лоза (Ин. 15:5), что Он молился и пострадал. В какой мере уничижительны эти выражения, в такой же мере доказываются ими, что не Отец сделался человеком. Ибо когда Господь именуется Лозой, необходимо быть и Делателю; и когда Он молится, — быть Внимающему Ему; и когда просил, — быть Дающему. Подобные указания легче всего обнаруживают безумие савеллиан, потому что Иной — Молящийся, а Иной — Внемлющий, иное — Лоза, а иное — Делатель. Если употребляются какие выражения, как бы отчуждающие Сына от Отца, то употребляются о Нем по причине плоти, которую понес Он на Себе ради нас. Ибо сотворенное по естеству чуждо Богу. Посему поскольку плоть сотворена, Слово же, как говорит Иоанн (Ин. 1:14), *стало плотью*, то, хотя по естеству Оно собственно есть Отчее Слово и неотделимо от Отца, впрочем, по причине плоти говорится, что и Отец далек от Него (ср. Мф. 27:46), потому что Сам дозволяет говорить о Нем свойственное плоти, чтобы явно было, что тело было Его собственное, а не принадлежало кому-либо иному, — то когда таковой смысл дается словам, тогда скорее будет обличен Савеллий [и будет показано], что не Отец стал плотью, но Отчее Слово, избавляющее и приводящее нас ко Отцу. Так обличив и убедив затем тех, кто уже более приготовлен, будет учить и о божестве Слова, а именно, что Слово есть и Премудрость, и Сын, и Сила, и Сияние, и Образ. Ибо и здесь опять необходимо представлять себе, что поскольку есть Слово, то должен быть и Отец Слова; так как есть Премудрость, то должен быть и Родитель Ее; и поскольку есть Сияние, должен быть и Свет; а таким образом и Сын и Отец должны быть *одно*.

**27.** Зная это, писал Дионисий, и одним заставлял умолкнуть Савеллия, а другим ниспровергал арианскую ересь. Ибо как Савеллия низлагает то, что есть человеческого в Спасителе, так ариан надо

обличать тем, что указывает не на человечество, но на божество Слова, чтобы они, перетолковав сказанное о Господе по телу (*διὰ τὸ σῶμα*), не подумали, что Слово [Col. 521] таково же, каковы и мы, люди, и не остались уже при своем безумии. Но если и они будут научены о божестве, то осудят свое злоумие и, наконец, уразумеют, что Слово стало плотию (Ин. 1:14), станут потом различать и человеческое, и приличное божеству.

Когда же это так и доказано, что епископ Дионисий в написанном им благочестив, что делать после этого арианам? На кого еще лгать, когда они обличены в этом? Ибо им, когда ниспали с основания *апостолов* (Еф. 2:20) и имеют удобоколеблемый (*εὐσάλευτον*) разум, необходимо искать опоры, а так как не находят, лгать уже на отцов. Но никто более им не поверит, хотя и будут они усиливаться клеветать, потому что ересь их осуждена всеми. Разве что станут уже говорить о диаволе, потому что он один с ними в согласии, вернее же сказать, внушает им ересь. Но кто уже наименует христианами, а не скорее диавольскими тех, у кого вождем — диавол, чтобы называться им не только христорборцами, но даже диавольскими? Разве только переменятся и отрекутся от измышленного ими нечестия, познают же истину, ибо и им принесет это пользу, и нам прилично желать этого всем заблуждающимся.

---

---

## ТВОРЕНИЯ ИСТОРИКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ

### [Col. 248] АПОЛОГИЯ ПРОТИВ АРИАН<sup>1</sup>

1. Думал я, что после многих доказательств, представленных в нашу пользу, враги наконец со стыдом скроются и даже будут винить самих себя в том, за что клеветали на других. Поскольку же, подвергшись такому осуждению, не обнаруживают они стыда, но по бесчувственности своей изощряются в злоречии и требуют нового суда, не для того, чтобы им самим держать ответ на суде (этого избегают они), но чтобы потревожить нас и души людей простосердечных, то признал я необходимым оправдаться перед вами, чтобы вы не обращали больше внимания на их ропот, но осудили их лукавство и клевету. И оправдываюсь я перед вами, людьми искренними; а перед любителями споров осмелюсь и на обличение.

Дело наше не требует суда. Оно было уже судимо не раз и не два, но многократно: в первый раз — в собрании почти ста епископов нашей области<sup>2</sup>; во второй — в Риме, куда по Евсевиеву письму призывали и их, и нас и где собрались более пятидесяти епископов<sup>3</sup>; в третий — на большом Соборе в Сардике, созванном по повелению боголюбивейших царей Констанция [Col. 249] и Константа. На этом

---

<sup>1</sup> Научная редакция и примечания к «Апологии против ариан» выполнены свящ. Романом Колесниковым. Название этого творения в ТСО: «Защитительное слово против ариан». Региус и другие издатели дают другое заглавие: «Второе защитительное слово» (Ἀπολογητικὸς δεῦτερος). Вторым данное сочинение наименовано потому, что написано после «Апологии о бегстве» (см.: PG. Т. 25. Col. 247). Основная часть «Апологии против ариан» составлена около 350 г. — *Ред.*

<sup>2</sup> Речь идет о соборе египетских епископов, собравшемся в конце 338 или в начале 339 г. (Ж.-П. Минь датирует 340 г.; см.: PG. Т. 25. Col. 252). — *Ред.*

<sup>3</sup> Речь идет о Римском Соборе 340 г. — *Ред.*

Соборе противники наши были низложены, как клеветники, определение же в нашу пользу подтвердили своими голосами более чем триста епископов из епархий Египта, Ливии, Пентаполя, Палестины, Аравии, Исаврии, Кипра, Памфилии, Ликий, Галатии, Дакий, Мисии, Фракий, Дарданий, Македонии, Эпира, Фессалии, Ахаий, Крита, Далмации, Сиский, Паннонии, Норика, Италии, Пицена, Тусций, Кампаний, Калабрий, Апулий, Бруттия, Сицилий, всей Африки, Сардинии, Испании, Галлий, Британий. С ними подписались свидетелями Урзакий и Валент<sup>1</sup>, прежде клеветавшие на нас, а впоследствии раскаявшиеся<sup>2</sup>; они не только одобрили сделанное в нашу пользу определение, но и себя, и других противников наших признали клеветниками. Ибо те, которые принесли такое раскаяние и подтвердили это письменно, явным образом изобличают Евсевиевых сообщников, потому что составляли против нас заговор вместе с ними. Итак, то, что разбирали и решили и ясно доказали столь многие достойные доверия епископы, напрасно, как признает всякий, подвергать снова суду, чтобы вновь не пересуживать и снова не исследовать то, что уже исследовано, и таким образом не трудиться до бесконечности.

2. И голоса стольких епископов достаточно для того, чтобы постыдить намеревающихся еще хотя бы чем-нибудь отомстить нам. Когда же и враги свидетельствуют в нашу пользу и против себя, говоря, что это был заговор против нас, то кому уже не будет стыдно все еще колебаться сомнением? Закон повелевает состояться судам *при устех двою и триех свидетелей* (Втор. 19:15; ср. Втор. 17:6), а тут такое множество свидетелей за нас, а к ним вдобавок и показания самих врагов. Почему и оставшиеся нашими врагами не обращают внимания на тех, кого судили, как хотели<sup>3</sup>, но вынуждены уже вопреки благовидности нападать на своих обличителей. И для них это всего прискорбнее, потому что делали они скрытно и собирались между собою тайно<sup>4</sup>, а Валент и Урзакий вывели то наружу и открыли. И в точности знают они, что раскаяние этих людей сколько осуждает их, столько оправдывает терпевших от них обиду.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 58. События эти происходили в 347 г. — *Ред.*

<sup>2</sup> Речь идет об Урзакии и Валенте из Паннонии. Урзакий был епископом Сингидуна (ныне Белград) в Верхней Мезии, а Валент — Мурсии в Нижней Паннонии (в нынешней Венгрии). Оба были ревностными учениками самого Ария, когда тот жил в этих краях (в Иллирии) в ссылке. На Сардикском Соборе (343 г.) за принадлежность к арианству они были осуждены как «безбожные и неопытные юнцы» (*Свт. Иларий Пиктавийский*. Фрагмент 3, 12 // PL. T. 10. Col. 641A). Но ради сохранения своих кафедр они покорились авторитету Собора, признались в клевете на Афанасия и осудили арианство (см.: *Свт. Иларий Пиктавийский*. Фрагмент 3, 20 // PL. T. 10. Col. 647–648). — *Ред.*

<sup>3</sup> Более подробно см.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 14. — *Ред.*

<sup>4</sup> Греч. *ἐν γωνίᾳ συνέθεντο*; букв.: в углу собрались. — *Ред.*

Посему-то на Сардикском Соборе были они низложены, как сказал я выше, и низложены справедливо. Так и тогдашние фарисеи, заступаясь за Павла (см. Деян. 23:9), обличили составленный против него ими самими и иудеями заговор. Так оказалось, что блаженный Давид [Col. 252] гоним был напрасно, когда гонитель признался, сказав: *погреших, чадо Давиде* (1 Цар. 26:21). Так и эти, будучи побеждены истиной, признали ее и, написав это, передали Юлию, епископу Римскому<sup>1</sup>. Писали и ко мне, желая иметь мир со мной, те самые, которые столько разглашали о мне дурного и которым, может быть, и теперь стыдно, потому что тот, кого старались погубить, как видят, по Господней благодати жив. Ария же и ересь предали они анафеме, что и следовало им сделать. Ибо узнав, что Евсевиевы приверженцы злоумышляли против меня не по какой-то иной причине, а только по собственному своему злочестию и однажды решившись сознаться в клевете на нас, тотчас отреклись от христорборной ереси, ради которой и против меня действовали.

А что на различных Соборах было написано в нашу защиту епископами, и прежде всего епископами Египетскими, это предлагаем здесь:

**Окружное послание  
Александрийского  
Собора<sup>2</sup>**

«Святой Собор, собравшийся в Александрии из Египта, Фиваиды, Ливии и Пентаполя, повсюду находящимся епископам Кафолической Церкви, возлюбленным и вожделенным

братиям, желает о Господе радоваться.

3. В самом начале составления заговора против сослужителя нашего Афанасия и по вступлении его в Александрию могли мы, возлюбленные братья, оправдать его в том, что злоумышляли против него Евсевиевы приверженцы, а их подвергнуть ответственности за все, что претерпел он от них, и показать все возведенные на него клеветы. Но поскольку тогда, как и сами вы знаете, не позволили [сделать] это обстоятельства, теперь же, по возвращении епископа Афанасия, думали было мы, будут они посрамлены и постыжены своими столь явными неправдами, и потому рассудили молчать. А между тем и после того, как Афанасий столько претерпел, после переселения его в Галлию, после пребывания его вместо своего дома в стране чужой и далекой, после того, как он, если бы не встретил человеколюбивого царя, почти уже умирал от их лжи, хотя всем этим удовольствовался бы всякий самый раздраженный и лютей враг, они не чувствуют стыда, напротив же того, снова восстают на Церковь

<sup>1</sup> Свт. Юлий был Римским епископом с 337 по 352 г. Блж. Феодорит Кирский в «Церковной истории» V, 39 называет его преемником епископа Сильвестра; между ними в течение девяти месяцев правил епископ Марк (начиная с 18 января 336 г.). — *Ред.*

<sup>2</sup> Написано в 340 г. (см.: PG. Т. 25. Col. 252). — *Ред.*

и на Афанасия и, негодуя на возвращение его, отваживаются на новые, более прежних злодеяния, легкомысленно возводят на него обвинение и не боятся написанного в Священном Писании: *свидетель лживый без муки не будет* (Притч. 19:9) и: *уста лжущих убивают душу* (Прем. 1:11). По сему самому мы не в силах уже молчать, дивимся же их лукавству и ненасытному соревнованию в составлении заговоров. **[Col. 253]**

Вот они снова не перестают тревожить царских слуг доносами на нас, не перестают писать губительные письма для истребления епископа, врага их нечестия. Снова писали на него царям, опять хотят составить против него заговор, обвиняя его в небывалых кровопролитиях; опять намереваются нанести ему смерть, обвиняя его в мнимых убийствах<sup>1</sup>. Ибо и тогда довели бы его до смерти оговорами своими, если бы не было у нас человеколюбивого царя<sup>2</sup>. Скажем короче: опять стараются изгнать его в заточение, притворно оплакивая бедствия изгнанных, как будто им сосланы они в заточение. Оплакивают они то, чего мы вовсе не делали; но не довольствуются тем, что сами против него сделали, хотят же присовокупить вновь худшее прежнего. Столько-то они кротки, человеколюбивы и благонаправны, лучше же сказать (и это будет сказано верно), лукавы и жестоки и внушают к себе уважение страхом и угрозами, а не благочестием и скромностью, приличными епископам! Каких выражений не употребил бы ни один из светских деловых людей, такие осмелились они расточать, когда писали к царям и обвиняли Афанасия в стольких убийствах и кровопролитиях не перед градоначальником и не перед кем-либо высшим, но перед тремя Августами. Не остановила их отдаленность, только чтобы наполнить доносом своим все высшие судебные места; ибо действительно, возлюбленные, написанное ими есть донос, и донос самый тяжкий, потому что представлен в самое высшее у людей судилище. И что иное будет концом этих исследований, как не смерть по мановению царской воли?

4. Итак, не Афанасиевы, но их дела достойны слез и сетования, о них справедливее плакать, потому что о них-то и печалиться надобно, как написано: *не плачите мертвого, ниже рыдайте о нем: плачите плачем о исходящем, яко не возвратится ктому* (Иер. 22:10). Все их послание не что иное имеет целью, как смерть; если им позволить, то готовы они и умерщвлять и посылать в изгнание. Ибо имели уже

---

<sup>1</sup> Мелетиане обвиняли свт. Афанасия в убийстве своего епископа Арсения, у которого он якобы отрезал руку и использовал ее для колдовства. На Тирском соборе 335 г. св. Афанасий доказал свою невиновность, показав участникам самого Арсения живым и невредимым. — *Ред.*

<sup>2</sup> Вероятно, речь идет об императоре св. Константине Великом, который, несмотря на многочисленные жалобы противников св. Афанасия, благожелательно к нему относился. — *Ред.*



дозволение боголюбивейшего родителя царей наших, который и уступил их ярости, вместо смерти назначив изгнание<sup>1</sup>.

А что такие дела несвойственны простым христианам, редко можно увидеть их даже у язычников и еще менее приличны епископам, обязанным других учить справедливости, — это, думаем, видит ваша о Христе святость. Ибо как запрещающие другим делать доносы сами стали доносчиками, и притом царям? Как наставляющие миловать несчастных не успокаиваются и после изгнания нашего? По признанию всех, это было общее изгнание нас — епископов, и все мы себя признавали изгнанниками, как теперь признаем, что вместе с Афанасием возвращены мы отечеству [Col. 256] и вместо прежних о нем сетований и слез получаем великую радость и милость, которую да сохранит Господь и да не попустит Евсевиевым приверженцам похитить у нас! Если бы и справедливый делали на него донос, то и это было бы предосудительно, потому что противоречит правилам христианства: после испытательного изгнания, снова восстав на него, обвиняют его в убийствах, кровопролитиях и других преступлениях и такие вещи о епископах доводят до царского слуха. Когда же во всем этом они лгут, во всем клеветуют и ни в устах, ни в посланиях нет у них правды, [то помыслите,] сколько от них зла или какими людьми признаете их?

Итак, приступим уже к делу и рассмотрим сделанные ими ныне доносы. Ибо через это откроется, что нехорошо они поступали, лучше же сказать, неправду говорили, когда и преждее разглашали на соборе<sup>2</sup> и в суде, да и теперь подвергнутся опять осуждению за то же самое.

5. Стыдно нам оправдываться в подобных вещах, но, поскольку дерзкие доносчики готовы на все и выдвигают обвинение, что по возвращении Афанасия были убийства и кровопролития, то просим терпеливо выслушать наше оправдание, хотя будет оно и длинно, потому что требует того самое дело.

Ни Афанасием, ни ради Афанасия не было совершенно никакого убийства (поскольку доносчики доводят нас, как сказали мы выше, до такого постыдного оправдания), ибо кровопролития и заключения в узы чужды нашей Церкви. Афанасий никого не предавал в руки исполнителю казни, и темница, сколько от него это зависело, никогда не была им потревожена. Наши святилица как всегда, так и ныне чисты, украшены одной Христовою Кровью и благочестивым служением Христу. Ни пресвитер, ни диакон не был умерщвлен Афанасием;

<sup>1</sup> Из-за множества клевет ариан на свт. Афанасия (а то и по мотивам спасения свт. Афанасия от ариан) св. Константин Великий в 336 г. сослал свт. Афанасия на Запад, на средний Рейн, в город Августа Треверов (*Augusta Trevirorum*) (Трир). Подробнее см.: *Свт. Афанасий Великий. История ариан*, 50. — *Ред.*

<sup>2</sup> Речь идет о соборе в Тире. Более подробно см.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 71–72. — *Ред.*

он не был виновником ни убийства, ни изгнания. И о, если бы и с ним не делали этого, заставляя изведать именно это на действительном опыте! Никто из-за него не был послан отсюда в заточение, кроме самого Афанасия, епископа Александрийского, который изгнан был ими и которого после освобождения из изгнания снова стараются они оклеветать в том же или еще и в худшем, поощряя язык свой на всякие лживые и смертоносные речи. Ибо вот, наконец, ему приписывают действие судей; и хотя в послании ясно признаются, что приговоры некоторым сделаны египетским епархом, однако же не стыдятся приговоры эти опять ставить в вину Афанасию, который тогда не был еще в Александрии, [Col. 257] но находился на обратном пути из изгнания и был в Сирии. Только должно ли оправдывать его пребыванием в дальней стране, когда никто не несет ответственности за то, что сделал градоначальник или епарх Египта [кроме него самого]? Ибо если Афанасий и был бы в Александрии, то какое отношение имели бы к нему действия епарха? Впрочем, Афанасия и на месте не было, и то, что сделано епархом египетским, делалось не по церковным, а по другим основаниям, как увидите из записки, которую, узнав написанное ими, полюбопытствовали мы видеть и послали вам.

Посему когда и теперь оглашают сделанным [Афанасием то], что не им и не ради него сделано, и свидетельствуют об этом, будто бы удостоверившись в столь многих худых поступках, то пусть скажут: от какого собора узнали это? Из каких обнародованных доказательств? Из какого судебного решения? Если же, не имея ничего подобного, утверждают это просто, то вам предлагаем понять, как делалось и прежде или на каком основании утверждают они это? Ибо все это не более, чем клевета, вражеский навет, неукротимая ярость, злочестие в пользу ариоманитов, с яростью устремляющееся на благочестие, чтобы православные были истреблены, а защитники нечестия могли бы уже безбоязненно проповедовать, что им угодно. И это действительно так.

6. Когда вознечествовавший Арий, от которого получила наименование арианская ересь, извержен был из Церкви блаженной памяти епископом Александром, тогда единомышленники Евсевия, ученики и сообщники его нечестия, и себя почитая изверженными, писали к епископу Александру, много убеждая его не изгонять из Церкви еретика Ария<sup>1</sup>. А так как Александр по благочестивой вере во Христа не принимал [в церковное общение] нечестивца, то вознегодовали на Афанасия, бывшего тогда диаконом, потому что, как разведали о нем и слышали, Афанасий весьма часто бывал при епископе Александре и был им уважаем. Когда же испытали его благочестие во Христе на Соборе, собравшемся в Никее, где с дерзновением восставал

<sup>1</sup>См.: *Свт. Афанасий Великий. Послание о соборах, 17. — Ред.*

он против нечестия ариан<sup>1</sup>, тогда еще более возросла их ненависть; и как скоро Бог возвел его на епископство, возобновив в себе издавна питаемую злобу, страшась его православия и твердости в борьбе с нечестием (еще же более мучило Евсевия<sup>2</sup> сознание того, что было ему известно), всеми мерами стали злоумышлять и строить козни против Афанасия. Возбудили против него царя; неоднократно угрожали соборами; наконец сошлись в Тире<sup>3</sup>, и донныне не перестают писать против него. Они настолько неумолимы, что осуждают поставление его на епископство<sup>4</sup>, при всяком случае давая знать о себе, что они враги и ненавидят его, готовы говорить ложь, только бы унижить его лживыми своими разглашениями.

Но тем самым, в чем лгут теперь, доказывают, что и прежде было лживо и наполнено злоумышлениями. Говорят, что по кончине епископа Александра напомнили об Афанасии лишь некоторые, и то немногие, и рукоположен он был шестью или семью епископами тайно, [Col. 260] в сокровенном месте. Это написали и царям сии люди, не отказывающиеся писать всякую ложь. А тому, что все множество жителей, все, принадлежащие к католической Церкви, собравшись вместе и единодушно, как бы в едином теле, вопияли, зывали, требуя поставить епископом Церкви Афанасия, и всенародно молили об этом Христа в продолжение многих дней и ночей, заклинали нас сделать это, и сами не выходя из церкви, и нам не позволяя выйти, — этому свидетели и мы, и весь город, и вся епархия. Ничего не было сказано против Афанасия, как ими было написано; говорили же о нем все прекрасное, называя его усердным (*σπουδαῖον*), благоговейным христианином, одним из подвижников и поистине епископом. И что рукополагали его многие из нас, на глазах у всех и при всеобщем восклицании, — сему опять мы, рукополагавшие, служим более достоверными свидетелями, нежели те, которых при этом не было и которые говорят ложь. Впрочем, поставление Афанасия порицает Евсевий — такой человек, который, может быть, и сам вовсе не имел законного поставления, а если и имел когда-то, то сам уничтожил оно<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ср.: «Против них (т. е. ариан. — *Ред.*) мужественно подвизался Афанасий, который, хотя и был диаконом Александрийской церкви, но пользовался особенным уважением епископа Александра и тем возбудил против себя ненависть» (*Сократ Схоластик. Церковная история I, 8*). — *Ред.*

<sup>2</sup> Никомидийского. — *Ред.*

<sup>3</sup> Тир — крупный портовый город в Финикии. Речь идет о соборе 335 г. в Тире, на котором собрались многие восточные епископы, чтобы разобрать дело свт. Афанасия. — *Ред.*

<sup>4</sup> Св. Афанасий был избран православными и поставлен в епископа. Впоследствии враги св. Афанасия обвиняли его в том, что занял кафедру вопреки желанию народа (см.: *Сократ Схоластик. Церковная история I, 23*). — *Ред.*

<sup>5</sup> Евсевий Никомидийский, изначально епископ Вирита (ныне Бейрута), потом Никомидии; с 339 г. занимает кафедру Константинополя, изгнав свт. Павла

Сначала был он в Вирите, но, оставив Вирит, перешел в Никомидию. Одну паству он оставил вопреки закону, в другую пришел также против закона; и собственную свою паству покинул по недостатку любви, и чужой правит без основания; презрел любовь первой паствы из-за желанья иметь другую, но и в другой раз не соблюл той, которую получил по желанию; ибо вот, и оттуда удалившись, опять захватывает чужое, и отсюда удалившись, опять захватывает чужую<sup>1</sup>, везде обращает жадные взоры на чужие города и думает, что благочестие состоит в богатстве и в величии городов (ср. 1 Тим. 6:5), ни во что же ставит Божий жребий, по которому поставляется каждый, не зная, что *где двое или трое собраны во имя Мое, там посреди них* Господь (Мф. 18:20), не помышляя о сказанном у апостола: не похваляюсь *в чужих трудах* (2 Кор. 10:15), не обращая внимания на его заповедь: *Соединен ли с женой, не ищи развода* (1 Кор. 7:27). Если же сказано так о жене, то тем более о Церкви и о епископстве ее надобно разуметь: *связанный* (ὁ συνδεδεμένος) с одной церковью на должен искать другой, а иначе, по Божественным Писаниям, окажется прелюбодеем.

7. Но и сознавая за собой все это, осмелился Евсевий клеветать на поставление Афанасия, когда о нем все свидетельствуют с доброй стороны, отваживается называть его низложенным, когда сам низложен и во свидетельство своего низложения имеет то, что на место его поставлен другой. Как же он или Феогнис<sup>2</sup> могли низложить другого, когда сами низложены [Col. 261] и обличаются в этом поставлении на их место других? Ибо в точности знаете, что на место их, после того как они за собственное их нечестие и за сообщение с ариоманистами осуждены на Вселенском Соборе<sup>3</sup>, поставлены в Никомидию Амфион, а в Nikeю Хрест. Желая отринуть этот истинный Собор,

---

Константинопольского. Был связан родственными отношениями с царской семьей, а потому имел значительную власть в церковных делах Востока. Положение Никомидийской кафедры особенно усилилось после того, как со времен императора Диоклетиана столица империи была перенесена в Никомидию. Отцы I Вселенского (правило 15-е) и Сардикского Соборов (правила 1 и 2) выступали категорически против перемещения епископов, ссылаясь на «апостольское правило» (правило 14-е). Однако церковная жизнь вносила свои коррективы. См. примеры из церковной истории перемещения епископов, собранные Сократом (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история VII, 36). — *Ред.*

<sup>1</sup>Т. е. кафедру Константинополя. — *Ред.*

<sup>2</sup>Феогнис (Феогний) — Никейский епископ, один из главных сторонников Ария, ученик сщмч. Лукиана Антиохийского, как и Евсевий Никомидийский; после I Вселенского Собора 325 г. отправлен в ссылку в Галлию, возвращен спустя два-три года. Умер в год созыва Сардикского Собора. — *Ред.*

<sup>3</sup>Имеется в виду I Вселенский Собор в Никее (конец мая — конец июля 325 г.). Символ веры подписан 19 июня. После составления Никейского вероопределения не согласные с этим вероопределением Евсевий Никомидийский и Феогнис Никейский были сосланы (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история I, 8). — *Ред.*

замышляют они наименовать собором свое несправедное сорище<sup>1</sup>; не желая, чтобы имели силу определения того [Собора], хотят дать силу своим определениям. Непокорившиеся столь великому Собору [свое сорище] именуют собором. Не о соборе они заботятся, но притворяются озабоченными, чтобы истребить православных и обратить ни во что постановленное против ариан на истинном и великом Собрании, поэтому и осмеливаются лгать на епископа Афанасия.

И это подобно тому, что теперь говорят они ложно, будто бы при вступлении [на кафедру] Афанасия<sup>2</sup> были смятения, плач и сетование в народе, негодовавшем на его принятие. Ничего подобного не было, но все было напротив: радость, веселие и стечение<sup>3</sup> народа, спешившего к вождьенному лицемерию его; веселия исполнились церкви, всюду возносилось благодарение Господу. Все священство и церковнослужители, смотря на него, веселились в душе и день этот признавали из всех радостнейшим. Нужно ли описывать несказанную радость, которая была у нас, епископов? Прежде уже говорили мы, что и себя почитали страдавшими вместе с ним.

8. Если же дело, [по общему] признанию, происходило таким образом, а они разглашают противное, то какую достоверность имеет провозглашаемый ими собор или [вынесенное им] осуждение? Ибо если они, будто бы удостоверившись в деле, так дерзают нападать и писать о том, чего не видели, о чем не производили суда и даже не собирались для этого, как можно им поверить и в таком деле, для которого, как они говорят, собрались вместе? Не вероятнее ли, что и то и это сделано ими из-за вражды? Какой был тогда собор епископов? На каком заседании держались истины? Кто из большинства из них не был нашим врагом? Не ради ли Ариева безумия восстали против нас Евсевиевы приверженцы? Не своих ли единомышленников созывали они? Не всегда ли писали мы против них, как против держащихся арианских мыслей? Разве бывшие с нами исповедники не обвиняли Евсевия, епископа Кесарии Палестинской, в приношении жертвы?<sup>4</sup> Разве Георгий не был обличен в том, что низложен

<sup>1</sup> Возможно, речь идет о Тирском соборе 335 г., рассматривавшем дело св. Афанасия Александрийского. — *Ред.*

<sup>2</sup> После возвращения из Галлии 23 ноября 337 г. — *Ред.*

<sup>3</sup> Греч. *δρόμος*; букв.: быстрое движение, бег. — *Ред.*

<sup>4</sup> Евсевий Памфил, епископ Кесарийский († 339) благодаря близости к св. имп. Константину и своим трудам (в т. ч. «Церковной истории») был известнейшим человеком своего времени (да и последующих веков тоже). Его роль в арианской смуте неоднозначна. С самого начала спора он принимает сторону пресвитера Ария, а потом больше симпатизировал евсевьянам (т. е. сторонникам еп. Евсевия Никомидийского), чем свт. Афанасию и сторонникам Никейского Символа веры. Пользуясь приближенностью к императору, он в 330 г. добился низложения сторонника свт. Афанасия свт. Евстафия Антиохийского, а в 336 г. добивался возвращения Ария и изгнания свт. Афанасия Великого. Однако в угоду

блаженным Александром?<sup>1</sup> Разве и другие не подвергались разным другим обвинениям? Как осмеливаются называть собором такое собрание, где председательствовал комит<sup>2</sup>, присутствовал спекулятор<sup>3</sup> [Col. 264] и куда вводил нас писарь (*χομενταρι(ήσι)ος*) вместо церковных диаконов?<sup>4</sup> Тот [комит] говорил, а присутствовавшие молчали или, лучше сказать, повиновались ему; епископов, подумавших сделать какое-нибудь движение, останавливала его воля. Он давал приказания, и нас водили воины; или, лучше сказать, приказывали Евсевиевы приверженцы, и он выполнял их волю. Одним словом, возлюбленные, что это за собор, когда концом его было бы изгнание и убийство, если бы это утвердил царь?

И в чем состояли обвинения? В этом особенно достойны они удивления. Был некто Арсений; и жаловались, что он убит; клеветали еще, что сокрушена таинственная чаша.

Но Арсений жив; он желает участвовать с нами в церковных собраниях, не ожидает иных свидетельств того, что жив, но сам провозглашает это в письмах своих, написав о том к соепископу нашему Афанасию, которого называли его убийцей. Не устыдились эти нечестивцы обвинять Афанасия, что убил он человека, который был от него далеко, отделен большим пространством моря и суши, о котором Афанасий в то время даже не знал, в какой он стороне, и которого осмелились они скрыть и представить погибшим, когда ничего не произошло с ним худого. Если бы можно было, они переселили бы его в другую вселенную, вернее же сказать, действительно лишили бы его жизни, только бы или подлинным, или вымышленным

---

императору и «ради мира» он подписал вероизложение Никейского Собора в 325 г. На Тирском соборе 335 г. один из египетских епископов-исповедников Потамон обвинил Евсевия Кесарийского в жертвоприношении идолам ради освобождения из заточения во время гонений при императоре Диоклетиане (см.: *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарион 68, 8). Действительно, скорое освобождение Евсевия из тюрьмы давало повод подозревать его в предательстве. Однако согласно практике Древней Церкви отступник от веры не мог быть поставлен в епископы. Скорее всего, обвинение не было истинным. — *Ред.*

<sup>1</sup> Свт. Афанасий сообщает, что пресвитер Георгий, ставший потом арианским епископом, был низложен свт. Александром Александрийским не только за сочувствие арианству, но и за нравственные проступки (см.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание о Соборах, 17). Пребывая в расколе, он по-прежнему «живет распутно и не скрывает этого, поэтому осуждается даже своими, и цель и радость жизни измеря делами срамными» (*Свт. Афанасий Великий*. Апология своего бегства, 26). — *Ред.*

<sup>2</sup> Замещал императора комит, т. е. государственный чиновник, Флавий Дионисий. — *Ред.*

<sup>3</sup> Греч. *σπεκουλάτωρ* — телохранитель, охранник. В ТСО: «исполнитель казни». — *Ред.*

<sup>4</sup> Здесь речь, возможно, идет о том, что на соборе записывал ход событий светский секретарь, а не диаконы, как было принято в Церкви. Другими словами, собор носил явно нецерковный характер. — *Ред.*

убийством обречь Афанасия на верную смерть. Но и в этом благодарение Божию Промыслу, который не попустил неправде превозмочь [истину], но перед взорами всех вывел Арсения<sup>1</sup> живым и явно обличил тогдашний их злой умысел и клевету, потому что Арсений не отвращается от нас, как от убийц, и не питает к нам ненависти, как к причинившим ему оскорбления, а, напротив того, вовсе ничего не потерпев от нас, желает быть в общении с нами и хочет быть причисленным к нам, о чем и писал.

9. Но как по их умыслу обвинен был Афанасий в убийстве человека, который жив, так ими же отправлен он был в изгнание. Ибо не родитель царей<sup>2</sup> осудил его на заточение, но сделала это их клевета. Смотрите, не действительно ли так было? Когда ничего не нашлось для обвинения сослужителя нашего Афанасия, комит был в затруднении и много употреблял против него усилий; а епископ Афанасий, избегая насилий, предстал перед благочестивейшим царем, искал там себе спасения от комита и от их замыслов, просил, чтобы созван был законный собор епископов или чтобы сам царь принял оправдание в том, что ставили Афанасию в вину<sup>3</sup>. Царь с негодованием пишет<sup>4</sup>, вызывает их к себе<sup>5</sup>, обещает сам выслушать дело и велит быть собору. Приходят Евсевиевы приверженцы, клеветуют на Афанасия, обвиняя уже не в том, что было ими разглашаемо в Тире, [Col. 265] но в задержании кораблей и хлеба, в том, будто бы Афанасий объявил, что может воспрепятствовать подвозу хлеба из Александрии в Константинополь<sup>6</sup>.

Некоторые из наших<sup>7</sup>, бывшие с Афанасием при дворе, слышали об этом от разгневанного царя. Афанасий сетовал на эту клевету и утверждал, что это неправда, ибо возможно ли такое дело человеку простому и бедному? Но Евсевий не отказался подтвердить клевету всенародно, с клятвой уверял, что Афанасий богат и силен и в состоянии сделать подобное, и этим хотел он утвердить всех в мысли, что приписываемое Афанасию действительно было сказано им. В этом-то обвиняли Афанасия эти “почтенные” епископы, но благодать Божия превозмогла их лукавство и подвигла благочестие царя на человеколюбие,

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 65. — *Ред.*

<sup>2</sup> Св. император Константин Великий. — *Ред.*

<sup>3</sup> Видя, что собор в Тире не заинтересован в объективном суде, свт. Афанасий тайно оставляет собор и отправляется в Константинополь, чтобы встретиться с Константином Великим. — *Ред.*

<sup>4</sup> См. его письмо к Тирскому собору в «Апологии против ариан», 86. — *Ред.*

<sup>5</sup> Т. е. в Константинополь. — *Ред.*

<sup>6</sup> Александрия была главным поставщиком пшеницы в столицу, поэтому эта клевета могла стать серьезным основанием для царской немилости. — *Ред.*

<sup>7</sup> Епископы Адамантий, Анубий, Агафоммон, Арбетийон и Петр (см.: PG. Т. 25. Col. 265). — *Ред.*

вместо смерти допустила только изгнание. Итак, причиной этому было не что иное, как только клевета. Ибо царь в письме, прежде этого написанном, порицал заговор, винил злокозненность, осуждал мелетиан<sup>1</sup>, называл их неправыми, достойными проклятия и давал им самые ужасные наименования. Его тронуло, что за мертвого выдают человека, который жив, тронуло, что обвиняют в убийстве живого и никогда не лишавшегося жизни. Письмо это послали мы к вам.

**10.** Но эти чудные люди, Евсевиевы приверженцы, чтобы хоть по видимости опровергнуть истину и написанное, прикрываются именем собора и получают от царя дозволение приступить к делу; заседает с ними комит, и епископа сопровождают воины; имеют у себя царские письма<sup>2</sup>, понуждающие собраться всех. Сколь необычайно их злоумышление, непомерна дерзость их предприятия, чтобы каким бы то ни было способом похитить у нас Афанасия. Если они, как епископы, только одним себе позволяли суд, то какая была нужда в комитте и воинах? Или для чего собирались по царским письмам? А если имели нужду в царе и от него хотели получить полномочие, то для чего нарушили его решение? Или почему, когда царь в письме своем признавал мелетиан клеветниками, неправыми, а Афанасия же во всем чистым и когда сильно выразался о вымышленном убийстве человека, который остается живым, они решили, что мелетиане правы, Афанасий же виноват, и без стыда живого выдали за мертвого? Он жив был по произнесении царем суда и жив был, когда собирались они, и доныне находится с нами. Довольно этого об Арсении.

**11.** Что же это за таинственная чаша и где она была разбита Макарием?<sup>3</sup> Они разглашают об этом повсюду. Хотя сами обвинители не осмелились бы ставить этого в вину Афанасию, если бы не были подговорены ими, однако же сами возводят на него главную вину, [Col. 268] которая не должна падать и на Макария, так как он не уличен. И не стыдятся они выставять тайны на такой позор перед оглашенными и, что еще хуже, перед язычниками, когда,

<sup>1</sup> Один из болезненных расколов в Египте — схизма епископа Мелетия Ликопольского († 326); мелетиане требовали более строгого отношения к принятию так называемых падших (отступивших от Христа во время гонений) в лоно Церкви. Сщмч. Петр Александрийский († 311) снисходительно относился к «падшим» во время гонений, а более строгие христиане Египта осуждали принятие «падших»; так образовался мелетианский раскол. Дело усугублялось созданием Мелетием параллельной иерархии в Египте. На Никейском Соборе мелетианские епископы заняли сторону свт. Александра Александрийского. Однако при свт. Афанасии мелетиане действовали заодно с арианами, распространяя о нем различные слухи. — *Ред.*

<sup>2</sup> Греч. *γραμματα*; речь идет о царских письмах, одобряющих собор. — *Ред.*

<sup>3</sup> Противники свт. Афанасия утверждали, что во время ревизии совершаемых в Александрийской церкви богослужений ревизор Афанасия пресвитер Макарий прервал застигнутое нелегальное совершение литургии мелетианским пресвитером Исхиром и вырвал из рук его евхаристическую чашу и разбил ее. — *Ред.*



по написанному, *тайну цареву добро хранить* (Тов. 12:7) и Господь заповедал: *Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга перед свиньями* (Мф. 7:6). Не подобает выставлять тайны на позор перед непосвященными, чтобы не надсмехались язычники по невеждению и не соблазнялись оглашенные, став любопытными. Однако же какая чаша, где и у кого разбита? Обвинители в этом — мелетиане, которым вовсе нельзя верить, потому что они раскольники и враги Церкви как ныне, так и со времен блаженного Петра, епископа и мученика<sup>1</sup>; они злоумышляли против самого Петра, клеветали на его преемника Ахилла, обвиняли Александра даже перед самим царем; привыкнув же к этому, стали нападать потом и на Афанасия, поступая так в соответствии с обычным своим лукавством. Ибо как клеветали на его предшественников, так стали клеветать и на него. Но клеветы и ложные доносы возымели силу теперь, а не прежде, потому что нашли себе сообщников и покровителей в приверженцах Евсевия по причине собственного нечестия ариан, согласно которому составляются заговоры как против многих епископов, так и против Афанасия. Местом, где, как говорят, разбита чаша, была не церковь; пресвитер не был на том месте; день, в который, по их словам, сделал это Макарий, был не воскресный<sup>2</sup>. Итак, если не было там церкви, не было священнодействующего и день не требовал священнодействия, то какая же и где разбита таинственная чаша? Конечно, чаш много и в домах, и на рынке, и кто разбивает их, нимало не кощунствует; таинственная же чаша, за которую, если произвольно будет разбита, покусившийся на это делается виновным в нечестии, находится только у одних законных предстоятелей Церкви. Одно только употребление у этой чаши, а другого нет. Поэтому вы законно предлагаете ее народу, поэтому вам она вверена по церковному правилу<sup>3</sup>, и она — достояние только предстоятелей католической Церкви. Ибо позволительно предлагать в питье Кровь Христову только вам, а не кому-либо другому. Но сколь нечестив разбивающий таинственную чашу, столь еще более нечестив тот, кто подвергнет поруганию Кровь Христову. Подвергнет же поруганию ее тот (см. 1 Кор. 11:27), кто сделает это [предложит в питье Кровь Христову] вопреки церковному закону. Говорим это не потому, что Макарий действительно разбил чашу, употребляемую хотя бы и раскольниками, но потому,

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан, 59. — Ред.*

<sup>2</sup> Возможно, что в это время в египетских церквах литургия служилась только по воскресениям и на великие праздники. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср. 68-е правило святых апостолов: «Если кто епископ, пресвитер или диакон приемлет от кого-либо второе рукоположение, да будет извержен от священного чина — и он, и рукоположивший; разве если достоверно известно будет, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным или рукоположенным от таковых невозможно быть ни верными, ни служителями Церкви». — *Ред.*

что вовсе не было там чаши. Ибо могла ли она быть, когда и место было не в храме Господнем, и не находилось там служителя Церкви, даже и не время было для тайнодействия? [Col. 269] Таков этот наделавший много шума Исхир<sup>1</sup>, который не рукоположен Церковью, и, когда Александр принимал пресвитеров, поставленных Мелетием, к ним не был сопричислен, а потому и там не был поставлен<sup>2</sup>.

**12.** Итак, почему же Исхир пресвитер? Кто его поставлял? Не Колуф ли?<sup>3</sup> Впрочем, остается предположить только это. Но известно и никто не сомневается в том, что Колуф умер пресвитером и всякое его рукоположение недействительно, и все, поставленные им во время раскола, суть миряне и собираются на богослужение как миряне. Как же поверить, что частный человек, живущий в частном доме, имел у себя таинственную чашу? Но тогда частного сего человека называли пресвитером и дали ему это наименование, чтобы сделать обиду нам, а теперь в награду за обвинение поручают ему созидание церкви<sup>4</sup>. Таким образом, не было у него церкви, но в награду за злонравие и послушание в обвинении Афанасия приемлет ныне церковь, которой не имел, а может быть, дали ему за это и епископство, потому что Исхир разглашает это всюду и столь гордится пред нами. Такие-то, впрочем, награды предлагаются епископами — обвинителям и ложным доносчикам! Так и следовало поступить тем, которые имели его содейственником в чем хотели, — как сообщника в делах своих удостоить подобного епископства!

Но это еще не все; благоволите выслушать, что кроме этого сделано ими.

**13.** Поскольку не превозмогли они истины, хотя и злоухищрялись против нее, а Исхир ничего не доказал в Тире, но оказался клеветником и клевета разрушила их замысел, то отлагают дело до новых доказательств и обещаются послать от себя в Мареот<sup>5</sup> для исследования

---

<sup>1</sup> Многие считали, что Исхир был пресвитером Мелетия Ликопольского, однако на Александрийском Соборе 340 г., рассматривавшем проблему так называемого коллуфианского движения, выяснилось, что Исхира рукоположил мелетианский пресвитер Коллуф. — *Ред.*

<sup>2</sup> Вселенский Собор в Никее постановил принимать мелетианских епископов и пресвитеров в сущем сане, т. е. с сохранением священнического их достоинства (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история I, 9; *Созомен*. Церковная история I, 24; *Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история I, 8). До Никейского Собора Мелетий рукоположил 29 епископов. Их имена он внес в список и передал его свт. Александру Александрийскому. — *Ред.*

<sup>3</sup> С пресвитером Коллуфом связана схизма так называемого коллуфианского движения. Современник свт. Александра и пресвитера Ария, Коллуф, будучи пресвитером в Александрии, совершал иерейские хиротонии. Правда, этот раскол вскоре уврачевался, а сам Коллуф покаялся и воссоединился с Церковью. — *Ред.*

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 85. — *Ред.*

<sup>5</sup> Мареот — небольшое поселение на берегу Мареотидского озера, находившееся к юго-западу от Александрии и в церковном отношении подчиненное Александрийскому епископу. — *Ред.*

дела таких людей, которых мы желали не допустить до этого по многим причинам: и потому, что они единомысленны с Арием, и потому, что к нам враждебно настроены. И воспользовавшись властью, тайно послали они Диогния<sup>1</sup>, Марина, Феодора, Македония, двоих юных и возрастом и нравом Урзакия и Валента из Паннонии. И они после дальнего пути, перенесенного ими для произведения суда над врагом, снова поспешили из Тира в Александрию. [Col. 272] И судьи не отказались стать свидетелями, но приняли на себя труд делать наветы всякого рода, подвергли себя трудам и неудобствам пути, чтобы выполнить составленный замысел; епископа Афанасия оставили задержанным в чужой стороне, сами же вступили в город своего противника, как бы ругаясь над церковью и народом. А что всего противозаконнее, взяв с собой обвинителя Исхира, не позволили следовать за ними обвиняемому Макарию, но оставили его под стражей в Тире. Потому что на александрийского пресвитера Макария приносили они всякого рода жалобы.

14. Итак, прибыв в Александрию одни с обвинителем, с которым вместе жили, ели и пили, и взяв с собой египетского епарха Филагрия, отправились в Мареот и там одни же, с упомянутым выше обвинителем, производили исследование как хотели, не дозволив быть при этом пресвитерам, которые много о том просили; пресвитеры же города Александрии и всего округа желали присутствовать при следствии, чтобы подговариваемых Исхиром обличить — кто они и откуда. Но возбранив быть при этом священнослужителям, при язычниках производили они исследования о церкви, о чаше, о трапезе и о Святых Тайнах (τῶν ἁγίων) и, что еще хуже, язычников призывали в свидетели, расследуя о таинственной чаше. И тех, о ком утверждали, что похищены они Афанасием и не могут явиться на призыв царского чиновника, и даже неизвестно, где они находятся, тех они представляли только в присутствии своем и епарха и не устыдились говорить, что эти люди скрыты епископом Афанасием, тогда как сами собирались воспользоваться их свидетельствами. Но и в этом случае решившие умертвить Афанасия опять живых представляют умершими, подражая выдуманному об Арсени. Ибо о людях, которые живы и в своей стороне всеми видимы, вам, живущим вдаль, рассказывают, что их не стало, чтобы, воспользовавшись удаленностью тех, кто послужил бы к обличению, очернить сослужителя нашего, будто бы действует он насильственно и самовластно, между тем как сами во всем поступают властно, покровительствуемые другими. Ибо и в Мареоте дела шли опять подобно тому, что было с Тире. Как там был комит с воинами и не позволял никому говорить или делать против их воли, так и здесь был египетский епарх с военным отрядом, наводил страх

<sup>1</sup>Здесь Диогний — это епископ Феогнис (Феогний) Никейский. — *Ред.*

на всех служителей Церкви и никому не позволял свидетельствовать по всей правде. И что более всего удивительно, в одном и том же месте, в доме обвинителя, и жили, и производили исследования, о чем хотели, эти судьи и свидетели, [Col. 273] вернее же сказать, служители своего и Евсевиева умысла.

**15.** И то, на что отважились они в Александрии, думаем, неизвестно вам, потому что пересказывается это повсюду. Заносимы были обнаженные мечи<sup>1</sup> на святых дев и братьев и бичи на драгоценные перед Богом тела; удары делали хромыми их — всецело сохранивших душу в непорочности и во всяком совершенстве<sup>2</sup>. Против них совершались позорные поступки: посылались толпы язычников, чтобы обнажать, бить, бесчинствовать, грозить им алтарями и жертвами. Некий бесчинник, как получивший наконец от епарха власть, в угодность епископам брал деву за руку и влек ее к первому встретившемуся жертвеннику, подражая тем временам, когда необходимо было принести жертву или терпеть гонение. Вот что делалось: девы предавались бегству, язычники смеялись над Церковью, между тем епископы не показывались, жили в том доме, в котором делалось это и где в угодность им девы видели обнаженные мечи, всякую опасность, обиды и поругание. И все это терпели они во время поста от тех, которые в домах пировали с епископами.

**16.** Предвидя, что это враждебное нашествие есть немалый вред, сделали мы ходатайство. Ту же имея мысль, и Александр, Фессалоникийский епископ<sup>3</sup>, пишет к оставшимся там, обличая заговор и свидетельствуя о злоумышлении. И если они причисляют Александра к своим и признают участником их злоумышления, то не что иное доказывают этим, как употребленное против него насилие. Ибо и сам вселукавый Исхир не без страха и принуждения решился на это дело, но по необходимости принял на себя должность обвинителя. И вот этому доказательство: сам Исхир писал к соепископу Афанасию<sup>4</sup>, что ничего подобного не было там сделано и его подговорили (*ὑπεβλήθη*) выдумать это. И писал это тогда, когда Афанасий не признал его пресвитером, когда не принимал он от Афанасия этого благодатного наименования, когда в воздаяние не получил управления церковью и не ожидал в награду себе епископства; все же это он получил от врагов Афанасия за обвинение. Да и весь род Исхира был

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Окружное послание, 3; Апология к Констанцию, 33. — *Ред.*

<sup>2</sup> См. также: *Свт. Афанасий Великий*. История ариан, 12. — *Ред.*

<sup>3</sup> Свт. Афанасий Великий считал епископа Александра Фессалоникийского своим другом. Иллирия (Македония, Ахаия и Дакия), столица которой была Фессалоника, находилась в церковной связи с Римом, и антиникейские движения почти не коснулись ее. — *Ред.*

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 64. — *Ред.*

в единении с нами<sup>1</sup>, между тем не стали бы они держаться этого единения, если бы хотя бы малую потерпели от нас обиду.

17. Все это — не одни слова, но самое дело; в том свидетели все мареотские пресвитеры<sup>2</sup>, которые постоянно находились при епископе во время его путешествий и писали тогда против Исхира, и тем из них, которые пришли в Тир, не дозволено было говорить истину<sup>3</sup>, [Col. 276] а тем, которые остались в Мареоте, не дали свободы обличить клеветника Исхира<sup>4</sup>. Об этом же свидетельствуют списки с писем Александра и пресвитеров и письма Исхира<sup>5</sup>.

Но мы послали и послание родителя царей, в котором он не только выражает негодование в отношении дела об Арсении, а именно, что Афанасий обвиняется в убийстве человека, который жив, но и, разбирая дело о чаше, изъявляет удивление по причине ухищренности и несостоятельности обвинения. Потому что в разбитии чаши обвиняли они то пресвитера Макария, то епископа Афанасия. Царь также признает мелетиан клеветниками, а Афанасия совершенно чистым.

И действительно, не клеветники ли мелетиане, а особенно Иоанн<sup>6</sup>? Вступил он в Церковь, вошел в общение с нами, произнес на себя осуждение и не начинал еще дела о чаше. Когда же узнал, что Евсевиевы приверженцы способствуют арианам, но не смеют содействовать им явно, стараются же пользоваться другими лицами, тогда предложил он себя как бы лицедеем в театре. Содержанием представляемого зрелища была борьба ариан; главная цель состояла в том, чтобы принести им успех, а для развития действия и [воссоздания] обстановки служили Иоанн и его товарищи<sup>7</sup>, чтобы сторонники ариан, воспользовавшись этим предлогом и приняв на себя образ судей, могли бы отстранить врагов нечестия, утвердить злочестие и ввести ариан в Церковь. Так желающие изгнать благочестие стараются преодолеть его нечестием и решившиеся злочествовать против Христа пытаются истребить врагов злочестия как нечестивцев! И выставляют нам на вид разбитую чашу, чтобы и Афанасия признали заодно с ними — нечестующим против Христа.

Да и что у них за память о таинственной чаше? Откуда у защитников нечестия эта благочестивая мысль о чаше? Откуда не признающим

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 63; 85. — *Ред.*

<sup>2</sup> См.: Там же. 74–75. — *Ред.*

<sup>3</sup> См.: Там же. 78. — *Ред.*

<sup>4</sup> См.: Там же. 72. — *Ред.*

<sup>5</sup> Пресвитер Исхир какое-то время отказывался от обвинений в адрес свт. Афанасия. — *Ред.*

<sup>6</sup> Мелетианский епископ Мемфиса Иоанн Аркаф. — *Ред.*

<sup>7</sup> Речь идет о мелетианах и их новом (после смерти Мелетия Ликопольского) вожде — епископе Мемфиса Иоанне Аркафе. — *Ред.*

Христа ведаема чаша Христова? Почему прикидывающиеся чествующими чашу бесчестят Бога этой чаши? Или почему сетующие о чаше домогаются смерти епископа, тайноводствующего<sup>1</sup> сей чашей? Да они и предали бы его смерти, если бы только от них это зависело. Почему оплакивающие украшенный епископом престол домогаются гибели сидящего на нем епископа? Чтобы и престол не имел епископа, и народ был бы лишен благочестивого учения. Итак, не чаша, не убийство и не что-либо из странных их разглашений привели их к этому, но упомянутое выше злочестие ариан, по которому, злоумышляя и против Афанасия, и против других епископов, и доньше еще ведут они брань с Церковью. Ибо кто действительно произвел убийства и изгнания? Не они ли? Кто строит козни епископам, пользуясь покровительством мирских людей? Не Евсевиевы ли приверженцы, а не Афанасий, как они пишут? От них пострадали и он, и другие, [Col. 277] ибо в то время четверо александрийских пресвитеров, хотя не приходили они в Тир, сосланы ими в изгнание<sup>2</sup>.

Кто же достоин слез и рыданий? Не те ли, которые и прежде сделали, и не отказываются присовокупить к нему, во всем клеветуют, чтобы погубить епископа, не уступающего злочестивой их ереси? Из-за этого и ненависть Евсевиевых приверженцев; из-за этого все, что было в Тире; из-за этого лицемерные суды, из-за этого ныне и без суда послания от них, как от удостоверившихся в деле; из-за этого ложные доносы отцу царей и самим благочестивейшим царям.

**18.** Ибо в чем теперь обвиняется сослужитель наш Афанасий, нужно знать вам, чтобы и по этому судить об их лукавстве и видеть, что домогаются они ни чего иного, как только смерти Афанасия. От родителя царей выдаваем был хлеб для пропитания вдов, как ливийских, так и некоторых египетских. Хлеб этот все получают доньше, а Афанасию от этого нет никакого приобретения, кроме одних трудов. Но теперь получающие не жалуется, напротив того, признаются, что получают; на Афанасия же клеветуют, будто бы весь хлеб продает он и обращает в свою собственность. И об этом писал царь, обвиняя Афанасия из-за доносов на него. Кто же такие доносившие? Не те ли, которые и прежде это делали, и в другой раз не отказываются делать то же? Кто были составители этих посланий, выпущенных от царского имени? Не ариане ли постарались, не они ли готовы все говорить и писать против Афанасия? Никто, обойдя тех, которые сделали уже столько, не станет подозревать других, ибо показывается самое ясное доказательство их клеветы. С помощью доноса стараются отнять хлеб

<sup>1</sup> Греч. *μυσταγωγός*; букв.: посвящающего в таинства. — Ред.

<sup>2</sup> В послании Сардикского Собора к египетским епископам упоминаются четыре пресвитера: Афоний, Афанасий, Павел, Плутин (см.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 40). — Ред.

у Церкви и доставить его арианам. Это более всего падает на виновников сего заговора и на их предводителей, которые и обвиняли Афанасия в убийствах, о которых ложно доносили царю, и решились отнять пропитание у служителей Церкви, чтобы самым делом (τῷ ὄντι) доставить выгоды еретикам.

**19.** Послали мы к вам и свидетельство сослужителей наших в Ливии, Пентаполе и Египте, чтобы и из сего узнали вы возведенную на Афанасия клевету. Все это делают они для того, чтобы, когда страх заставит молчать благочестиво мудрствующих, была введена ересь злочестивых ариан.

Но благодарение вашей осмотрительности, возлюбленные, потому что неоднократно писали вы, предавая анафеме ариан, и не даете им места в Церкви. Обличение же Евсевиевых приверженцев уже недалеко. Ибо вот, после их первых посланий [Col. 280] об арианах, с которых послали мы списки, они явно восставают (ἐπεγείρουσι) анафематствованных всей кафолической Церковью ариоманитов против Церкви, поставили им епископа<sup>1</sup>, угрозами и страхом производят разделения в церквях, чтобы везде иметь споспешников своего злочестия. Посылают к арианам диаконов, которые присутствуют в их собраниях, пишут к ним и приносят от них списки, и, раздирая единство Церкви, пребывая с ними в общении, рассылают всюду письма, в которых восхваляется ересь, и отвергают церковное учение, как можете видеть из того, что писали они к Римскому епископу<sup>2</sup>, а может быть, и к вам.

Что это не должно остаться безнаказанным, отмечаете и вы, возлюбленные, ибо это ужасно и чуждо учению Христову. Посему-то, сошедшись вместе, написали мы к вам, прося ваше о Христе благоразумие принять это исповедание и поскорбеть о соепископе нашем Афанасии, вознегодовать же на Евсевиевых приверженцев, решившихся на такие дела, не попустить, чтобы такая их злоба на Церковь и такое лукавство имели силу. К вам взываем: будьте судьями такой неправды, помня апостольское слово: *извергните развращенного из среды вас* (1 Кор. 5:13). Ибо сделанное ими подлинно лукаво и недостойно общения. Посему не обращайтесь внимания, если и снова будут писать вам против епископа Афанасия; все, от них исходящее, лживо, хотя на письмах их будут имена и египетских епископов<sup>3</sup>. Ибо явно, что не мы подпишем, а мелетиане, всегдашние раскольники, доньне смущающие Церковь и производящие в ней мятежи. Они допускают незаконные поставления чуть ли

<sup>1</sup> Речь идет о епископе Писте, поставленном на Александрийскую кафедру арианским епископом Секундом Птолемаидским при живом предстоятеле Александрийской церкви — свт. Афанасии и вместо него. Православными он не был принят. — *Ред.*

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 21. — *Ред.*

<sup>3</sup> Единственными, кто в Египте клеветал на свт. Афанасия, были мелетиане. — *Ред.*

не язычников<sup>1</sup> и делают такие дела, о которых стыдно и писать, о чем можете узнать от посланных нами вручителей этого послания».

**20.** Так писали египетские епископы ко всем, и к епископу Римскому Юлию. Но и Евсевиевы<sup>2</sup> приверженцы написали Юлию и, думая устроить нас, просили дозволения созвать собор и на нем самому Юлию, если пожелает, быть судьей<sup>3</sup>. Посему, когда прибыл я в Рим, Юлий по справедливости отписал и к Евсевиевым приверженцам, послав двоих своих пресвитеров, Елпидия и Филоксена. Они же, услышав обо мне, пришли в смущение, потому что не ожидали моего прибытия [в Рим], [Col. 281] и стали отказываться, представляя неправдоподобные предлоги, лучше же сказать, убоявшись, чтобы не обличили их в том, в чем признались Валент и Урзакий<sup>4</sup>. Наконец, более пятидесяти епископов собралось там, где имел собрания пресвитер Витон<sup>5</sup>: они выслушали мое оправдание, постановили принять меня в общение и любовь, изъявили же негодование против них и просили Юлия написать об этом к Евсевиевым приверженцам, которые сами писали к нему. Он написал и отправил свое послание через комита Габиана.

**Послание св. папы  
Юлия евсевиянам  
в Антиохию**

**Послание Юлия<sup>6</sup>**

«Данию<sup>7</sup>, Флакиллу, Наркиссу, Евсевию, Марину, Македонию, Феодору<sup>8</sup> и прочим с ними писавшим к нам из Антиохии, возлюбленным братьям, Юлий желает о Господе радоваться.

<sup>1</sup> Возможно, это указание на незаконные рукоположения мелетиян, которые они совершали, чтобы распространить свой раскол. — *Ред.*

<sup>2</sup> Странники Евсевия Никомидийского. — *Ред.*

<sup>3</sup> События эти происходили в 339 г. См. также: *Свт. Афанасий Великий. История ариан*, 11. — *Ред.*

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 58. — *Ред.*

<sup>5</sup> Римский Собор 340 г. собрался в церкви, где служил пресвитер Витон, который вместе с пресвитером Викентием был делегатом Римского папы Сильвестра на I Вселенском Соборе (см.: *Созомен. Церковная история I*, 17). — *Ред.*

<sup>6</sup> Это второе послание папы Юлия на Восток, написанное в октябре или ноябре 339 г. (см.: *PG. T. 25. Col. 281*). Первый раз папа послал приглашение епископу Евсевию Никомидийскому явиться в Рим для расследования дела свт. Афанасия. Восточные епископы за это обиделись на папу и послали коллективный протест. В ответ папа Юлий пишет послание уже не только Евсевию, но и восточным епископам, заседавшим на Антиохийском соборе 338 г. (по некоторым данным 341 г.). В то время Антиохийский собор собрал около 97 епископов (см.: *Сократ Схоластик. Церковная история II*, 8). — *Ред.*

<sup>7</sup> Вероятно, речь идет о Диании, епископе Кесарии Каппадокийской († около 362 г.). — *Ред.*

<sup>8</sup> Даний (Дианий) Кесарийский, Флакилл Антиохийский (у Созомена (Церковная история III, 6) — Плакит), Наркисс Нерониадский, Евсевий Никомидийский, Марин Халкидонский, Македоний Константинопольский, Феодор Ираклийский. — *Ред.*



21. Прочел я письмо<sup>1</sup>, принесенное пресвитерами моими Елпидием и Филоксеном, и подивился. Мы писали с любовью и сознанием истины, а вы отвечали с любопрением<sup>2</sup> и вопреки приличию. Письмо доказывает высокомерие и заносчивость писавших, а это чуждо Христовой вере. Написанное с любовью требовало равного воздаяния, то есть ответа, написанного также с любовью, а не с любопрением. Разве не признак это любви — послать пресвитеров, [Col. 284] которые бы оказали сострадание страждущим, пригласить писавших о своем желании прийти, чтобы всё, вскорости получив разрешение, могло быть исправлено: и братья наши не страдали бы, и на вас никто не клеветал бы? Но не знаю, что расположило вас к такому поведению, которое нас заставило думать, что слова ваши, которыми думали вы почтить нас, притворны и употреблены с какой-то иронией (*μετὰ εἰρωνείας*). Да и посланные пресвитеры, которым надлежало возвратиться с радостью, возвратились, напротив того, опечаленные тем, что видели там. И я, прочитав послание ваше, после долгого размышления удерживал письмо у себя, думая, впрочем, что придет кто-нибудь и не будет нужды в письме, которое, сделавшись известным, может оскорбить многих из здешних. Когда же никто не пришел, появилась необходимость показать его. И признаюсь вам, все удивились и близки были к тому, чтобы не поверить в то, что точно вами это было написано, потому что письмо показывало более любопрение, нежели любовь.

**Что требуется  
в делах церковных**

Если писавший хотел отличиться искусством в слове, то это скорее занятие других; в церковных же делах нужна не демонстрация красноречия, но апостольские правила и старание не соблазнить даже одного из малых в Церкви, ибо лучше, по церковному слову, *если бы повесили мельничный жернов на шею и потопили, чем соблазнить одного из малых сих* (Мф. 18:6; Лк. 17:2). Если же такое письмо произошло

<sup>1</sup> Краткое содержание этого письма передает Созомен. Из послания видно, что отцы Антиохийского собора были крайне недовольны, «что Римская церковь выражает всем свое любочестие, поскольку почитает себя пристанищем апостольского попечения и первоначальной митрополией благочестия, хотя проповедники христианского учения приходили к ней с Востока; они объясняли, что не считают себя ниже его, что если и не возвышаются пред ним по величию или обширности церкви, то побеждают его добродетелью и преимуществами душевными. Потом, поставляя Юлию в вину общение с Афанасием и прочими, они высказывали ему свое неудовольствие будто бы за оскорбление их собора и отвержение их определений и порицали этот поступок, как несправедливый и противный церковным законам. Несмотря, однако ж, на такие упреки и свидетельства о сильной своей скорби, они обещали иметь с Юлием мир и общение, если он подтвердит низложение изгнанных и поставление рукоположенных ими лиц; а если будет действовать вопреки их определений, то угрожали противным, ибо и предшественники их, восточные иереи, [говорили они,] нисколько не противоречили по случаю изгнания из Римской церкви новациан» (Созомен. Церковная история III, 8). — *Ред.*

<sup>2</sup> Греч. *φιλονεικία*; букв.: любовь к победе, любопрение, спор. — *Ред.*

от того, что некоторые были оскорблены недостойным отношением друг к другу (не хотелось бы сказать, что эта мысль была у всех), то приличнее было бы вовсе не опечаливаться, не допускать, чтобы солнце зашло в оскорблении вашем (ср. Еф. 4:26); по крайней мере, не надлежало доходить в оскорблении до того, чтобы обнаружилось оно и письменно.

22. Ибо что было оскорбительного или чем из написанного нами вы могли справедливо оскорбиться? Тем ли, что приглашали мы прийти на собор? Но это скорее надлежало принять с радостью. Уверенные в том, что сделали и о чем, как сами говорят, рассудили, не возмущаются, если суд их подвергается исследованию других, а, напротив того, не сомневаются в том, что никак не окажется несправедливым то, о чем рассудили они справедливо. Поэтому и епископы, сошедшиеся на великом Никейском Соборе<sup>1</sup>, не без Божией воли согласились рассуждения одного Собора подвергать исследованию на другом, чтобы и судящие, имея перед очами другой будущий суд, исследовали [дело] со всей осторожностью, и судимые были уверены, что судят их не по вражде к ним прежних судей, но по справедливости<sup>2</sup>. Если же не желаете, чтобы имел у вас силу такой древний обычай, упомянутый и записанный на великом Соборе, то подобный отказ неприличен. То, что однажды принято в качестве обычая Церковью и утверждено Соборами, **[Col. 285]** нет основания нарушать немногим.

Но несправедливо было бы, кажется, оскорбляться и следующим. Присланные с письмом от вас, держащихся Евсевия, то есть пресвитер Макарий и диаконы Мартирий и Исихий, прибыв сюда, не могли противостать пришедшим Афанасиевым пресвитерам, но во всем были постыжены и обличены; тогда же просили нас созвать собор, написать к епископу Афанасию в Александрию, написать также и к держащимся Евсевия, чтобы в присутствии всех мог быть произнесен справедливый суд. Тогда обещались они доказать все, что доносили на Афанасия. Потому что Мартирий и Исихий всеми нами были обличаемы, и пресвитеры епископа Афанасия с уверенностью им противостояли. Мартирий же и бывшие с ним, если сказать правду, во всем были посрамлены и потому просили составить собор. Если бы и без просьбы Мартирия и Исихия о составлении собора предложил я побеспокоить писавших ради братьев наших, жалующихся, что потерпели они обиду, то и в таком случае приглашение было бы законно и справедливо, потому что это согласно с церковными уставами и угодно Богу. Когда же созвать собор просили нас те, кого сами вы, держащиеся Евсевия, признали достойными доверия, тогда следовало

<sup>1</sup> I Вселенский Собор 325 г. — *Ред.*

<sup>2</sup> Среди канонов I Вселенского Собора такого правила нет. Хотя известно, что не все определения этого Собора вошли в дошедшие до нас 20 правил I Вселенского Собора. — *Ред.*

вам не огорчаться тем, что позваны, но более усердно идти. А из этого видно, что негодование оскорбившихся безрассудно и отказ не пожелавших прийти неприличен и подозрителен. Жалуется ли тот, кто если что-либо сам делает и одобряет, то то же самое видит и другими сделанным? Если, как пишете, каждый собор имеет неотвратимую силу и судившему наносится бесчестие, когда о суде его производится исследование другими, то смотрите сами, возлюбленные, кто бесчестит собор и кто нарушает определения прежде судивших.

Не буду теперь подвергать все исследованию по порядку, чтобы не показаться нападающим на иных; и того, что совершено в последнее время и о чем не без ужаса иной слышит, достаточно для объяснения всего, о чем умалчиваю.

**23.** Ариане, за нечестие изверженные бывшим блаженной памяти Александрийским епископом Александром, не только отлучены от Церкви в каждом городе, но преданы анафеме всеми вместе сошедшимися на великий Собор Никейский, потому что проступок их не маловажен и согрешили они не против человека, но против Самого Господа нашего Иисуса Христа, *Сына Бога Живого* (Мф. 16:16). И однако же эти, отлученные от Церкви в целой вселенной и преданные позору во всей Церкви, ныне, как говорят, принимаются в общение. Из-за этого и вам, когда услышите, думаю, справедливо было бы вознегодовать. Итак, кто же бесчестит Собор? Не те ли, которые обратили в ничто определения трехсот отцов<sup>1</sup> и злочестие предпочли благочестию? **[Col. 288]** Ариоманитская ересь всеми повсюду епископами осуждена и низложена, епископы же Афанасий и Маркелл имеют на своей стороне многих, которые говорят и пишут в их пользу. Маркелл засвидетельствовал нам о себе и на Никейском Соборе противился держащимся арианства<sup>2</sup>. Засвидетельствовал также о себе и Афанасий; он и в Тире не был изобличен, а в Мареоте<sup>3</sup>, где

<sup>1</sup> Евсевий Кесарийский пишет, что в Никейском Соборе участвовало 250 епископов (О жизни Константина III, 8), Свт. Евстафий Антиохийский приводит другую цифру — 270 (см.: *Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история I, 7), св. император Константин Великий говорит о «более 300» (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история I, 9), свт. Афанасий в «Послании африканским епископам» называет число 318 (Послание африканским епископам, 2). В дальнейшем церковные историки о Никейском Соборе будут писать как о Соборе 318 отцов (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история I, 8; *Созомен*. Церковная история I, 17: «около трехсот двадцати»), возможно, указывая тем самым на прообраз из Ветхого Завета — на число слуг Авраама (см. Быт. 14:14). — *Ред.*

<sup>2</sup> Епископ Маркелл Анкирский действительно на Никейском Соборе был активным противником арианства и сподвижником св. Афанасия. Однако позже поданное Маркеллом императору исповедание веры принесло православным больше хлопот, чем помогло в борьбе с арианством, так как в этом исповедании была очевидна тенденция к савеллианству. См. также примеч. на с. 424. — *Ред.*

<sup>3</sup> Тирский собор 335 г., рассматривая дело свт. Афанасия и пресвитера Макария о чаше, принял решение составить особую комиссию и отправить ее в Мареот

составлены против него судебные записи, говорят, не присутствовал. Знаете же вы, возлюбленные, что одностороннее исследование дела не имеет силы, но бывает подозрительно. Впрочем, при всем этом для соблюдения точности, не делая предпочтения ни вам, ни писавшим в их защиту, мы приглашали писавших прийти, чтобы, так как в защиту их писали многие, все было исследовано на Соборе и не был бы и невинный осужден, и виновный признан чистым. Следовательно, бесчестие нанесено Собору не нами, но теми, которые приняли всех осужденных ариан просто, не вникая в дело, против определения осудивших, из которых многие, уже разрешившись, пребывают со Христом (Фил. 1:23), а некоторые и доныне еще испытуются в мире сем, возмущаясь, что иными нарушено их определение.

24. Об этом же узнали мы из случившегося в Александрии. Ибо некто Карпон, за Ариеву ересь изверженный Александром, вместе с некоторыми, также изверженными за эту ересь, приходил сюда, присланный каким-то Григорием<sup>1</sup>. А также получили мы об этом сведение от пресвитера Макария и от диаконов Мартирия и Исихия, потому что они до прибытия сюда Афанасиевых пресвитеров убеждали нас писать в Александрию к какому-то Писту<sup>2</sup>, тогда как епископом в Александрии был Афанасий. Об этом же Писте пресвитеры епископа Афанасия, пришедшие сюда, доказали, что он — арианин, извержен епископом Александром и Никейским Собором, поставлен же каким-то Секундом<sup>3</sup>, которого Великий Собор изверг как арианина. Это не оспаривали и пришедшие с Мартирием и не отрицали, что Пист поставлен Секундом. Итак, смотрите и по этому, кто справедливо подлежит порицанию: **[Col. 289]** мы ли, не согласившиеся писать к арианину Писту, или советовавшие нанести бесчестие великому Собору и писать к злочестивым, как к благочестивым? А пресвитер Макарий, присланный Евсевием вместе с Мартирием, как услышал, что Афанасиевы пресвитеры здесь, то, хотя был болен, уехал ночью, а мы ожидали, что явится он к нам вместе с Мартирием и Исихием. А из этого уже в праве мы были догадываться, что удалился он,

---

для исследования инцидента на месте; комиссия находилась в Мареоте с августа по сентябрь 335 г. — *Ред.*

<sup>1</sup> Речь идет о Григории Каппадокийском, поставленном на Александрийскую кафедру в качестве епископа евсевянами, а потому не признанному православными. — *Ред.*

<sup>2</sup> См. примеч. на с. 416. — *Ред.*

<sup>3</sup> Епископ Секунд Птолемаидский — один из первых сторонников Ария, бескомпромиссный приверженец его учения. Он почти единственный на Никейском Соборе отказался подписать Никейский символ веры, за что был сослан. Историки сохранили его упрек в адрес Евсевия Никомидийского, притворно подписавшего акты Собора: «Ты, Евсевий, подписал, чтобы не быть сосланным. Но я верую Богу, что не пройдет и года, как тебя отправят в ссылку» (*Филосторгий. Церковная история* I, 10). — *Ред.*

стыдясь обличения по поводу Писта. Ибо невозможно, чтобы постановление арианина Секунда имело силу в Кафолической Церкви<sup>1</sup>. И подлинно, это бесчестие Собору и сошедшимся на него епископам, если с таким тщанием и благоговением, как бы в присутствии Самого Бога, совершённое нарушено и поставлено ни во что.

**25.** Итак, если, как пишете, соборные постановления должны иметь силу по примеру того, что узаконено против Новата и Павла Самосатского<sup>2</sup>, то тем более надлежало, чтобы не было нарушаемо определение трехсот отцов, надлежало, чтобы немногие не бесчестили Вселенский Собор<sup>3</sup>. Ибо ариане — так же еретики, как и те, и определения против них подобны сделанным против тех.

После того как отважились на это, кто возжег пламень разномыслия? Вы упрекаете нас, написав, будто мы это сделали. Неужели разномыслие произвели мы, соболезнующие о страждущих братьях и поступившие во всем по правилу, а не те, которые упорно и вопреки правилу нарушили определение трехсот отцов и во всем бесчестили Собор? Ибо не только приняты в Церковь ариане, но и епископы стараются переходить с места на место. Итак, если действительно

<sup>1</sup> Свт. Юлий, надо полагать, не ставит здесь вопрос о недействительности или незаконности хиротоний вне Церкви. Ведь Никейский Собор постановил признать рукоположения Мелетия Ликопольского. Речь идет о том, что постановление еп. Писта, как и Григория Каппадокийского, было сделано вопреки желанию Александрийской церкви и при здравствующем свт. Афанасии. — *Ред.*

<sup>2</sup> В середине III в. в Карфагене появился раскол, который возглавил пресвитер Новат. Суть и причины этой схизмы состояли главным образом в личных антипатиях к Карфагенскому епископу свт. Киприану († 257) и в вопросе о принятии «падших». Раскольникам практика принятия «падших» Кафолической Церковью казалась слишком снисходительной. На Карфагенском Соборе 251 г. Новат с единомышленниками был осужден и отлучен от Церкви.

Ссылка евсевия на Павла Самосатского небезосновательна, поскольку Антиохийский Собор 269 г. осудил ересь Павла Самосатского, который в термин «единосущный» (*ὁμοούσιος*) вкладывал еретический смысл. Согласно его догматической системе, существует единая Божественная Личность — Отец. Сын же и Святой Дух, по мнению Павла, суть не самостоятельные Божественные Личности, а только Божественные силы. В частности, Сын — то же самое в Боге, что в человеке ум; человек перестает быть человеком, если у него отнять ум, так и Бог перестал бы быть Личностью, если от Него отделить или обособить Логос. Логос — это вечное самосознание в Боге. Этот Логос вселился и во Христа, но полнее, чем в других людей, и действовал через Него в учении и чудесах. Христос — лишь облагодатствованный человек. Сыном Божиим Он может быть назван только условно. Об этом см.: *Свт. Иларий Пиктавийский*. Фрагмент 3, 4 // PL. Т. 10. Col. 662; *Свт. Афанасий Великий*. Послание о Соборах, 47; *Свт. Василий Великий*. Письмо 52. — *Ред.*

Словами «соборные постановления должны иметь силу по примеру того, что узаконено против Новата и Павла Самосатского» евсевияне хотя бы сказать, что если вся Церковь приняла осуждение Новата Римской церковью, осуждение Павла Самосатского Антиохийской церковью, не пересматривая решения Соборов, то стремление Римского епископа провести новое расследование о свт. Афанасии безосновательно. — *Ред.*

<sup>3</sup> Греч. τὴν καθολικὴν σύνοδον. — *Ред.*

думаете, что честь епископов равная и одинаковая<sup>1</sup>, и, как пишете, о епископах судите не по величине городов, то тогда тому, кому вверен малый город, следовало бы оставаться во вверенном, а не унижать его и не переходить в другой, ему не порученный город, пренебрегши тем, что дано от Бога, возлюбив же человеческое тщеславие<sup>2</sup>. Посему, возлюбленные, надлежало вам прийти, а не отказываться, чтобы дело получило конец: этого сам разум требует.

Но может быть, воспрепятствовал вам назначенный срок? Ибо в письме своем жалуетесь, что определили мы близкий срок собору. Но и это, возлюбленные, только отговорка. Ибо если бы назначенный день застал кого-то в пути, то этим доказывалась бы краткость срока. Если же, не думая сами идти в путь, и пресвитеров задержали до самого января месяца<sup>3</sup>, то это — предлог для неуверенных (*μη δαρρούντων ἐστὶν ἡ πρόφασις*). Потому что, если бы были уверены, то, как сказал я, отправились бы в путь, несмотря на дальность дороги, не обращая внимания на краткость срока, [Col. 292] но смело полагаясь на правоту и законность своего дела.

Но может быть, не пришли вы по обстоятельствам времени?<sup>4</sup> Ибо в письме своем вы также дали понять, что, приняв во внимание положение дел на Востоке, нам не надлежало приглашать вас прийти. Итак, если не пришли вы, как говорите, потому что таковы обстоятельства времени, то вам первым надлежало иметь в виду эти обстоятельства и не делаться виновниками раскола, воплей и плача в церквях. Теперь же, поступив так, доказали, что не обстоятельства суть причина, но произвол не захотевших прийти.

**26.** Дивлюсь и этому в письме: написано вами, что писал я один и к одному Евсевию, а не ко всем вам. В этом кто-нибудь увидит скорее

<sup>1</sup> Ср.: «Епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует» (*Свт. Киприан Карфагенский. О единстве Церкви, 5*). — *Ред.*

<sup>2</sup> Вероятно, здесь указывается на самовольное перемещение предводителя арианствующих еп. Евсевия Никомидийского. — *Ред.*

<sup>3</sup> Пресвитеры Елпидий и Филоксен были посланы св. папой Юлием в 340 г.; из Антиохии выехали в январе 342 г. — *Ред.*

<sup>4</sup> Восточные епископы категорически выступали против безапелляционного вмешательства Римского епископа в канонические споры на Востоке. Поэтому в знак протеста они покинули Сардику и собрались в Филиппополе и там объявили себя самостоятельным собором. Тут они низложили 9 епископов, признанных римской стороной, в том числе свт. Осия, свт. Афанасия, Маркелла, св. папу Юлия за то, что тот принял в общение свт. Афанасия и других защитников Никейского вероизложения. Анафематствовали Лукия Адрианопольского, свт. Павла Константинопольского, Асклепия Газского, державшихся строгого никейства. Участники собора обратились ко всей Церкви с посланием, осуждая свт. Афанасия не за веру, а якобы за жестокости при водворении своей власти в Египте. Спешно сделав определения, восточные епископы разъехались, ссылаясь на войну с Персией. Подробнее см.: *Свт. Афанасий Великий. История ариан, 11; Сократ Схоластик. Церковная история II, 20*. — *Ред.*

готовность найти вину, нежели правду. Ни от кого не получив писем против Афанасия, кроме принесенных Мартирием и Исихием, по необходимости отвечал я тому, кто писал против него. Поэтому надлежало или Евсевию не писать одному без всех вас, или не оскорбляться вам, к которым я не писал, когда писал к тем, которые сами писали. Если мне надобно было писать ко всем вам, то и вам всем надлежало написать ко мне вместе с Евсевием. Теперь же, соображаясь с ходом дела, писал я только тем, которые известили меня о деле и писали ко мне письма. А если и то вас тронуло, что я один писал к нему, то следует вам негодовать и на то, что и он написал ко мне одному. Но и в этом, возлюбленные, есть только убедительный, а не основательный предлог.

Впрочем, нужно довести до вашего сведения, что, хотя писал я и один, однако же мнение это принадлежит не мне одному, но и всем верным в Италии и епископам этих стран. И мне не захотелось заставлять писать всех, чтобы написанное от лица многих не было для вас тяжело. Так и теперь епископы собрались в назначенный срок и были такого именно мнения, какое снова указываю вам в письме. Почему, возлюбленные, хотя пишу один, однако же знайте, что это общее мнение всех.

Итак видно из этого, что предлоги, придуманные некоторыми из вас, безосновательны, несправедливы и подозрительны.

**27.** А тому, что соепископы наши Афанасий и Маркелл<sup>1</sup> приняты нами в общение не по легкомыслию и не вопреки справедливости, хотя достаточно объясняется это уже сказанным, представлю вам основание в кратких словах. Против Афанасия писал сперва Евсевий, а теперь писали и вы, **[Col. 293]** но весьма многие епископы из Египта и других епархий писали в защиту Афанасия. Прежде всего, ваши письма против него сами себе противоречат и нет никакого согласия в последних с первыми, напротив того, во многом первые опровергаются последними, а последние изобличаются во лжи первыми. При таком разногласии писем никакой веры не заслуживает содержащееся в них. Потом, если желаете, чтобы верили мы писанному вами, то следует не лишать доверия и писавших в защиту Афанасия, тем более что вы живете вдаль, они же в тех местах, и они знают Афанасия и пишут о том, что там было, свидетельствуя о его жизни и утверждая, что во всем оклеветан он по заговору. И еще говорили тогда, что некто епископ Арсений умерщвлен Афанасием, но мы узнали, что он жив и даже в дружбе с Афанасием. О судебных записях, сделанных

---

<sup>1</sup> Епископ Маркелл Анкирский был «камнем преткновения» для восточных епископов, потому как, защищая Никейский Символ веры, он составил собственную догматическую систему, за которую был обвинен в савеллианстве и потом осужден на евсеврианском соборе в Константинополе 336 г. Сторонники Никейского Собора полагали, что еп. Маркелла в очередной раз оклеветали. — *Ред.*

в Мареоте, подтвердилось, что составлены они в результате одностороннего исследования дела: не были там ни обвиняемый пресвитер Макарий, ни сам епископ его Афанасий. И это стало нам известно не только из Афанасиевых слов, но из самих записей, которые принесли нам Мартирий и Исихий. Прочитав их, нашли мы, что был там обвинитель Исхир, но не было ни Макария, ни епископа Афанасия, ни даже Афанасиевых пресвитеров, которые желали быть, но не были допущены. Если бы суд производился справедливо, то надлежало бы, возлюбленные, лично там быть не только обвинителю, но и обвиняемому. Как в Тире лично были и обвиняемый Макарий, и обвинитель Исхир и ничего не было доказано, так надлежало и в Мареот идти не только обвинителю, но и обвиняемому, чтобы там или лично его изобличили, или, если не изобличат, он бы доказал, что все это клевета. Теперь же, когда этого не произошло, а обвинитель пошел туда один, в сопровождении людей, которых Афанасий требовал устранить от дела<sup>1</sup>, то и само делопроизводство кажется подозрительным.

**28.** В отношении же отправившихся в Мареот он жаловался, что пошли туда против его воли, ибо говорил, что послали подозрительных людей: Феогнида, Марина, Феодора, Урзакя, Валента и Македония. И это доказывал не своими только словами, но и письмом бывшего Фессалоникийского епископа Александра. Потому что принес письмо его, посланное комиту Дионисию<sup>2</sup>, бывшему на соборе; в письме Александр показывает, что против Афанасия составлен явный заговор. **[Col. 296]** Афанасий принес также подлинное собственноручное писание самого обвинителя Исхира<sup>3</sup>, в котором, призывая в свидетели Вседержителя Бога, говорит он, что не была ни чаша разбита, ни трапеза опрокинута, но сам он выдумал это обвинение по наущению некоторых. А мареотские пресвитеры<sup>4</sup>, пришедши, стали утверждать, что Исхир — не пресвитер кафолической Церкви, да и Макарий невиновен в таком поступке, в каком обвинял его Исхир. Пришедшие сюда пресвитеры и диаконы также не мало, а, напротив того, много представили свидетельств в пользу епископа Афанасия, утверждая, что разглашаемое против него — неправда и что оклеветан он по заговору; и все епископы Египта и Ливии письмами подтвердили<sup>5</sup>, что поставление его было законно и согласно с церковными правилами и все, сказанное вами против него, — ложь, потому что убийства не было, никто им не умерщвлен, и чаша не была разбита, но все это ложь.

<sup>1</sup> На соборе в Тире свт. Афанасий потребовал, чтобы не были обвинителями те, кто его обвинял, поскольку они являлись его врагами и суд потому не мог быть объективным и справедливым. — *Ред.*

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 80. — *Ред.*

<sup>3</sup> См.: Там же. 64. — *Ред.*

<sup>4</sup> См.: Там же. 74. — *Ред.*

<sup>5</sup> См.: Там же. 6. — *Ред.*



И по судебным записям, которые были составлены в Мареоте при одностороннем исследовании дела, епископ Афанасий показал, что один оглашенный был допрашиваем и сказал<sup>1</sup>, будто бы он был с Исхиром внутри, когда, как говорят, явился на место Макарий, пресвитер Афанасия; а другие допрошенные сказали, будто бы Исхир, по словам одного, в малой келлии, а по словам другого, за дверью лежал больной, когда, как говорят, пришел туда Макарий. Из сего сказанного Афанасием и мы справедливо выводим заключение: как же возможно, чтобы Исхир, который лежал больной за дверью, в то же время стоял и совершал священнодействие и Приношение? Или как возможно, чтобы предложено было Святое Приношение там, где внутри были оглашенные? Ибо если оглашенные были внутри, то, значит, не настало еще время Приношения<sup>2</sup>.

Это, как было сказано, епископ Афанасий говорил и доказывал, опираясь на судебные записи, и бывшие с ним подтверждали, что Исхир совсем никогда не был пресвитером в католической Церкви и что они никогда не принимали его в Церкви за пресвитера. Ибо утверждали они, что, когда Александр по снисхождению великого Собора принимал пресвитеров из Мелетиева раскола, Исхир не был назван Мелетием в числе поставленных им<sup>3</sup>. А это служит весьма сильным доказательством того, что Исхир и не был поставлен Мелетием. Ибо если бы он поставлен был в пресвитера, то и его, без сомнения, включили бы в число прочих. Кроме же этого, Афанасий было доказал [исходя] из судебных записей, что Исхир лгал и в ином. Ибо жаловался, что были сожжены книги, когда, как они говорят, явился Макарий, но изобличен был во лжи теми, которых сам представил в свидетели.

**29.** Итак, после всего сказанного, когда столько было свидетелей, говоривших в пользу [Афанасия], [**Col. 297**] и столько представлено оправданий им самим, что надо было делать нам? Не то ли, чего требует церковное правило, — то есть не осуждать Афанасия, но скорее принять его и признать епископом, как и признали? К тому же пробыл он здесь год и шесть месяцев<sup>4</sup>, ожидая, что прибудете вы или кому угодно будет прийти. И присутствием своим всех склонил на свою

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 83. — *Ред.*

<sup>2</sup> Согласно практике Древней Церкви оглашенные не могли присутствовать на литургии верных, а тем более причащаться Христовых Таин (см.: Апостольские Постановления VIII, 5–7). В период подготовки к Таинству Святого Крещения оглашенные должны были посещать христианские богослужения; выслушав отрывки из Священного Писания и проповедь предстоятеля церкви, они покидали собрание верных, о чем свидетельствует возглас диакона после евангельского чтения: «Оглашении изыдите...». — *Ред.*

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 71. — *Ред.*

<sup>4</sup> Свт. Афанасий Александрийский отправился в Рим весной 339 г. и был там по осень 340 г. — *Ред.*

сторону, потому что и не явился бы, если бы не был уверен в правоте своего дела, так как пришел не сам по себе, но вызванный нами и получивший от нас письма, как и к вам было нами написано.

И однако же, после всего этого вы порицаете нас, как поступивших против правил. Посему смотрите, кто поступил против правил: мы ли, которые после стольких доказательств приняли Афанасия, или те, которые, находясь за тридцать шесть переходов в Антиохии<sup>1</sup>, нарекли епископом человека чужого<sup>2</sup> и отправили его в Александрию с воинской силой? Сего не было, [даже] когда Афанасий послан был в Галлию<sup>3</sup>, ибо и тогда был бы поставлен на его место другой, если бы Афанасий подлинно был уличен. Но известно, что, возвратившись, нашел он церковь никем не занятую и ожидающую его.

**30.** А теперь не знаю, каким образом произошло случившееся. Во-первых, если говорить правду, когда было написано нами, что надо быть Собору<sup>4</sup>, то не следовало кому бы то ни было предварять соборный суд. Потом не надлежало допускать такого нововведения, противного Церкви. Ибо где [вы нашли] такое церковное правило или такое апостольское предание, чтобы, когда Церковь была в мире и такое число епископов пребывали в единомыслии с епископом Александрии Афанасием, послать туда Григория, который не из этого города, не там крещен и многим неизвестен, о котором не просили ни пресвитеры, ни епископы, ни народ и который поставлен в Антиохии<sup>5</sup>, в Александрию же послан не с пресвитерами, не с диаконами, но с воинами? Ибо это говорили и на это жаловались **[Col. 300]** пришедшие сюда. Если после собора Афанасий оказался бы виновным, то и тогда не надлежало делать поставления так противозаконно и несогласно с церковными правилами, а следовало бы епископом этой епархии поставить кого-либо из той же церкви, из того же святилища и из этого же клира и в нынешнее время не нарушать апостольских правил. Если бы случилось это с кем-нибудь из вас, то разве не стали ли бы вы кричать, не потребовали ли бы наказания за нарушение правил? Как

<sup>1</sup> Выражение, употреблявшееся для обозначения расстояния от Антиохии до Александрии (см.: PG. T. 25. Col. 297). Здесь под «переходами» (*μονῶν*) понимаются остановки на пути из Антиохии в Александрию. Этот путь пролегал через дельту Нила возле Пелусия, а далее вдоль побережья Средиземного моря. Расстояние между «переходами» было равно расстоянию дневного пути. — *Ред.*

<sup>2</sup> Речь идет о Писте или Григории Каппадокийском. — *Ред.*

<sup>3</sup> Свт. Афанасий пробыл в Галлии с 335 до 337 г. — *Ред.*

<sup>4</sup> Папа Юлий через своих легатов послал восточным епископам приглашение на Собор в Риме для исследования спора на Востоке, на что те, задержав посланников почти на год и так и не дав положительного ответа, сами под председательством Евсевия Никомидийского собирались в Антиохии. — *Ред.*

<sup>5</sup> Здесь указывается не только на арианские взгляды Григория, но и на поставление его в другой Поместной церкви, что было ущемлением прав церкви Александрийской. — *Ред.*

перед Богом, возлюбленные, говорим и утверждаем по сущей правде: это неблагочестиво, незаконно, не по правилам Церкви.

И рассказываемое о Григориевых поступках, [которые он совершил] при вступлении в Александрию, показывает, каков чин его поставления. В такое мирное время, как рассказывали пришедшие из Александрии и как писали епископы, в церкви произведен пожар, девы были обнажаемы, монахи попираемы, пресвитеры и многие из народа терпели поругания и насилия, епископы заключаемы в темницу, многие ограблены; Святые Таины<sup>1</sup> (в неуважении к которым винили они пресвитера Макария) были похищаемы язычниками и повергаемы на землю. И это делалось, чтобы некоторые признали поставление Григория. Но все такие поступки доказывают нарушение правил. Если бы поставление Григория было законно, то не стал бы он незаконными поступками принуждать к повинности законно ему не повинующихся. Однако же после таких происшествий вы пишете, что в Александрии и Египте великий мир: если только не извратилось у вас само понятие о мире, и подобные смятения называете миром!

**31.** Но и это посчитал я нужным заметить вам: Афанасий утверждал, что Макарий в Тире был под воинской стражей, а обвинитель один пошел с отправившимися в Мареот, пресвитерам же, желавшим присутствовать при исследовании дела, это не было дозволено, и исследование о чаше и трапезе произведено в присутствии епарха и сопровождавших его, [Col. 301] при язычниках и иудеях. Этому вначале мы не поверили, пока не было это доказано из судебных записей, и подивились мы этому, думаю же, удивляетесь и вы, возлюбленные. Не дозволяют быть при деле пресвитерам, священнослужителям Таин, а при суде-мирянине, в присутствии оглашенных и, что всего хуже, язычников и иудеев, известных своей неприязнью к христианству, производится следствие о Крови Христовой и Теле Христовом. Если действительно был сделан какой-то проступок, то о подобном деле надлежало законно производить следствие в Церкви клирикам, а не языщикам, которые гнушаются [нашим] учением и не знают истины. Сколь же велик и важен этот грех, и вы видите, как уверен я, и видит всякий. Это сказано нами об Афанасии.

**32.** О Маркелле<sup>2</sup> же (ибо и о нем писали вы, что он нечестует против Христа) я постарался разъяснить вам, что, пребывая здесь,

<sup>1</sup> Столь открытые нападения ариан на православных, более подробно описываемые египетскими епископами (см.: *Свт. Афанасий Великий. Окружное послание, 3*), имели место не только в Александрии. Свт. Иларий Пиктавийский рассказывает о подобных событиях в Тулузе (см.: *Свт. Иларий Пиктавийский. Против Констанция, 11* // PL. T. 10. Col. 587–589). — *Ред.*

<sup>2</sup> Св. папа Юлий защищает Маркелла Анкирского, однако вскоре стали очевидны его еретические взгляды. Ср.: *Свт. Епифаний Кипрский. Панарион, 72*;

доказал он, что все, о нем вами написанное, неправда. А когда потребовали мы, чтобы он изложил веру, с великим дерзновением отвечал он сам от себя, и мы признали, что ничего не исповедует он чуждого истине. Ибо исповедал он, что так благочестно мудрствует о Господе и Спасителе нашем Иисусе Христе, как мудрствует и католическая Церковь. И он подтвердил, что не ныне только, но издавна таков образ его мыслей; ведь и наши пресвитеры, бывшие тогда на Никейском Соборе<sup>1</sup>, засвидетельствовали его православие. И он крепко стоял на том, что и тогда держался, и теперь держится мыслей, противных арианской ереси, о чем и вам справедливо будет напомнить, чтобы никто не принимал такой ереси, но всякий гнушался ею, как чуждой здравому учению (ср. 1 Тим. 1:10). Итак, поскольку он правомыслен и засвидетельствовал свое православие, то как опять надлежало нам поступить и с ним? Не признать ли его епископом, как и признали, а не отлучать от общения?

### Маркелл Анкийский

Это же написал я не по желанию их оправдать, но для вашего уверения, что приняли мы их справедливо и согласно с правилами, вы же упорствуете напрасно. Справедливость требует и вам употребить старание и приложить все меры, чтобы сделанное не по правилам было исправлено и чтобы церкви умирились, да пребывает мир, дарованный нам Господом (ср. Ин. 14:27), и да не разделяются церкви и на вас не падает укоризна, как на виновников раскола. Ибо признаюсь вам: то, что было доселе, служило предлогом не к миру, но к разделению.

**33.** Не только епископы Афанасий и Маркелл пришли сюда с жалобой, что поступили с ними несправедливо<sup>2</sup>, но и многие другие епископы из Фракии, Килесии, Финикии и Палестины и немалое число пресвитеров, иные из Александрии, а иные из других мест, прибыли на здешний Собор<sup>3</sup>, и при всех сошедшихся епископах они говорили, кроме всего прочего, сетовали и на то еще, **[Col. 304]** что церкви терпят принуждения и обиды, и подтверждали не словом только,

*Свт. Василий Великий.* Письмо 69, 2; *Свт. Иоанн Златоуст.* Толкование на Послание к Евреям 2, 2; *Блж. Феодорит Кирский.* Изложение еретических басен II, 10. — *Ред.*

<sup>1</sup> На Никейском Соборе представителем папы Римского были пресвитеры Викентий и Витон, в церкви которого проходил Римский Собор по делу свт. Афанасия (см.: *Созомен.* Церковная история I, 17). — *Ред.*

<sup>2</sup> Повсюду, где представители духовенства Церкви были не согласны с евсевиянами и сочувствовали свт. Афанасию Александрийскому, их изгоняли с мест их служения. Такова участь не только свт. Афанасия, в общей сложности побывавшего в ссылках пять раз, но и Маркелла Анкийского, Асклепия Газского, Лукия Адрианопольского, свт. Павла Константинопольского, Феодула Траянопольского, Олимпия Аенорского (см.: *PG.* Т. 25. Col. 301–302). — *Ред.*

<sup>3</sup> Речь идет о Римском Соборе 340 г., на котором Римская церковь признала несостоятельность обвинений, возведенных на защитников Никейского вероизложения. — *Ред.*

но и делами, что и в их, и в других церквах происходило подобное бывшему в Александрии. Также и теперь пресвитеры, пришедшие с письмами из Египта и Александрии, со скорбью объявили, что многие епископы и пресвитеры, имея желание прийти на Собор, встретили к тому препятствия. И говорили, что даже доньше, по отбытии епископа Афанасия, епископы исповедники<sup>1</sup> терпят побои, иные же содержатся под стражей, и мужи древние, весьма долгое время бывшие на епископии, предаются на [принудительные] общественные работы (*εἰς λειτουργίας δημοσίας*)<sup>2</sup>, все же почти клирики кафолической Церкви и народ подвергаются наветам и гонениям. Так, рассказывали они, что некоторые епископы и братья сосланы в изгнание не для чего-либо иного, но только для того, чтобы заставить их вступить в общение с Григорием и окружающими его арианами. А что и в Анкире Галатийской немало случилось подобного бывшему в Александрии, об этом слышали мы и от других, засвидетельствовал о том же и епископ Маркелл<sup>3</sup>. Кроме того, прибывшие сюда на некоторых из вас (об именах умолчу) принесли подобные и столь же тяжкие обвинения, о которых отказываюсь и писать. Это же и вы от других слышали.

Потому-то особенно и писал я к вам, приглашая прийти сюда, чтобы, здесь находясь, услышали вы об этом и чтобы все могло быть исправлено и уврачено. Посему-то и надлежало приглашенным явиться с охотой, а не отказываться от этого, чтобы, не явившись, не навлечь на себя подозрения в сказанном, будто бы они не в состоянии доказать того, о чем писали.

**34.** Итак, после этих слухов, когда церкви действительно такое терпят от злоумышлений, что подтвердили извещающие нас об этом, кем возжжен пламень разномыслия? Нами ли, которые скорбим о подобных делах и состраждем страждущим братьям, или теми, которые произвели это? Дивлюсь, почему, при таком великом неустройстве там в каждой у вас церкви, из-за которого и явились сюда пришедшие, пишете вы, что в церквах единомыслие. Но подобные дела служат не к созиданию, а к разорению Церкви, **[Col. 305]** и радующиеся им суть чада не мира, но нестроения. Бог же наш *не есть Бог неустройства, но мира* (1 Кор. 14:33). Посему, как знает Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, заботясь и о вас и желая, чтобы церкви не были в нестроении, но пребывали, как узаконено апостолами,

<sup>1</sup>Т. е. те, кто чаще всего под пытками достойно выстоял во время языческих гонений. Так, епископ Серапаммон исповедник, которому во время гонений выкололи глаза, был сослан арианами. См.: *Свт. Афанасий Великий*. История ариан, 12. — *Ред.*

<sup>2</sup>В ТСО: «на исправление общенародных служб». — *Ред.*

<sup>3</sup>Псевдо-Сардикский собор в Филиппополе обвинял сторонников епископа Маркелла в гонениях на верующих (см.: *Свт. Иларий Пиктавийский*. Фрагмент 3, 9 // PL. Т. 10. Col. 665). Православные рассказывали о другом; см.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 45. — *Ред.*

признал я необходимым написать это вам, чтобы, наконец, пристыдили вы тех, которые взаимной враждой довели церкви до такого состояния. Ибо я слышал, что невелико число людей<sup>1</sup>, которые виновны во всем этом.

Как облекшиеся в *утробы щедрот* (Кол. 3:12), постарайтесь исправить, что, как сказал я, сделано не по правилам, чтобы, если и вкралось что худое, было уврачевано это вашим усердием (*σπουδῆ*). И не пишите: «общению с нами предпочел ты общение с Маркеллом и Афанасием». Такие слова — признак не мира, но упрямства и братоненавидения (*μισαδελφίας*). Для того и написал я сказанное выше, чтобы вы знали, что не вопреки справедливости приняты они мною, и прекратили бы такую распрю. Если бы вы пришли, а они были обличены и не нашлось у них для защиты основательных доказательств, то вправе были бы вы писать таким образом. Поскольку же, как я сказал уже, мы имеем с ними общение по правилу и не вопреки справедливости, то умоляю вас Христом, не попустите, чтобы разделяемы были члены Христовы, не верьте своим предубеждениям<sup>2</sup>, но предпочтите мир Господень. Ибо неблагочестно и несправедливо по малодушию некоторых отринуть неуличенных и тем оскорбить Духа (ср. Еф. 4:30). Если же думаете, что можно иное доказать против них и обличить их в лицо, то пусть придут желающие. Ибо они объявили нам, что готовы на это, только бы доказать и привести в ясность все, о чем извещали.

**35.** Дайте нам знать об этом, возлюбленные, чтобы мы могли написать и к ним, и к епископам, которые должны прийти снова, чтобы в присутствии всех обличены были виновные и не было уже нестроения в церквях. Ибо довольно и того, что доселе было; довольно того, что в присутствии епископов изгоняемы были епископы, о чем не должно и распространяться много, чтобы не показалось это тяжким для бывших при этом деле. Если же говорить правду, то не должно было доходить до этого и до такой степени простирать малодушие.

Пусть Афанасий и Маркелл, как пишете вы, будут удалены со своих мест; что же сказать о других епископах и пресвитерах, пришедших сюда, как я сказал уже, из различных мест? И они также говорили о себе, что были изгнаны и потерпели то же. О возлюбленные! Суды церковные не по Евангелию уже производятся, но домогаются изгнания и смерти<sup>3</sup>. Если и подлинно, как говорите, [Col. 308] была в них какая-то вина, то подобало по церковному правилу, а не так

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Послание к африканским епископам, 5; Послание о соборах, 5. — *Ред.*

<sup>2</sup> Греч. *μηδὲ τοῖς προλήμισσι πιστεύσητε*; букв.: «выгоде не верьте». — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. История ариан, 46. — *Ред.*

произвести суд; надо было написать ко всем нам, чтобы таким образом всеми произнесено было справедливое решение. Ибо страдали епископы, страдали не какие-нибудь (*οὐχ αἱ τυχοῦσαι*) церкви, но те, которые сами апостолы основали<sup>1</sup>. Почему же не писали нам особенно о церкви Александрийской? Или не знаете, что такой был обычай: прежде писали к нам, и здесь уже решалось, кто прав<sup>2</sup>. Итак, если какое-то подозрение падало на тамошнего епископа, то надо было написать к здешней церкви. Теперь же, нам не сообщив ясных сведений, сделав же сами, как хотели, наконец требуют, чтобы, не разобрав дела, мы были согласны с ними. Не таковы Павловы постановления, не так передали отцы; это иной образ действия; это новый обычай.

Умоляю вас, перенесите благодушно, ибо я для общей пользы это пишу. Потому что то, что приняли мы от блаженного апостола Петра, то и объявляю вам. И не стал бы писать, зная, что известно это всем, если бы не встревожило нас случившееся. Епископов похищают и удаляют, иные со стороны поставляются на их места, против иных злоумышляют. Поэтому верующие о похищенных епископах плачут, а от присланных терпят принуждение, не имея воли требовать, кого желают, и не принять, кого не хотят. Прошу вас, чтобы не было этого больше; жалуйтесь лучше на тех, которые так поступают, чтобы церкви не терпели ничего подобного и ни один епископ или пресвитер на подвергался оскорблению или не был принуждаем, как донесено нам, поступать против своего убеждения, чтобы не навлек на себя смех язычников, а больше всего не прогневать нам Бога,

<sup>1</sup> Греч. *καθ'ἑγγύησαντο*; букв.: учреждать, руководить, идти впереди, указывать дорогу, вести. На Александрийской кафедре епископствовал святой апостол Марк, спутник святого апостола Петра (см.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история II, 16; *Свт. Лев Великий*. Послание 9 // PL. T. 130. Col. 779B); Анкирская кафедра в Галатии была основана апостолом Павлом (см.: *Тертуллиан*. Против Маркиона IV, 5). — *Ред.*

<sup>2</sup> Сократ Схоластик повествует, что святой папа Юлий возмутился поведением восточных епископов, во-первых, грубостью их послания, во-вторых, нарушением «церковных правил, потому что они не пригласили его на собор, между тем как, по силе церковного правила, никакого постановления не следует вводить в Церковь без согласия епископа Римского», и, в-третьих, тем, «что они скрытно исказили веру» (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история II, 17). У Созомена: во-первых, тем, «что они тайно искажают учение Никейского Собора», во-вторых, тем, «что вопреки законам Церкви не пригласили его на совещание, — ибо есть иерархический закон, что все, совершаемое без ведома Римского епископа, недействительно» (*Созомен*. Церковная история III, 10). Однако церковная позиция по поводу значимости Римской церкви была намного сдержаннее. У свт. Иринея Лионского читаем: «Ибо, по необходимости, с этой церковью, по ее преимущественной важности, согласуется всякая церковь, т. е. повсюду верующие, т. к. в ней апостольское предание всегда сохранялось верующими повсюду» (*Свт. Иринея Лионский*. Против ересей III, 3, 2). Такое положение отнюдь не всегда понималось как то, что Римской церкви принадлежал решающий голос в церковных спорах. Участники Антиохийского собора прежде всего были возмущены вмешательством Римского епископа во внутренние дела, как казалось многим, восточных епархий. — *Ред.*

потому что каждый из нас в день Суда даст отчет во всем, что делал здесь. О, если бы все мудрствовали по Богу, чтобы и церкви, приняв своих епископов, всегда радовались во Христе Иисусе, Господе нашем, через Которого слава Отцу во веки веков! Аминь.

Желаю вам, возлюбленные и вожденные братья, здравствовать о Господе».

**36.** Так Собор Римский писал через Юлия, епископа Римского. Поскольку же Евсевиевы приверженцы снова стали бесчинствовать, возмущали церкви и многим строили козни, то боголюбивые цари Константин и Констант<sup>1</sup>, узнав об этом, повелели епископам Запада и Востока<sup>2</sup> собраться в город Сардику<sup>3</sup>. Между тем Евсевий умер<sup>4</sup>. И когда собралось отовсюду много епископов<sup>5</sup>, позвали мы на суд сообщников Евсевия. Но они, имея у себя пред очами дела свои и видя пришедших обвинителей своих, убоялись суда. Ибо тогда как все собрались с чистыми намерениями, они опять привели с собой комитов<sup>6</sup> — Мусониана<sup>7</sup>

### Послания Сардикского Собора церквам

<sup>1</sup> После смерти Константина Великого империей начали править его сыновья: Константин II (Младший) получил Британию, Галлию и Испанию; Констанций — весь Восток с Египтом; а Константу достались Италия, Африка и Иллирия. В 340 г. в битве с Константом при Аквилее Константин II погиб, и империя была формально поделена на две части между Константом и Констанцием. — *Ред.*

<sup>2</sup> К западным областям империи относились диоцезы Британия, Галлия, Испания, Африка, Италия и Иллирия; к восточным — диоцезы Дакия, Македония, Фракия, Азия, Понт, Египет и Восток (современные Палестина и Сирия). — *Ред.*

<sup>3</sup> Сардика (ныне София) — город в Иллирии, находившийся в пределах западной половины империи и недалеко от Востока. Западные епископы предложили созвать примирительный Собор именно на западной территории, что, по их мнению, обеспечивало бы независимость определений собора. Собор в Сардике был очень важным в истории Церкви (*Созомен. Церковная история III, 13*). — *Ред.*

<sup>4</sup> Сократ пишет: «Евсевий (Никомидийский. — *Ред.*) не успел узнать, что определил Юлий касательно Афанасия, потому что спустя немного после Собора (в Антиохии. — *Ред.*) он умер» (*Сократ Схоластик. Церковная история II, 12*). — *Ред.*

<sup>5</sup> Собор в Сардике был созван в 343 г. На нем присутствовало 170 восточных и западных епископов, из них 94 были с Запада, а 76 — с Востока. Имеются в виду не все присутствовавшие на Соборе епископы, но только те, которые подписались под актами Собора. В начале своей Апологии свт. Афанасий пишет о Соборе в Сардике как о Соборе «более трехсот епископов» (Апология против ариан, 1). Согласно Созомену (*Церковная история II, 12*), «на Соборе присутствовало из западных городов около трехсот епископов, а с Востока — семьдесят шесть» (ср.: *Сократ. Церковная история II, 20*); у блж. Феодорита (*Церковная история II, 6*) указано число 250, у свт. Илария — 59 (Фрагмент 3, 14 // PL. T. 10. Col. 643B). Свт. Афанасий пишет, что всех как восточных, так и западных епископов на Соборе присутствовало около 170 (*История ариан, 15*). Таким образом, никто, даже очевидец Собора, точно не говорит о числе присутствовавших на нем. См. также NPNF. P. 444. — *Ред.*

<sup>6</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. История ариан, 15*. — *Ред.*

<sup>7</sup> Первоначально Мусониан был стратегом (т. е. военачальником) в Антиохии. Император Константин Великий назначил его префектом претория Востока



и Исихия Кастрисия<sup>1</sup>, чтобы по обыкновению своему властью их делать, что им будет угодно. Поскольку же Собор действовал без комитов и не было на нем ни одного воина, то, мучимые совестью, пришли они в смущение, потому что суд над ними производился не как им хотелось, но как требовал закон истины. Поэтому после многих наших приглашений Собор епископов пригласил их, говоря: «Вы пришли судиться, поэтому чем же удерживаетесь, пришедши сюда? Вам надлежало или не приходить, или, придя, не скрываться. Это служит для вас наибольшим обличением. Вот Афанасий и прочие с ним, на которых вы заочно клеветали, явились сюда, чтобы вы, если имеете что-либо против них, обличили их лично (*παρόντας*). Если же не можете обличать и показываете вид, что не хотите этого, то вы явные клеветники, и такой суд произнесет о вас Собор».

Выслушав это и осуждаемые совестью (ибо знали, что ими сделано и вымышлено против нас), постыдились они явиться на суд, обличив тем самым себя в великой и нелепой клевете. Поэтому святой Собор, осудив неблагоприличное и подозрительное их бегство<sup>2</sup>, принял наше оправдание. Когда же пересказали мы, как было поступлено с нами, и представили свидетелей и доказательства, тогда все удивились и признали, что, вероятно, поэтому и убоились они Собора, чтобы не быть обличенными в лицо; притом сказали: «Пришли они сюда с Востока, предполагая, может быть, что не придут Афанасий и прочие с ним; увидев же, что они говорят смело и вызывают их на суд, бегут». Итак, нас, как потерпевших обиду и оклеветанных напрасно, Собор принял, и еще более утвердили все с нами общение и любовь. А сообщников Евсевиева злоумия, показавших свое бесстыдство, именно: Феодора из Ираклии, Наркисса из Нерониады, Акакия из Кесарии, Стефана из Антиохии, Урзакция и Валента из Паннонии, Минофанта из Ефеса и Георгия из Лаодикии, Собор низложил. Ко всем же епископам и в область (*τῆ παροικίᾳ*) каждого из потерпевших обиду написали следующее. [Col. 312]

### **Послание Собора, созванного в Сардике [к Александрийской церкви]**

«Святой Собор, по благодати Божией созванный в Сардике из<sup>3</sup> Рима, Испании, Галлии, Италии, Кампании, Калабрии, Апулии, Африки, Сардинии, Паннонии, Мисии, Дакии, Норика, Сискии,

(т. е. главой административного округа, включавшего в себя территорию практически всей восточной части Римской империи). — *Ред.*

<sup>1</sup> Придворный чин. — *Ред.*

<sup>2</sup> В Филиппополь (ныне Пловдив), где они собрали свой собор и написали окружное послание. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история II, 6. — *Ред.*

Дардании, другой Дакии, Македонии, Фессалии, Ахаии, Эпиров, Фракии, и Родопы, и Палестины, и Аравии, и Крита, и Египта, пресвитерам и диаконам и всей святой Церкви Божией в Александрии, возлюбленным братьям, желает о Господе радоваться.

**37.** И до получения нами писем от вашего благоговения неизвестно, а, напротив того, ясно было нам, что покровители злоименной арианской ереси устраивали многое и ужасное, впрочем, больше **[Col. 309]** на пагубу своей душе, нежели во вред Церкви. В том состояли их искусство и коварство, такого держались они всегда убийственного намерения, чтобы всеми силами преследовать и гнать всех где бы то ни было православных, содержащих учение кафолической Церкви, какое предано им от отцов. На одних возводили они вымышленные обвинения, других посылали в изгнание, иных истомили в муках. Конечно же, своими насилиями и мучительством старались они помрачить и чистоту брата и соепископа нашего Афанасия, а потому и суд у них был без строгих исследований, без доказательств, одним словом, несправедлив. Посему, не надеясь на то, что о нем выдумали и разглашали, и сами усматривая, что не могут представить на это верных доказательств, прибыв в город Сардику, не захотели явиться на Собор всех святых епископов. А этим и обнаружилось, сколь справедлив суд брата и соепископа нашего Юлия, ибо не без осмотрительности рассудил он, но с заботой решил дело, поэтому и нимало не усомнился принять в общение брата нашего Афанасия, у которого восемьдесят епископов были верными свидетелями и которому послужило оправданием и то, что с помощью возлюбленных братьев наших, пресвитеров своих, и также с помощью писем обнаружил он козни Евсевиевых приверженцев, опиравшихся не на суд, а более на насилие. Поэтому все повсюду сущие епископы подтвердили: принять в общение Афанасия за его чистоту.

Пусть обратит внимание любовь ваша и на следующее. Когда Афанасий явился на святой Собор, созванный в Сардике, тогда, по сказанному выше, и посланиями, и устными приказаниями напоминали мы восточным и приглашали их также явиться. **[Col. 313]** Но они, обличаемые совестью, под неприличными предложениями начали уклоняться от суда, требовали, чтобы невиновный, как виновный, был изринут из нашего общения, не внимая тому, что это неприлично, лучше же сказать, невозможно. И о судебных записях, составленных в Мареоте какими-то негодными и отчаянными молодыми людьми, которым никто не вверял и самой низшей степени в клире, доказано было, что произведено одностороннее исследование дела, потому что не было там ни брата нашего, епископа Афанасия, ни обвиняемого ими пресвитера Макария. Да и допрос, лучше же сказать, лживый наговор сделан ими самым постыдным

образом, потому что были допрашиваемы то язычники, то оглашенные, не для того, чтобы сказали, что знают, но чтобы дали лживое показание, которому сами же их научили. И вам, пресвитерам, которые были озабочены отсутствием вашего епископа и хотели быть при исследовании, чтобы доказать истину и обличить ложь, не было оказано никакого уважения: вам не дозволили присутствовать, но даже с поруганием изгнали вас.

Из этого уже весьма очевидна всякому клевета. Но, прочитав судебные записи, нашли мы еще, что вселукавый Исхир, который за клевету получил от них награду — мнимое имя епископа, сам обличил себя в этой клевете. Потому что в этих же записях сказал о себе, что в то время, когда, по утверждаемому ими, вошел в келлию его Макарий, лежал он больной, между тем как Евсевиевы сообщники дерзнули написать, что, когда явился Макарий, Исхир стоял и совершал Приношение.

**38.** Явной для всех также стала клевета и лживость доноса и в той жалобе, которую приносили после этого. Ибо они говорили и вопили, что Афанасий совершил убийства и умертвил некоего Арсения, епископа, поставленного Мелетием; притворяясь сетующими об этом Арсении, лицемерно проливали они слезы и требовали, чтобы выдано было тело этого живого епископа, как действительно умершего. Но выдумки (*τὰ σοφίσματα*) их не остались неузнанными. Всем стало известно, что Арсений и жив, и считается среди живых. Эти же готовые на все люди, когда увидели, что обличаются во лжи (сам ведь живой Арсений доказывал о себе, что его не убивали и не умирал он), тем не менее не успокоились, но стали к прежним лживым доносам приискивать (*ἐπεζητούν*) другие доносы, чтобы при помощи новых козней оклеветать Афанасия. Что же потом, возлюбленные? Не смутился брат наш Афанасий, но и в этом с великим дерзновением стал вызывать их на суд; и мы желали и приглашали, чтобы пришли они на суд и обличили Афанасия, если могут. О, сколь великая неумность (*ὡ τῆς πολλῆς πλεονεξίας*)! Какая страшная гордыня! Или лучше, если говорить правду, какая злая и виновная<sup>1</sup> совесть! **[Col. 316]** Это всем ясно.

Посему, возлюбленные братья, напоминаем вам и убеждаем вас прежде всего содержать правую веру кафолической Церкви. Ибо много страшного и бедственного претерпели вы, много оскорблений и неправд понесла кафолическая Церковь, но *претерпевший же до конца спасется* (Мф. 10:22). Поэтому, если и еще осмелятся действовать против вас, скорбь ваша в радость будет, потому что такие страдания составляют разновидность мученичества, такие исповедания ваши и истязания не останутся без вознаграждения, но от Бога вы получите победные награды. Посему больше подвизайтесь, защищая

<sup>1</sup> Греч. *ὑπεύθυνου συνειδήσεως*; букв.: несущая ответственность совесть. — *Ред.*

здравую веру и чистоту вашего епископа и нашего сослужителя Афанасия. Потому что и мы не умолчали и не пренебрегли вашим спокойствием, но позаботились и сделали все, чего требует закон любви. Сострадаем страждущим братьям нашим и страдания их признаем своими собственными.

**39.** Поэтому донесли мы об этом благочестивейшим и боголюбивейшим царям и обратились к ним с просьбой, чтобы человеколюбие их повелело дать послабление доселе страждущим и угнетаемым и узаконило, чтобы никто из судей, на которых лежит обязанность заботиться только о делах гражданских, не судил бы клириков и вообще впредь под предлогом попечения о церквах ничего не предпринимал бы против братий, но чтобы каждый, не подвергаясь гонению или какому-либо насилию и притязанию, жил бы, как желает и хочет, и в тишине и мире содержал бы кафолическую и апостольскую веру.

О Григории, который, как говорят, незаконно поставлен еретиками и прислан ими в ваш город, да будет известно вашему единому сердцу, что он по суду всего священного Собора низложен, да и вовсе никогда не был признаваем за епископа. Посему с радостью примите возвращенного вам епископа вашего Афанасия. Ибо для этого и отпустили мы его с миром. Потому всем, которые или из-за страха, или из-за чьих-либо происков<sup>1</sup> были в общении с Григорием, советуем, после этого нашего напоминания, вняв и покорившись сему, прекратить мерзкое с ним общение и присоединиться, наконец, к кафолической Церкви. [Col. 317]

**40.** Поскольку же узнали мы, что и против сослужителей наших Афония, Афанасия, сына Капитонова, Павла и Плутиона составлен был заговор Евсевиевыми сообщниками, а потому одни сосланы в изгнание, другие сами бежали, когда угрожали им смертью, то признали мы нужным объявить вам и об этом, да будет вам известно, что и их приняли мы и признали невиновными, зная, что все, сделанное Евсевиевыми сообщниками против них<sup>2</sup>, сделано к славе и похвале подвергшихся их козням. Хотя епископу вашему и нашему сослужителю Афанасию прилично было бы донести вам о них, как о своих, частным образом, но так как для большего засвидетельствования захотел он, чтобы написал вам святой Собор, то не замедлили мы, а, напротив того, поспешили уведомить вас, чтобы и вы, подобно нам, приняли их, как достойных похвалы, потому что и они за благочестивую веру во Христа сподобились претерпеть поругание от еретиков.

<sup>1</sup> Греч. *διὰ περιδρομήν τιῶν*; букв.: бег по кругу, бесцельное хождение, шатание. Таково положение сомневающихся в православии Никейского Собора. — *Ред.*

<sup>2</sup> По кодексу Региуса, которому следует Минь: «против них» (PG. Т. 25. Col. 317), а по TLG 2035/5: «против православных». — *Ред.*

Какое же определение составлено святым Собором против покровителей арианской ереси, погрешивших против вас и против других церквей, об этом узнаете из приложенных бумаг, которые послали мы к вам, чтобы вам было из этого известно, что кафолическая Церковь не оставляет без замечания погрешающих против нее».

**Послание Собора  
в Сардике  
епископам Египта  
и Ливии**

«Святой Собор, по благодати Божией созванный в Сардике, епископам и сослужителям в Египте и Ливии, возлюбленным братьям, желает о Господе радоваться.

**41.** И до получения нами писем от вашего благоговения небезызвестно, а, напротив того, явно было нам, что покровители злоименной арианской ереси устраивали многое и ужасное, впрочем, больше на погибель души своей, нежели во вред Церкви. В том состояли их искусство и коварство, такого всегда держались они убийственного намерения, чтобы всеми силами преследовать и гнать всех где бы то ни было православных, содержащих учение кафолической Церкви, какое передано им от отцов. На одних они возводили вымышленные обвинения, других посылали в изгнание, а иных томили в муках. **[Col. 320]** Конечно же, своими насилиями и мучительством старались они помрачить чистоту брата и соепископа нашего Афанасия, а потому и суд у них был без строгих исследований, без доказательств, одним словом, несправедливый. Посему, не надеясь на то, что о нем выдумали и разглашали, и сами усматривая, что не могут представить на это верных доказательств, прибыв в город Сардику, не захотели явиться на Собор всех святых епископов. А этим и обнаружилось, насколько справедлив суд брата и соепископа нашего Юлия, ибо не без осмотрительности рассудил он, но с заботой решил дело; посему и нимало не усомнимся принять в общение брата нашего Афанасия, у которого восемьдесят епископов были верными свидетелями и которому послужило оправданием и то, что с помощью возлюбленных братий наших, пресвитеров своих, и также с помощью писем обнаружил он козни Евсевиевых приверженцев, оправившихся не на суд, а более на насилие. Почему все повсюду сущие епископы подтвердили: принять в общение Афанасия за его чистоту.

Пусть обратит внимание любовь ваша и на следующее. Когда Афанасий явился на святой Собор, созванный в Сардике, тогда, по сказанному выше, и посланиями, и устными приказаниями напоминали мы восточным и приглашали их также явиться. Но они, обличаемые совестью, под неприличными предлогами начали уклоняться от суда, требовали, чтобы невиновный, как виновный, изринут был из нашего общения, не внимая тому, что это неприлично, лучше же сказать, невозможно. И о судебных записях, составленных в Мареоте какими-то негодными и отчаянными молодыми людьми, которым никто не верял и самой низшей степени в клире, доказано было, что произведено

одностороннее исследование дела, потому что не было там ни брата нашего епископа Афанасия, ни обвиняемого ими пресвитера Макария. Да и допрос, лучше же сказать, лживый наговор сделан ими самым постыдным образом, потому что были допрашиваемы то язычники, то оглашенные, не для того, чтобы сказали, что знают, но чтобы дали лживое показание, какому сами их научили. И вам, пресвитерам, которые были озабочены отсутствием вашего епископа и хотели быть при исследовании, доказать истину и обличить ложь, не оказано никакого уважения, вам не позволили присутствовать, но даже с поруганием изгнали вас.

Из этого уже весьма очевидна всякому клевета. Но, прочитав судебные записи, нашли мы еще, что вселукавый Исхир, который за клевету получил от них награду — мнимое имя епископа, сам обличил себя в этой клевете. Потому что в этих же записях сказал о себе, что в то время, когда вошел в келью его Макарий, лежал он больной, между тем как Евсевиевы сообщники дерзнули написать, что, когда явился Макарий, Исхир стоял и совершал Приношение.

**42.** Явной для всех также стала клевета и лживость доноса и в той жалобе, которую приносили после этого. Ибо говорили и вопили, что Афанасий совершил убийства и умертвил некоего Арсения, епископа, поставленного Мелетием; **[Col. 321]** притворяясь сетующими об этом Арсении, лицемерно проливали они слезы и требовали, чтобы выдано было тело этого живого епископа, как действительно умершего. Но выдумки (*τὰ σοφίσματα*) их не остались неузнанными. Всем стало известно, что Арсений и жив, и считается между живыми. Эти же готовые на все люди, когда увидели, что обличаются во лжи (сам ведь живой Арсений доказывал о себе, что его не убивали и не умирал он), тем не менее не успокоились, но стали к прежним лживым доносам приискивать другие доносы, чтобы при помощи новых козней оклеветать Афанасия. Что же потом, возлюбленные? Не смутился брат наш Афанасий, но и в этом с великим дерзновением стал вызывать их на суд; и мы желали и приглашали, чтобы пришли они на суд и обличили Афанасия, если могут. О, сколь великая неумность! Какая страшная гордыня! Или, лучше, если говорить правду, какая злая и виновная совесть! Это всем явно.

Посему, возлюбленные братья, напоминаем вам и убеждаем вас прежде всего содержать правую веру кафолической Церкви. Ибо много страшного и бедственного претерпели вы, много оскорблений и неправд понесла кафолическая Церковь, но *претерпевший же до конца спасется* (Мф. 10:22). Поэтому, если и еще осмелятся действовать против вас, скорбь ваша в радость будет, потому что такие страдания составляют часть мученичества, такие исповедания ваши и истязания не останутся без вознаграждения, но от Бога получите победные награды. Посему больше подвизайтесь, защищая здравую

веру и чистоту вашего епископа и нашего сослужителя Афанасия. Потому что и мы не умолчали и не пренебрегли вашим спокойствием, но позаботились и сделали все, чего требует закон любви. Сострадаем страждущим братьям нашим и страдания их признаем своими собственными и со слезами вашими смешали и свои слезы. Не вы одни пострадали, братья, но и многие другие наши сослужители, пришедши сюда, сетовали об этом.

**43.** Поэтому донесли мы об этом благочестивейшим и боголюбивейшим царям и обратились к ним с просьбой, чтобы человеколюбие их повелело дать послабление доселе страждущим и угнетаемым и узаконило, чтобы никто из судей, на которых лежит обязанность заботиться только о делах гражданских, не судил бы клириков и вообще впредь под предлогом попечения о церквах ничего не предпринимал бы против братий, но чтобы каждый, не подвергаясь гонению или какому-либо насилию и притязанию, жил бы, как желает и хочет, и в тишине и мире содержал бы кафолическую и апостольскую веру.

О Григории, который, как говорят, незаконно поставлен еретиками и прислан ими в ваш город, да будет известно вашему единомудушию, что он по суду всего священного Собора [Col. 324] низложен, да и вовсе никогда не был признаваем за епископа. Посему с радостью примите возвращенного вам епископа вашего Афанасия. Ибо для этого и отпустили мы его с миром. Потому всем, которые или из-за страха, или из-за чьих-либо происков были в общении с Григорием, советуем после этого нашего напоминания, вняв и покорившись сему, прекратить мерзкое с ним общение и присоединиться, наконец, к кафолической Церкви.

Какое же определение составлено святым Собором против Феодора, Наркисса, Стефана, Акакия, Минофанта, Урзакия, Валента и Георгия, покровителей арианской ереси, погрешивших против вас и против других церквей, об этом узнаете из приложенных бумаг, которые послали мы к вам, чтобы ваше благочестие изъявило согласие на определенное нами и вам было из этого известно, что кафолическая Церковь не оставляет без замечания погрешающих против нее».

**Окружное послание Собора в Сардике** «Святой Собор, по благодати Божией созданный в Сардике, повсюду сущим епископам и сослужителям кафолической Церкви, возлюбленным братьям, желает о Господе радоваться<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> У блж. Феодорита, также передавшего нам послание Собора, в обращении в начале послания написано так: «Святой Собор, Божиею благодатию собравшийся из Рима, Испании, Галлии, Италии, Кампании, Калабрии, Африки, Сардинии, Паннонии, Мезии, Дакии, Дардании, другой Дакии, Македонии, Фессалии, Ахайи, Эпира, Фракии, Родопы, Азии, Карий, Вифинии, Геллеспонта, Фригии, Писидии, Каппадокии, Понта, другой Фригии, Киликии, Памфилии, Лидии, Кикладских островов, Египта, Фиваиды, Ливии, Галатии, Палестины и Аравии, епископам

44. На многое, и неоднократно, отваживались ариоманиты против рабов Божиих, сохраняющих правую веру, и, внушая лживое<sup>1</sup> свое учение, покушались изгонять православных, и, наконец, настолько восстали против веры, что не укрылось это от благочестия благоговейнейших царей. Поэтому при содействии Божией благодати сами благочестивейшие цари созвали нас из разных епархий и городов и дозволили быть святому сему Собору в городе Сардике, чтобы пресечено было всякое разномыслие и с удалением всякого зловерия всеми была соблюдаема одна благочестивая вера во Христа.

Прибыли и восточные епископы, вызванные благочестивейшими [Col. 325] царями, особенно потому, что многократно разглашали о возлюбленных наших братьях и сослужителях Афанасии, епископе Александрийском, и Маркелле, епископе Анкирогалатийском<sup>2</sup>. И до вас, может быть, дошли их клеветы, и ваш слух, может быть, покушались они возмутить, чтобы поверили вы всему, что говорят против невинных, а им можно было бы укрыться от подозрения в зловредной своей ереси. Но недолго удалось им так действовать. Ибо есть покровитель Церквам — Господь, Который ради них и ради всех нас претерпел смерть и Собою показал всем нам восхождение на небо. Посему и прежде, когда Евсевиевы сообщники сослужителю нашему Юлию, епископу Церкви Римской, писали<sup>3</sup> против упомянутых выше сослужителей наших — имеем в виду Афанасия, Маркелла и Асклепия<sup>4</sup> — и из других стран также писали епископы<sup>5</sup>, свидетельствуя о чистоте сослужителя нашего Афанасия и о том, что вышедшее от Евсевиевых сообщников не более, чем ложь, и исполнено клеветы. И клевета уже обнаружилась явно, особенно из того,

---

по всей вселенной и сослужителям кафолической и апостольской Церкви, возлюбленным братьям, желает здравия о Господе» (*Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история II, 6). Послание Сардикского Собора передает также и свт. Иларий Пиктавийский в переводе на латынь (см.: Фрагмент 3 // PL. Т. 10. Col. 658–678). — *Ред.*

<sup>1</sup> Греч. *υβρον γαρ υποβαλλοντες διδασκαλιαν*; букв.: поддельное (незаконнорожденное) подстилая (подкладывая) учение. — *Ред.*

<sup>2</sup> У блж. Феодорита добавлено: «и Асклепии Газском» (Церковная история II, 6). — *Ред.*

<sup>3</sup> У блж. Феодорита так: «единомышленники Евсевия, Мариса, Феодора, Феогниса, Урзакция и Валента, Минофанта и Стефана давно уже писали сослужителю нашему, епископу Римской церкви Юлию» (Церковная История II, 6). — *Ред.*

<sup>4</sup> Епископ Асклепий Газский (см.: *Свт. Епифаний Кирский*. Панарион 69, 4) был участником I Вселенского Собора, а также присутствовал на соборе в Тире (см.: *Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история I, 27). Он разделил участь сторонников Никейского Собора и был осужден евсевянами за то, что «противился арианам и за то, подвергшись обвинению со стороны некоторых еретиков, обвинявших его в ниспровержении жертвенника, был низложен, а на его место предстоятелем Газской церкви поставлен Квинтиан» (*Созомен*. Церковная история III, 8). — *Ред.*

<sup>5</sup> Имеется в виду соборное послание египетских епископов ко всем епископам кафолической Церкви и к Юлию, папе Римскому (см.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 3–19). — *Ред.*



что не явились они на приглашение возлюбленного сослужителя нашего Юлия, а также из написанного самим Юлием; ибо пришли бы они, если бы полагались на то, что сделано и произведено ими против сослужителей наших, однако же еще явственнее обнаружили свой заговор тем, что сделали во время этого святого и великого Собора. Ибо, прибыв в город Сардику и увидев там братий наших Афанасия, Маркелла, Асклепия и других, убоялись они явиться на суд и, не раз, не два, но многократно приглашаемые, не послушали приглашений, хотя все мы, сошедшиеся епископы, и особенно маститый старец Осия<sup>1</sup>, достойный всякого уважения и по летам, и по исповедничеству, и по стольким понесенным им трудам<sup>2</sup>, ждали и убеждали их прийти на суд, чтобы лично могли они уличить сослужителей наших в том, [Col. 328] что разглашали и писали о них, отсутствующих. Но они не пришли по приглашению, как сказали мы выше, доказывая тем клеветничество свое и отречением своим почти вопия о сделанном ими злоумышлении и заговоре. Кто твердо уверен в том, что говорит, тот может подтвердить это и в лицо. Поэтому же они не явились на суд; считаем, впрочем, что всякий уже знает, что им хотелось бы снова обмануть, но, не имея чем обличить сослужителей наших, клеветают на них, когда они отсутствуют (*ἀπόντας*), и бегают от них, когда они перед ними присутствуют (*παρόντας*).

45. Обратились же они в бегство, возлюбленные братья, не только из-за своей клеветы, но и потому, что увидели неизбежность встречи с мужами, которые приносят на них разные жалобы. Были тут показываемы узы и железа, были возвратившиеся из заточения, явились сослужители, родные и друзья доведенных ими до смерти и, что всего важнее, предстали епископы, из которых один<sup>3</sup> показывал железа и узы, которые носил на себе из-за них; другие свидетельствовали, что из-за их клеветы угрожала им смерть. Ибо доходили они до такой дерзости, что покушались на жизнь епископов и умертвили бы их, если бы те не избегли их рук. Так умер блаженный сослужитель наш Феодул, спасаясь бегством от их клеветы, потому что по наговорам их приговорен был к смерти<sup>4</sup>. Другие показывали нанесенные им

<sup>1</sup> Имеется в виду свт. Осия, епископ испанского города Кордуба, уважаемый на Востоке не только епископами, но и императором Константином Великим. — *Ред.*

<sup>2</sup> Свт. Афанасий Великий скажет: «Осия в Никее веру изложил» (*Свт. Афанасий Великий. История ариан, 42 // PG. Т. 25. Col. 744A*). И в другой раз свт. Афанасий восхвалит свт. Осию Кордубского: «Был ли Собор, которого он не был руководителем? И не убеждал ли он всех, рассуждая право? Какая только Церковь не хранит наилучших воспоминаний о его предстоятельстве!» (*Свт. Афанасий Великий. Апология своего бегства, 5*). — *Ред.*

<sup>3</sup> Возможно, епископ Лукий Адрианопольский (ср.: *Свт. Афанасий Великий. Апология своего бегства, 3; История ариан, 19*). — *Ред.*

<sup>4</sup> Епископ Феодул из Фракии. О нем упоминает свт. Афанасий: «А Феодула и Олимпия, епископов Фракийский, и меня и моих пресвитеров так усердно

удары мечом; иные жаловались, что терпели от них голод. Обо всем этом свидетельствовали не случайные (*οὐχ οἱ τυχόντες*) люди, но целые церкви, от которых посланные, пришедши, рассказывали о вооруженных воинах, о толпах народа (*ὄχλους*) с палками<sup>1</sup>, об угрозах судей, о разглашении подложных писем. Ибо прочитано было письмо, выдуманное Феогнидом против сослужителей наших Афанасия, Маркелла и Асклепия, с намерением возбудить против них и царей; и это вывели наружу бывшие тогда диаконы Феогнида. Сверх того, описывали обнажение дев, сожжение церквей, заключение в темницы священнослужителей, и все это не ради чего иного, как для злоименной ариоманитской ереси, [Col. 329] потому что испытывать это на себе вынуждены были отрекавшиеся от общения с ними.

Итак, видя это, затруднялись они, не зная, на что решиться, стыдились признаться в том, что ими сделано; поскольку не было уже возможности скрывать это впредь, то пришли в город Сардику, чтобы прибытием своим по видимости подать о себе мысль, что невиновны они ни в каких проступках. Но, увидев оклеветанных ими и пострадавших от них, имея у себя пред очами обвинителей и обличителей, не захотели прийти по приглашению, между тем как сослужители наши Афанасий, Маркелл и Асклепий с великим дерзновением горько жаловались [на их поведение], требовали, вызывали их, обещались не только обличить клевету, но и доказать, сколько сделано ими проступков против их церквей. Они таким объята были страхом в совести, что предались бегству и своим побегом обличили клевету свою, через бегство свое признались в своих проступках.

**46.** Хотя более всего не только из прежнего, но и из этого обнаруживается их злонравие и клеветничество, тем не менее, чтобы в самом бегстве своем не могли найти они какого-нибудь предлога для своего злоухищрения, благо рассудили мы по закону истины исследовать то, что было ими срежиссированно (*τὰ δραματουργηθέντα*). И поставив себе такую цель, из всех дел их находим то, что они — клеветники и делали не что иное, как только строили козни нашим сослужителям.

Тот Арсений, о котором говорили они, будто бы лишен он жизни Афанасием, жив и считается среди живых. А из этого видно, что разглашаемое ими и о других есть вымысел. Когда же и о чаше разглашали они, будто бы разбитой Афанасиевым пресвитером Макарием, то пришедшие из Александрии, из Мареота и из прочих мест засвидетельствовали, что ничего этого не было, и епископы, писавшие

---

заставляли искать, что, если бы мы были найдены, то подпали бы смертной казни и, вероятно, не были бы уже в живых, если бы сверх их чаяния не спаслись бегством» (*Свт. Афанасий Великий. Апология своего бегства, 3; ср.: Он же. История ариан, 19*). — *Ред.*

<sup>1</sup>Греч. *ῥόπαλον* — «дубинка», «палица». — *Ред.*

из Египта к сослужителю нашему Юлию, достаточно подтвердили, что там вовсе не было и подозрения на что-либо подобное.

Кроме того, те судебные записи, в которых, как говорят они, есть нечто против Афанасия, составлены односторонне. Притом, как следует из этих самых записей, допрашиваемы были язычники и оглашенные; один из оглашенных при допросе показал<sup>1</sup>, что, [Col. 332] когда Макарий прибыл на место, находился он внутри; а другой допрошенный сказал, что часто упоминаемый ими Исхир лежал тогда больной в своей келлии; а из этого видно, что Таинство вовсе не было совершаемо, потому что были тут оглашенные и не было Исхира, который лежал, будучи болен. И сам вселукавый Исхир, солгав в утверждаемом им — будто бы Афанасий сжег одну из Божественных книг — и будучи обличен в том, сознался, что в то время, как прибыл Макарий, был он болен и лежал. Посему и из этого видно, что он клеветник. И конечно, в награду за сию клевету этому Исхиру, не бывшему пресвитером, дали именование епископа. Ибо два пресвитера, бывшие некогда с Мелетием, а впоследствии принятые блаженной памяти Александром, бывшим епископом Александрийским, ныне же находящиеся при Афанасии, прибыв сюда, засвидетельствовали, что Исхир никогда не был у Мелетия пресвитером, да и Мелетий в Мароте вовсе не имел церкви или священнослужителя. И все-таки того, кто не был пресвитером, выдали теперь за епископа, думая в клевете своей этим именованием изумить слушателей.

47. Прочитано было также сочинение сослужителя Маркелла, и обнаружилась злокозненность евсевиан. Что Маркелл сказал в виде вопроса, то выдали за собственное его исповедание. Посему прочитано было и последующее за вопросами и предшествующее им, и обнаружилась правая вера Маркелла. Ибо Маркелл Богу Слову не приписывал, как утверждали они, начала от Святой Марии, не говорил, что Царство Его имеет конец, а, напротив того, написал, что Его Царство безначально и нескончаемо<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 83. — *Ред.*

<sup>2</sup> Епископ Маркелл Анкирский († 347) в 335 г. подал Константину Великому свое сочинение против арианина Астерия, за которое был осужден на Константинопольском соборе 336 г. О «Книге, в которой изложено об учении Господа Христа» (*Свт. Иларий Пиктавийский. Фрагмент 2, 22 // PL. Т. 10. Col. 652*) можно судить по возражениям на нее Евсевия Кесарийского, написавшего «Против Маркелла» и «О церковном богословии», поскольку само сочинение не сохранилось. Некоторые отрывки можно найти у свт. Епифания Кипрского. В то же время по просьбе папы Юлия Маркелл Анкирский написал еще «Изложение веры», которое отчасти цитирует св. Епифаний (см.: *Свт. Епифаний Кипрский. Панарион 72, 2–3*), и, судя по нему и по решению Сардикского Собора, воззрения автора «Изложения веры» вполне православны. Сам епископ Маркелл уверял, что его просто не поняли. Однако II Вселенский Собор правилом 1-м анафематствовал маркеллиан среди ряда других еретиков, да и в последующих каталогах ересей маркеллиане прочно вошли

И сослужитель Асклепий принес судебные записи, составленные в Антиохии в присутствии обвинителей и Евсевия Кесарийского<sup>1</sup>, и определениями судивших епископов доказал, что он невиновен.

Итак, возлюбленные братья, не без причины не послушались они после многократных приглашений, не без причины обратились в бегство. Гонимые совестью, бегством своим подтвердили клеветничество свое и заставили верить тому, что против них говорили и показывали явившиеся сюда их обвинители. Ибо, сверх всего этого, низложенных и изверженных прежде за Ариеву ересь они не только приняли, но даже возвели на высшую степень, диаконов — на пресвитерскую, пресвитеров — в епископы, [Col. 333] не с иной какой-нибудь целью, но чтобы возможно было рассеивать и распространять<sup>2</sup> нечестие и вредить благочестивой вере.

48. Начальниками (*ἑξάρχοντες*) же ныне у них, после Евсевия: Феодор из Иракии, Наркисс из Нерониады Киликийской, Стефан из Антиохии, Георгий из Лаодикии, Акакий из Кесарии Палестинской, Минофант из Ефеса Азийского, Урзакий из Сингидуна Мизийского, Валент из Мурсии Паннонской. Они-то пришедшим с ними с Востока не позволяли ни явиться на святой Собор, ни вовсе ходить в церковь Божию. И придя в Сардику, они делали по местам свои собрания и договаривались между собой под угрозами по пришествии своем в Сардику вовсе не являться на суд и не сходиться вместе со святым Собором, но только прийти и, заявив по долгу о своем прибытии, тотчас бежать.

Это смогли мы узнать от сослужителей наших Макария из Палестины<sup>3</sup> и Астерия из Аравии<sup>4</sup>, которые пришли вместе с ними

---

в список еретиков. Богословие Маркелла Анкирского представляет собою сложную систему, скорее реанимирующую динамическое савелианство, чем объяснявшую православное учение. Стойкий защитник термина «единосущный», епископ Маркелл понимал Святую Троицу как домостроительное развитие Монады (Единицы) в троичном расширении. Он верил только в одного Бога, имеющего внутри Себя Логос. При сотворении всего Логос исшел из Бога, как Творец мира, не переставая пребывать внутри Бога. Божество также проявило Себя и в воплощенном Логосе. Поэтому Он — Сын Божий, Образ невидимого Бога и т. д. Однако такое распространяющееся проявление Божества в человеке составляет лишь один временной период, так что в конце концов Логос опять сольется с Монадой и будет составлять с Ней одно целое. Исходя из этих представлений, становится объяснимым и оставление епископом Маркеллом слова «единосущный». Подробнее об учении маркеллиан см.: *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарион, 72; *Блж. Феодорит Кирский*. Изложение еретических басен II, 10. — *Ред.*

<sup>1</sup> О нем см. примеч. 4 на с. 406. — *Ред.*

<sup>2</sup> Греч. *πλατύναι* — делать шире, расширять. — *Ред.*

<sup>3</sup> Имя Макарий в этом месте стоит и у блж. Феодорита (Церковная история II, 6), но свт. Иларий Пиктавийский (Фрагмент 3, 14 // PL. Т. 10. Col. 643A) и свт. Афанасий (История ариан, 18) указывают на епископа Ария Палестинского, имя которого и поставлено под Посланием Сардикского Собора. — *Ред.*

<sup>4</sup> Свт. Афанасий, перечисляя исповедников за православную веру, упоминает и «Ария и Астерия, из которых один был епископом Петры Палестинской,

и отступили от их неверия. Они-то, явившись на святой Собор, жаловались на принуждение, которое терпели, и говорили, что у них ничего не делается правильно; добавляли также, что многие там объявили бы себя на стороне Православия, но им воспрепятствовали прийти сюда угрозами и обещаниями (*διὰ τὸ ἀπειλεῖν καὶ ἐπαγγέλλεσθαι*) против намеревающихся отступить от них<sup>1</sup>. Потому и старались, чтобы все пребывали в одном доме, никому не позволяя даже на самое короткое время отлучаться от остальных.

**49.** Посему поскольку надлежало не молчать и не оставлять без описания клеветы, узы, убийства, побои, изготовление подложных писем, терзания, обнажение дев, изгнания, разорения церквей, пожаров, перемещения из малых городов в большие епархии<sup>2</sup> и, сверх же всего этого, восставшую через них против правой веры ненавистную арианскую ересь, то по сей причине о возлюбленных братьях и сослужителях наших Афанасии, Маркелле, Асклепии<sup>3</sup> и с ними сослужащих Господу объявляем, что они невиновны и чисты, написав о том к пастве каждого, чтобы в каждой церкви народ (*τοὺς λαοὺς*) знал чистоту своего **[Col. 336]** епископа и его признавал своим епископом и ожидал к себе; вторгшихся же в их церкви наподобие волков (ср. Деян. 20:29), а именно Григория в Александрии, Василия в Анкире<sup>4</sup>, Квинтиана в Газе, не именовали бы епископами, вовсе никакого общения не имели с ними, не принимали от них никаких посланий и не писали к ним. Феодора же, Наркисса, Акакия, Стефана, Урзакия, Валента, Минофанта и Георгия<sup>5</sup>,

---

а другой епископом Аравийским», которых «за то, что отделились от них (ариан. — *Ред.*), не только послали в заточение в верхнюю Ливию, но и подвергли их оскорблениям» (*Свт. Афанасий Великий. История ариан, 18*). — *Ред.*

<sup>1</sup> В ТСО: «от этих Евсевиевых сообщников». — *Ред.*

<sup>2</sup> Речь идет о Евсевии Никомидийском, и недвусмысленно указывает на смену им епархий с малой (в Вирите) на большую (в Никомидии) по протекции членов императорской семьи. — *Ред.*

<sup>3</sup> У блж. Феодорита: «Афанасия, епископа Александрийского, Маркелла Анкиро-Галатийского, Асклепия Газского» (*Блж. Феодорит Кирский. Церковная история II, 6*). — *Ред.*

<sup>4</sup> Василий Анкирский († 364), врач по образованию, был рукоположен в 336 г. на Анкирскую кафедру вместо низложенного Маркелла Анкирского. Историк Созомен высоко оценивает его место в церковной истории как «человека высокой учености и красноречия» (*Созомен. Церковная история II, 33; ср.: III, 14*). Он, несмотря на свое предубеждение против Никейского Собора, ревновал о Православии, а не об арианстве (см.: *Свт. Афанасий Великий. Послание о соборах, 41*). Его авторитет в Анкире был настолько высок, что когда Сардикский Собор его низложил и восстановил епископа Маркелла, верующие не захотели расстаться со своим пастырем (см.: *Сократ Схоластик. Церковная история II, 23*). Однако он уступил место Маркеллу и вернулся на епископскую кафедру только в 350 г. Через десять лет он вновь был смещен (на этот раз акакианами — сторонниками арианина Акакия Кесарийского). — *Ред.*

<sup>5</sup> У блж. Феодорита: «Феодора же, епископа Ираклеи Европейской, Наркисса, епископа Неронианы Киликийской, Акакия Кесарийско-Палестинского, Стефана

хотя он, убоявшись, не приходил сюда с Востока, впрочем за то, что был низложен блаженной памяти Александром, также его и прочих за то, что они держатся арианского безумия, и за принесенные на них жалобы святой Собор единогласно низложил с епископства. И мы определили, чтобы не только не были они епископами, но и не удавались общения с верными. Ибо тех, которые отлучают (*χωρίζοντας*) Сына и отчуждают Слово от Отца, подобает отлучить (*χωρίζεσθαι*) от Кафолической Церкви и таковым чуждыми быть имени христиан. Итак, да будут они для вас *анафема* за то, что *повреждали слово истины* (2 Кор. 2:17). Такова апостольская заповедь (*παράγγελμα*): *кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема* (Гал. 1:9). Заповедайте (*παραγγείλατε*), чтобы никто не имел общения с ними, ведь нет никакого общения *у света с тьмой* (2 Кор. 6:14); всех их удалите от себя, потому что нет никакого согласия *между Христом и вельяром* (2 Кор. 6:15). Остерегайтесь, возлюбленные, и писать к ним, и принимать от них письма. Постарайтесь же и вы, возлюбленные братья и сослужители, как бы соприсутствуя духом (ср. 1 Кор. 5:3) на Соборе нашем, подтвердить наш приговор вашей подписью для сохранения единогласия между всеми повсюду сослужителями. Божий Промысл да сохранит вас, **[Col. 337]** возлюбленные братья, пребывающими во святине и благодушными!

Епископ Осия<sup>1</sup> подписался, а также и все».

Написав это, Собор Сардикский послал и к тем, которые не могли прийти, и они были согласны на соборные определения. Имена на Соборе подписавших и иных епископов суть следующие:

**50.** Осия из Испании, Юлий Римский через пресвитеров Архимиды и Филоксена, Протоген Сардикский, Гавденций, Македоний, Севир, Претекстат, Урсикий, Лукилл, Евгений, Виталий, Калеподий, Флоренций, Васс, Викентий, Стеркорий, Палладий, Домициан, Халвис, Геронтий, Протасий, Евлогий, Порфирий, Диоскор, Зосим, Януарий, Зосим, Александр, Евтихий, Сократ, Диодор, Мартирий, Евферий, Евкарп, Афинодор, Иринея, Юлиан, Алипий, Иона, Аэций, Реститут, Марцеллин, Априан, Виталий, Валент, Ермоген, Каст, Дометиан, Фортунатий, Марк, Анниан, Илиодор, Мусей, Астерий, Паригорий, Плутарх, Именей, Афанасий, Лукий, Амантий, Арий, Асклепий, Дионисий, Максим, Трифон, Александр, Антигон, Элиан, Петр, Симфор, Мусоний, Евтих, Филологий, Спудасий, Зосим, Патрикий, Адолий, Саприкий.

Антиохийского, Урзакция, епископа Сингидуна Мизийского, Валента, епископа Мурсийского, что в Паннонии, Минофанта Ефесского и Георгия Лаодикийского» (Блж. Феодорит Кирский. Церковная история II, 6). — *Ред.*

<sup>1</sup> Председательствовал на Соборе в Сардике свт. Осий Кордубский (см.: Свт. Афанасий Великий. История ариан, 15). — *Ред.*

Из Галлии: Максимин<sup>1</sup>, Вериссим<sup>2</sup>, Виктур, Валентин<sup>3</sup>, Дисидерий, Евлогий, Сарватий, Дисколий<sup>4</sup>, Супериор, Меркурий, Диклопет, Евсевий, Севирий, Сатир, Мартин, Павел, Оптатиан, Никасий, Виктор<sup>5</sup>, Семпроний, Валериан, Пакат, Иессей, Аристон, Симплиций, Метиан, Амант<sup>6</sup>, Амиллиан, Юстиниан, Викторин<sup>7</sup>, Саторнил, Абунданций, Донатиан, Максим.

Из Африки<sup>8</sup>: Несс, Грат<sup>9</sup>, Мегасий, Калдей, Рогатиан, Консортий, Руфин, Маннин, Кессилиан, Еренниан, Мариан, Валерий, Динамий, Мизоний, Иуст, Целестин, Киприан, Виктор, Гонорат, Марин, Пантагафий, Феликс, Вавдий, Ливер, Капитон, Минервал, Косма, Виктор, Есперион, Феликс, Севириан, Оптантый, Еспер, Фиденций, Салюстий, Пасхазий.

Из Египта<sup>10</sup>: Ливурний, Амантый, Феликс, Исхираммон, Ромил, Тиверин, Консортий, Ираклид, Фортунатий, Диоскор, Фортунатиан, [Col. 340] Вастамон, Датилл, Андрей, Серин, Арий, Феодор, Евагор, Илия, Тимофей, Орион, Андроник, Пафнутий, Ермий, Аравион, Псеносирис, Аполлоний, Муий, Сарапаммон, Филон, Филипп, Аполлоний, Пафнутий, Павел, Диоскор, Ниламмон, Серин, Акила, Аот, Арпократион, Исак, Феодор, Аполлос, Аммоний, Нил, Ираклий, Арион, Афас, Арсений, Агафаммон, Феон, Аполлоний, Илия, Паниннуфий, Андрагафий, Немесион, Сарапион, Аммоний, Аммоний, Ксенон, Геронтий, Квинт, Леонид, Семпрониан, Филон, Ираклид, Иерак, Руф, Пасофий, Македоний, Аполлодор, Флавиан, Псай, Сир, Апф, Сарапион, Исаия, Пафнутий, Тимофей, Елурион, Гаий, Мусей, Пист, Иракламмон, Ирон, Илия, Анагамф, Аполлоний, Гаий, Филотас, Павел, Тифой, Евдемон, Юлий.

С небольших дорог Италии<sup>11</sup>: Проватий, Виатор, Факундин, Иосиф, Нумидий, Спирантий, Севир, Ираклиан, Фавстин, Антонин, Ираклий, Виталий, Феликс, Кристин, Павлиан.

С Кипра: Авксивий, Фотий, Гирасий, Афродисий, Ириник, Нунехий, Афанасий, Македоний, Трифиллий, Спиридон, Норван, Сосикрат.

<sup>1</sup> Трирский. — *Ред.*

<sup>2</sup> Лионский. — *Ред.*

<sup>3</sup> Арльский. — *Ред.*

<sup>4</sup> Реймский. — *Ред.*

<sup>5</sup> Вормский. — *Ред.*

<sup>6</sup> Страсбургский. — *Ред.*

<sup>7</sup> Парижский. — *Ред.*

<sup>8</sup> В диоцез Африка входили следующие провинции: Африка Проконсульская, Нумидия и две Мавритании. — *Ред.*

<sup>9</sup> Карфагенский. — *Ред.*

<sup>10</sup> В диоцез Египет входили провинции: Ливия Нижняя и Верхняя (северное побережье Африки до Нумидии), Фиваида (Верхний Египет), Августамника, Египет и Аркадия. — *Ред.*

<sup>11</sup> Греч. *Οἱ ἐν τῷ κανάλῳ τῆς Ἰταλίας*; так у всех издателей, кроме Региуса, у которого: *Οἱ ἐν τῷ Καλίῳ*, что является ошибкой, потому как *Κανάλιος* (по латыни *Canalis*) — «дорога», «проход», «переход» (PG. T. 25. Col. 339). — *Ред.*

Из Палестины: Максим, Аэций, Арий, Феодосий, Герман, Силуан, Павел, Клавдий, Патрикий, Елпидий, Герман, Евсевий, Зиновий, Павел, Петр.

Все эти подписались под определениями Собора; другие же весьма многие еще до Собора сего писали за нас [Col. 341] из Азии, Фригии, Исаврии; и имена их, числом около 63, внесены в особых посланиях; всех вообще имен триста сорок четыре.

51. Узнав об этом, боголюбивейший царь Константин позвал нас к себе, собственноручно написал к брату своему, блаженной памяти Константу, а ко мне в первый, второй и третий раз<sup>1</sup> писал следующее:

**Документы в связи  
с Собором в Сардике**

**[Послание первое императора Констанция]**

«Констанций, победитель<sup>2</sup>, Август Афанасию<sup>3</sup>.

Человеколюбие нашей снисходительности ненадолго оставило тебя обуреваться и швыряться (*χεῖμα ἕσσειαι*) свирепыми волнами моря; неумолимое наше благочестие не оставило без внимания, что ты обнажен был от отеческого крова, лишен своего места и скитался в диких непроходимых пустынях. Правда, очень долго медлил я с исполнением своего намерения — писать к тебе, ожидая, что ты добровольно придешь к нам просить уврачевания [ран] от понесенных тобою страданий. Но так как, возможно, страх препятствовал осуществлению твоего намерения, то мы посылаем к твердости твоей это преисполненное благоволения письмо наше, чтобы ты безбоязненно и скорее поспешил предстать пред наши очи, достиг желаемого тобою и, изведав наше человеколюбие, получил обратно принадлежащее тебе. Поэтому просил я за тебя и господина, брата моего Константа, Победителя, Августа, чтобы отпустил тебя, и по общему нашему согласию, имея сей залог нашей милости, возвращен был ты в свое отечество».

**Послание второе**

«Хотя и в первом письме ясно выразили мы ту мысль, чтобы ты без опасения прибыл к нашему двору, так как сильно желаем возвратить тебя на свое место, однако и теперь посылаем к твердости твоей

<sup>1</sup> Император Константин трижды писал свт. Афанасию (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история II, 23), и потому тот только после третьего приглашения решился покинуть Запад и в ноябре 346 г. приехал в Александрию. — *Ред.*

<sup>2</sup> Победитель (*Νικητής*) — обычный эпитет римских императоров, иногда даже тех, во время правления которых не было войн. — *Ред.*

<sup>3</sup> Послания Констанция, написанные в 345 г., сохранились также у Сократа (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история II, 23). — *Ред.*



это письмо, убеждая им без всякого недоверия и страха воспользоваться общественными повозками и спешить к нам, чтобы можно было тебе получить исполнение желаемого тобою».

### Послание третье

«Когда проживали мы в Едессе, где были твои пресвитеры, тогда мы изъявили желание через посланного [Col. 344] к тебе пресвитера, чтобы поспешил ты прибыть к нашему двору и, увидев лицо наше, немедленно мог бы отправиться в Александрию. Но так как прошло уже много времени после того, как получено тобою наше письмо и ты не пришел к нам, то постарались мы и теперь напомнить тебе, чтобы ты поспешил со своим прибытием к нам и потом мог быть возвращен своему отечеству и получить желаемое тобою. Для полнейшего же объяснения послали мы к тебе диакона Ахита, от которого можешь узнать о нашем к тебе расположении и о возможности получить, чего желал бы ты сам».

Так писал царь; а я, получив это [послание], прибыл в Рим проститься с церковью и с епископом, потому что был я в Аквилее<sup>1</sup>, когда ко мне это было написано. И Церковь исполнилась совершенной радости, а епископ Юлий, радуясь моему возвращению, написал [моей] церкви. Во время моего путешествия епископы везде провожали меня с миром. Юлием же написанное было следующее:

«Юлий пресвитерам и диаконам и всем жителям Александрии<sup>2</sup>.

52. И я разделяю радость вашу, возлюбленные братья, потому что пред очами у себя видите, наконец, плод своей веры. Ибо это действительно всякий может видеть совершившимся теперь на брате и соепископе моем Афанасии, которого Бог возвращает вам за чистоту его жизни и по вашим молитвам. Из этого, конечно, можно увидеть, что вы всегда возносили к Богу чистые и исполненные любви молитвы. Помня небесные обетования и ту стезю к ним, которая была указана вам в учении упомянутого выше брата моего, действительно вы познали и по присущей в вас правой вере постигли, что не до конца разлучен с вами тот, кого всегда, как пребывающего с вами, содержали вы в богочестивых душах ваших. Посему не нужно мне многих слов, когда пишу к вам. Ибо то, что было бы мною вам сказано, то вера ваша предварительно уже приняла и по благодати

<sup>1</sup> Аквилея — город в северо-восточной Италии на побережье Адриатического моря. В этом городе некоторое время свт. Афанасий находился в период второй ссылки. — *Ред.*

<sup>2</sup> Послание святого папы Юлия, написанное около 346 г., сохранилось также у Сократа (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история II, 23). В заглавии послания у Сократа: «Юлий — епископам, пресвитерам, диаконам и народу александрийскому, возлюбленным братьям, желает от Господе радоваться». — *Ред.*

Божией совершила по общему во всех вас желанию. Итак, разделяю радость вашу, ибо еще скажу, что соблюли вы души свои непреоборимыми в вере.

Не меньше сорадуюсь и самому брату моему Афанасию, [Col. 345] потому что он, терпя много скорбей, ни на один час не забывал вашей любви и вашей приверженности. Хотя и телом казался временно похищенным от вас, но духом непрестанно, как неразлучный, пребывал с вами<sup>1</sup>.

**53.** Итак, возвращается он теперь к вам более славным, чем когда удалился от вас. Ибо если чистота драгоценных веществ, золота и серебра, испытывается огнем, то что может кто-нибудь сказать о достоинстве такого мужа, который, препобедив опасности стольких скорбей, возвращается вам, признанный невинным не только нами, но и целым Собором.

Посему, возлюбленные братья, со всякой по Богу славой и радостью примите вашего епископа Афанасия вместе с теми, которые были соучастниками его в стольких страданиях. Возрадуйтесь, насладившись исполнением молитв ваших, вы, которые пастыря своего, скажу так, алчущего и жаждущего вашего богочестия, накормили и напоили спасительными писаниями. Потому что во время пребывания его на чужой стороне вы были для него утешением и гонимого согревали своими исполненными веры душами и умами.

А меня, когда представляю себе и мысленно прозреваю, веселит уже радость каждого из вас при его возвращении, и встречи богочестивейшего народа, и славное празднество стекающихся. Каков же будет у вас тот день, в который возвратится к вам брат мой! Что было доселе, то прекратится, и это многоценное и желанное возвращение объединит всех в веселье (*εἰς εὐφροσύνην*) самой полной радости. Но эта

---

<sup>1</sup> После этих слов папа Юлий, как передает Сократ, пишет хвалебные слова о добродетели и вере свт. Афанасия, которые по своему смирению сам свт. Афанасий здесь не приводит, но опускает: «И я думаю, возлюбленные, что все случившиеся с ним искушения не были бесславны. Через них и ваша, и его вера сделались известны и засвидетельствованы всеми. Если бы этого не случилось, кто поверил бы, что вы питаете столь великое уважение и столь великую любовь к такому епископу и что он украшен такими добродетелями, за которые может ожидать награды на небесах. Он стяжал славное свидетельство исповедания и в настоящем, и в будущем веке, ибо, претерпев на суше и на море многие и различные искушения, попрал все козни арианской ереси, часто подвергая жизнь свою опасности по ненависти (врагов), презирал смерть и, хранимый Вседержителем Богом и Господом нашим Иисусом Христом, надеялся уклониться от наветов и возвратиться для вашего утешения с большими, как вы сами знаете, трофеями. Испытанный по жизни, оправдываемый своими намерениями и небесным учением и сопровождаемый бессмертными доказательствами вашей любви, он сделался знаменит до пределов вселенной и теперь возвращается к вам с большей славой, нежели с какой от вас выехал...» (Сократ Схоластик. Церковная история II, 23). — *Ред.*

радость в большей мере простирается и на нас, которым, по милости Божией, было позволено узнать столь великого мужа.

Итак, лучше всего окончить письмо молитвой. Бог Вседержитель и Сын Его Господь и Спаситель наш Иисус Христос да ниспосылает вам непрестанно благодать в награду за досточудную вашу веру, которую доказали вы славным свидетельством о епископе своем; и вас и потомство ваше здесь и в будущем веке да наделит совершеннейшими благами, **[Col. 348]** ибо *не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его* (1 Кор. 2:9) в Господе нашем Иисусе Христе; о Нем же Вседержителю Богу слава во веки веков! Аминь. Желая вам, возлюбленным братья, здравствовать о Господе».

**54.** После этого, когда я пришел<sup>1</sup>, царь действительно виделся со мной и отпустил меня в отечество и к церкви, написав епископам, пресвитерам и народу следующее:

### **[Послание первое императора Констанция]**

«Победитель Констанций, великий Август, епископам и пресвитерам католической Церкви<sup>2</sup>.

Не оставлен Божией милостью досточтимый Афанасий, но, хотя на краткое время и подвергся человеческому суду, однако же по Всевидающему Промыслу получил правдивое решение: по изволению Всеблагого и по суду нашему возвращается в отечество свое и в церковь, в которой по Божественному благоволению был предстоятелем. Сообразно с этим от кротости нашей должно последовать и то, чтобы все прежние определения против бывших с ним в общении преданы были забвению (*ἀμνηστία παραδοθήραι*), всякое подозрение на них было отныне оставлено и находящимся при нем клирикам надлежащим образом предоставлены были те самые преимущества, которыми они пользовались прежде. Но к оказанной сей милости признали мы справедливым присовокупить, чтобы все, состоящие в списках священного чина, знали, что даруется безопасность всем, приверженным к Афанасию, и епископам, и клирикам. Достаточным же признаком правосмыслия каждого будет служить единство с Афанасием. Ибо всем тем, кто, руководствуясь лучшим рассуждением и жребием, вступили в общение с ним, подражая предваряющему нас Промыслу, повелели мы воспользоваться ныне, по изволению Всеблагого, даруемой нами милостью. Бог да сохранит вас!»

<sup>1</sup> В Антиохию, возможно, в сентябре 346 г. — *Ред.*

<sup>2</sup> Эти послания императора Констанция сохранились также у Сократа (см.: *Сократ Схоластик. Церковная история II, 23).* — *Ред.*

## Послание второе

«Победитель Констанций, великий Август, всем верным кафолической Церкви в Александрии.

**55.** Имея в виду ваше во всем правдолюбие и зная, что долгое время лишены вы были епископского о вас попечения, справедливым мы признали снова послать к вам епископа Афанасия, мужа всем известного и по правоте, и по честности его нравов. Приняв его обычным для вас и надлежащим образом и предпоставив помощником в молитвах к Богу, старайтесь более всего хранить по уставу Церкви и вам приличные и для нас вожделенные единомыслие и мир. Ибо нет причины [Col. 349] произойти у вас какому-нибудь разномыслию или мятежу, вопреки благополучию наших времен. А мы безусловно желаем, чтобы не было у вас этого; советуем же, возлюбленные, в молитвах ваших к Божеству (*πρὸς τὸ θεῖον*), как сказано уже, имея его всегда предстателем и помощником, пребывать вам такими, чтобы при этой вашей благожелательности и по общим молитвам и ныне еще привязанные к идольскому заблуждению язычники с охотой поспешили к познанию священной веры. Посему и еще советуем вам держаться сказанного выше; епископа же, посылаемого по определению Всеблагого [Бога] и по нашему изволению, приветствуйте от всей души (*ψυχῆ*) и мысли (*γνώμη*). Это и вам прилично, и сообразно с нашей кротостью. А для пресечения всякого предлога к беспокойству и мятежу людей зложелательных посланиями дали мы приказ судьям у вас, если откроют каких-нибудь мятежников, всех подвергать строгости законов. Посему, имея в виду то и другое, как наше, согласное воле Всеблагого, попечение (*λόγον*) о вас и о единомыслии, так и наказание людям бесчинным, соблюдая же, что прилично и сообразно с уставом священной веры, и со всем уважением и честью обращаясь с упомянутым выше епископом, старайтесь вместе с ним Отцу всяческих Богу воссылать молитвы и о себе, и о благоустроении всей жизни».

**56.** Написав это, он повелел, чтобы прежде написанное им против меня по клевете Евсевиевых сообщников было изъято из приказов у дука<sup>1</sup> и у епарха египетского и уничтожено, и отправленный декурсион Евсевий взял это, а написано было следующее:

«Победитель Констанций, Август, Несторию<sup>2</sup>. (А в том же виде писано к правителям Августамники, Фиваиды и Ливии.)

<sup>1</sup> Греч. τῶν τάξεων τοῦ τε δουκός, лат. *dux*; букв.: вождь, судья, чиновник. В системе управления империи, введенной императором Диоклетианом и св. Константином Великим, было 35 командующих войсками, называемыми дуками. — *Ред.*

<sup>2</sup> Префект Египта, также упоминаемый свт. Афанасием в «Житии преп. Антония Великого», 86. — *Ред.*

Если найдется какое-либо прежде сего данное предписание ко вреду и оскорблению находящихся в общении с епископом Афанасием, то ныне изъявляем желание, чтобы все сие было вычеркнуто. Ибо желательно нам, чтобы клирики его какой свободой от несения на себе общественных должностей пользовались, такую же и опять имели. И нам угодно, чтобы это наше предписание было соблюдаемо, и когда епископ Афанасий будет возвращен Церкви, то имеющие с ним общение пользовались бы свободой, [Col. 352] которую всегда имели и которую имеют прочие клирики, чтобы, имея эту свободу, радовались».

57. Таким образом, при возвращении, проходя через Сирию, встретил я палестинских епископов<sup>1</sup>; и они, составив собор в Иерусалиме<sup>2</sup>, приняли меня искренно, отпустили с миром, а Церкви и епископам написали следующее:

«Святой Собор, созванный в Иерусалиме, сослужителям своим в Египте и Ливии, пресвитерам и диаконам и народу в Александрии, возлюбленнейшим и желаннейшим братьям, желает о Господе радоваться.

Не в силах мы, возлюбленные, воздать должное благодарение Богу всяческих за те чудеса, какие творил всегда и ныне сотворил с вашей церковью, возвратив вам вашего пастыря и господина, а нашего сослужителя Афанасия. Ибо кто надеялся когда-нибудь глазами увидеть то, что ныне получаете на деле? Подлинно, молитвы ваши услышаны Богом всяческих; Он, благопопечительный о Церкви Своей, вознаграждает вас за ваши слезы и сетования, а потому внемлет прошениям вашим. Были вы как овцы оставленные, измученные, не имеющие пастыря (ср. Мф. 9:36), посему посетил вас свыше истинный Пастырь, благопопечительный о Своих овцах, и возвратил вам желанного вами. Вот и мы, всячески трудясь для мира Церкви, в единодушии с вашей любовью прежде поприветствовали его, а через него вступив в общение с вами, посылаем эти приветствия и просим благодарственных молитв, чтобы видели вы, как и мы соединены с вами союзом любви к нему. Но вы обязаны молиться и за благочестие боголюбивейших царей, которые, узнав вашу приверженность к нему и его чистоту, благоволили возвратить его вам со всей честью. Посему, приняв его с распростертыми руками, старайтесь возсылать об этом должные благодарственные молитвы Богу, даровавшему вам это, чтобы всегда с Богом вам радоваться и прославлять

<sup>1</sup> В Послании к монахам свт. Афанасий пишет, что, кроме двух или трех епископов, все архиереи Палестины во главе с епископом Максимом Иерусалимским приняли его (*Свт. Афанасий Великий. История ариан*, 25). Арианствующими в Палестине оставались епископы Акакий Кесарийский и Патрофил Скифопольский. — *Ред.*

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. История ариан*, 25. — *Ред.*

Господа нашего во Христе Иисусе, Господе нашем, через Которого Отцу слава веки. Аминь.

Имена подписавшихся (которые объявлял я и прежде<sup>1</sup>, написал, однако ж, и теперь) [Col. 353] суть следующие: Максим, Аэций, Арий, Феодор<sup>2</sup>, Герман, Силуан, Павел, Патрикий, Елпидий, Герман, Евсевий, Зиновий, Павел, Макрин<sup>3</sup>, Петр, Клавдий».

58. Видя это, Урзакий и Валент стали, наконец, сами себя осуждать, и, придя в Рим, признались с раскаянием, просили прощения, а к Юлию, епископу старого Рима, и ко мне писали следующее (списки присланы мне Павлином, епископом Триверов<sup>4</sup>; перевод с латинского письма<sup>5</sup> епископу Юлию Урзакия и Валента о раскаянии<sup>6</sup>): «Господину блаженнейшему папе Юлию Урзакий и Валент.

Поскольку известно, что прежде сего в письмах делали мы много важных доносов на епископа Афанасия и, когда в посланиях твоей благостыни были допрашиваемы о деле, нами указанном, не могли дать отчета, то признаемся перед твоей благостыней в присутствии всех братий наших пресвитеров, что все пред этим дошедшее до вашего слуха об имени упомянутого Афанасия есть ложь и выдумка и ни в каком смысле к нему не относится. Посему охотно желаем общения с упомянутым Афанасием, тем более что богочестие твое по врожденной своей доброте соблаговолило даровать прощение нашему заблуждению. Но объявляем также и то, что, если когда-нибудь восточные или сам Афанасий с недобрым для нас намерением пожелают позвать нас в суд по делу сему, не уклонимся против определения воли твоей. Еретика же Ария и его защитников, которые утверждают, что было [некогда], когда не было Сына, и что Сын из не-сущего, и которые отрицают, что Христос Бог есть предвечно Божий Сын, как присовокупили мы и в прежней своей записке в Медиолане<sup>7</sup>, и ныне и всегда

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 50. — *Ред.*

<sup>2</sup> В актах Сардикского Собора упомянут Феодосий. Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 50. — *Ред.*

<sup>3</sup> В актах Сардикского Собора отсутствует. Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 50. — *Ред.*

<sup>4</sup> Павлин Тирский — православный епископ и сторонник свт. Афанасия. На арианском соборе в Арле в 353 г. был единственным галльским епископом, отказавшимся подписать осуждение св. Афанасия. За это низложен и отправлен в ссылку во Фригию, где вскоре и скончался. — *Ред.*

<sup>5</sup> Греч. *Ἐπιτηδεία*; более точный перевод: «истолкование». — *Ред.*

<sup>6</sup> Первоначально было написано на латыни и находится в сочинениях св. Илариона Пиктавийского (см.: Фрагмент 3, 20 // PL. Т. 10. Col. 647–648). — *Ред.*

<sup>7</sup> В 346 г. на Медиоланском Соборе был осужден епископ Фотин Сирмийский (бывший диакон Маркелла Анкирского), который в своих богословских построениях реанимировал монархианский динамизм и, основываясь на Никейском учении о единосущии и учении Маркелла Анкирского, объединял в одно Лицо Отца

предаем их анафеме. Написав же это своей рукой, снова исповедуем, что, как и прежде сказали, арианскую ересь и ее виновников осудили мы навеки. К сему признанию моему подписался сам я — Урзакий, а также и Валент». [Col. 356]

«Господину брату, епископу Афанасию, Урзакий и Валент, епископы.

Найдя случай [передать письмо] через брата и сопресвитера нашего Мусея, отправляющегося к любви твоей, через него усердно приветствуем тебя, возлюбленный брат, из Аквилеи и желаем, чтобы ты был здоров, когда будешь читать письмо наше. Ты подашь нам смелость, если и сам вознаградишь нас писанием своим. Знай, что мы с тобой имеем общение церковное и мир; доказательством же сему — наше приветствие в настоящем письме. Божий Промысл да сохранит тебя, господин, возлюбленный брат!»

Итак, вот что было написано и таков приговор и суд епископов обо мне. А то, что не ради милости<sup>1</sup> и не по принуждению от кого-либо сделали они это, в доказательство этому, с позволения вашего, намерен я рассказать дело с самого начала, чтобы вы узнали, почему и епископы, хорошо и справедливо рассудив, писали таким образом, и Валент и Урзакий, хотя бы и поздно, но признали истину.

**Документы, связанные с обвинениями со стороны мелетиан**

**59.** У нас до гонения епископом был Петр, который во время гонения скончался мученически. Он на общем Соборе епископов изложил Мелетия, называвшегося египетским епископом, обличенного в разных беззакониях и даже в жертвоприношении идолам<sup>2</sup>. Но Мелетий ни к другому собору не прибежал, ни не старался оправдаться после этого, но произвел раскол. И держащиеся его партии (*οἱ τῆς ἐκείνου μεριδος*) доньше именовались мелетианами, а не христианами<sup>3</sup>. Вскоре начал он злословить епископов, вначале сего Петра, а после него клеветать

---

и Слово. Через два года в Медиолане вновь собирается Собор для повторного осуждения епископа Фотина, поскольку его учение порождало сомнение в православию Никейского Собора и термина «единосущие». Одновременно Собор желал «отсечь от Церкви многих епископов, ответственных либо за ложные суждения в отношении Афанасия, либо за общение с арианской ересью» (*Свт. Иларий Пиктавийский*. Фрагмент 2, 19 // PL. Т. 10. Col. 646). Дабы сохранить за собой свои кафедры, епископы Урзакий и Валент «приходят к Римскому епископу и умоляют, чтобы он их принял» (Там же). — *Ред.*

<sup>1</sup> Т. е. не ради человекоугодия. — *Ред.*

<sup>2</sup> Епископ Мелетий Ликопольский начал свою раскольническую деятельность около 301 или 302 г., а в 305–306 гг. на Александрийском Соборе сщмч. Петр Александрийский († 311) обвинил Мелетия во многих противозаконных действиях и даже в языческом жертвоприношении. Впрочем, возможно, что такое обвинение оказалось ложным. Тем не менее в Александрии епископа Мелетия осудили за хиротонии, совершенные вне своей епархии. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Против ариан I, 2. — *Ред.*

на Ахилла и после Ахилла на Александра. И в этом поступал он ухищренно, научившись тому у Авессалома<sup>1</sup>, чтобы, когда низложение приводило в стыд, можно было обольстить, хотя бы (πως) неопытных, клеветами. А между тем, пока действовал так Мелетий, проявилась и арианская ересь. Но эта ересь на Никейском Соборе была предана анафеме и ариане извергнуты, мелетиане же по некоторым основаниям приняты [в церковное общение]<sup>2</sup>, и теперь нет уже необходимости называть причину. [Col. 357] Не прошло еще пяти месяцев, как блаженной памяти Александр скончался<sup>3</sup>, а мелетиане, которым надлежало оставаться в покое и считать за милость, что, по крайней мере, они приняты, подобно псам, не забыв, что ими было изрыгнуто, снова стали возмущать Церковь. Поэтому, узнав об этом, Евсевий, защищая арианскую ересь, посылает и склоняет мелетиан многими обещаниями, тайно делается их другом и входит с ними в договоренности на тот случай, когда это понадобится. Итак, сначала прислал он ко мне, убеждая меня принять ариан, устно угрожал, а в письме просил. Поскольку же я возражал ему, говоря, что не надлежит принимать [в церковное общение] изобретших ересь вопреки истине и преданных анафеме Вселенским Собором, то делает он так, что и царь, блаженной памяти Константин, пишет ко мне с угрозами, что, если не приму [в церковное общение] ариан, буду терпеть то же, что терпел и прежде и ныне терплю. Вот отрывок этого послания; письмоподателями же были царедворцы Синклитий и Гавденций.

### Отрывок из письма царя Константина<sup>4</sup>

«Итак, имея указание моей воли, всем, желающим вступить в Церковь, давай беспрепятственный вход. Если же я узнаю, что кому-либо ты воспрепятствовал присоединиться к Церкви или преградил вход в нее, то немедленно пошлю низложить тебя по моему повелению и удалить из тех мест».

**60.** А так как я убеждал царя письмами в том, что у христоворной ереси не может быть никакого общения с католической Церковью, то Евсевий, ссылаясь на тот случай, по поводу которого сделано было соглашение с мелетианами, пишет к ним и убеждает их выдумать

<sup>1</sup> Имеется в виду сын царя Давида, решивший поднять руку на отца и царствовать вместо него (см. 2 Цар. 15–18). — *Ред.*

<sup>2</sup> Ниже свт. Афанасий по поводу принятия мелетиан восклицает: «Лучше бы не быть сему!» (см.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан, 71*). — *Ред.*

<sup>3</sup> 17 апреля 328 г. — *Ред.*

<sup>4</sup> Этот отрывок письма императора находится у Сократа (см.: *Сократ Схоластик. Церковная история I, 27*) и у Созомена (см.: *Созомен. Церковная история II, 22*). — *Ред.*



повод, чтобы как измышляли<sup>1</sup> они против Петра, Ахилла и Александра, так выдумали и разгласили что-нибудь и против меня. Итак, поискав много и ничего не найдя, напоследок по воле евсевиан сочиняют и выдумывают они первое обвинение, представленное Исионом, Евдемоном и Каллиником<sup>2</sup> о льняных стихарях<sup>3</sup>, будто бы я дал правило египтянам и с них первых стал сего требовать. Но там нашлись мои пресвитеры, царь их выслушал, и обвинители были осуждены. **[Col. 360]** Пресвитеры же эти были Апис и Макарий. Царь пишет, осуждая Исиона, а мне повелевает явиться к нему; написано же царем следующее...<sup>4</sup>

Евсевий, узнав об этом, убеждает моих обвинителей подождать, и, как скоро пришел я, снова обвиняют они Макария в сокрушении чаши, а на меня возводят не какую-либо простую клевету, но сверх всего — будто бы я, действуя против царя, послал ящик с золотом какому-то Филомену. Царь и об этом выслушал меня в Псаммафии<sup>5</sup>. Они же, по обычаю будучи осуждены, были удалены прочь. При возвращении моем царь пишет к народу следующее:

«Константин Великий, Август, всем верным кафолической Церкви в Александрии.

**61.** Приветствую вас, возлюбленные братья, призывая высочайшим свидетелем воли моей Бога и Единородного Создателя нашего закона, Который владычествует над всей жизнью и ненавидит разномыслие. Что же еще сказать мне? Что нахожусь в добром здравии? Но мог бы я наслаждаться большей крепостью здоровья, если бы вы взаимно любили друг друга, отложив ту ненависть, из-за которой, увлекаясь треволнениями состязающихся, оставили мы пристань любви. О, как это странно! Сколько бед воздвигает ежедневно смятенная зависть! От сего в народе Божиим поселилась худая слава. Куда же удалилась верность праведности? Когда до такой степени стали мы окружены мглой тьмы не только по причине множества заблуждений, но и за проступки неблагодарных? Мы терпим награждающих безумие, но, замечая притесняющих скромность и истину, нерадим об этом. Как ужасно такое наше злонравие! Врагов не обличаем, идем

<sup>1</sup> Греч. *μεμελετηχασιν* (заботиться, усердствовать) является однокоренным словом с именем «Мелетий» и названием «мелетиане» и обыгрывается автором как указание на то, что название их раскола объясняет и их дела, как заботящихся о распространении своего раскола. — *Ред.*

<sup>2</sup> Епископы Исион Атривийский, Евдемон Танийский и Каллиник Пелусийский упоминаются в списке епископа Мелетия (см.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 71). — *Ред.*

<sup>3</sup> Английский издатель подчеркивает, что речь идет именно о церковной одежде (NPNF. P. 453). — *Ред.*

<sup>4</sup> Упоминаемое здесь письмо Константина утрачено. У Ж.-П. Минья в этом месте поставлено многоточие (см.: PG. T. 25. Col. 359). — *Ред.*

<sup>5</sup> Псаммафий — пригород Никомидии. — *Ред.*

по следам разбойнического скопища, отчего пагубная ложь, не встречая противоборника, скажу так, удобно проложила себе путь. Неужели нет у нас никакого чувства, даже по милости общей всем природы, если вознерадели мы о предписаниях закона? Но скажет кто-нибудь: в нас есть любовь естественная. Отчего же при врожденной склонности к добру, имея Божий закон, терпим мы противление и мятеж врагов, разжигаемых обыкновенно какими-то страстями<sup>1</sup>, и, имея глаза, не видим и не чувствуем, хотя и ограждены сознанием закона? Какое оцепенение объяло нашу жизнь, что столько нерадим о себе самих, даже при Божиих напоминаниях об этом? [Col. 361] К тому же не зло ли это невыносимое? Не врагами ли нужно считать их, а не домом и народом Божиим? Ругаются над нами эти погибшие, укоряют нас и действуют нам наперекор.

**62.** С каким безрассудством делают они это, прошу вас самих поразмыслить об этом, потому что у глупых злоба на языке их, и всюду с ними этот свинцовый (*μολιβδίνης*) гнев, которым взаимно поражают друг друга и нас вовлекают в это к усугублению собственного своего наказания. Кто учит хорошему, тот признается врагом; а кто открыто показывает в себе порок зависти, тот недолжным образом похищает снисходительность народа, злоупотребляет ею, расточает ее, желает зла сам себе, прикрашивает и приправляет себя похвалой, извращает же истину и вводит в обман веру, пока в собственной своей совести не найдет норы и тайного убежища. Это невежество делает их несчастными, когда, не имея достоинств, они сами себя безрассудно хвалят, говоря: “О, как это худо! Этот — стар, а этот — ребенок. Мне прилична эта честь, мне должна принадлежать, а у него быть отнята; как скоро привлеку всех на свою сторону, попытаюсь сделать, чтобы не иметь ему власти”. Удивления достойно это неистовое восклицание! Любопытно посмотреть на порядки, совещания или, так сказать, на руководство<sup>2</sup> в этих нелепых сборищах! О, как мы нелепы, если можно сказать так! В Церкви Божией — доказательство нашего неразумия. И не стыдятся они? Не упрекают сами себя? Не терзаются сердцем о том, чтобы теперь, по крайней мере, видя этот обман и осмеяния, показать сколько-нибудь достойный образ мыслей? У них — одна сила зависти, опирающаяся на свои ядоносные средства. Ничего не смогли эти лукавые сделать против вашего епископа. Поверьте мне, братия, не достигли они ничего другого, кроме того, что, потратив наше время, не оставили себе в жизни сей никакого места для покаяния. Итак, умоляю вас, приложите попечение о себе

<sup>1</sup> Греч. *πυρσοῖς τισιν*; букв.: некими факелами (в ТСО: «пламенниками»). — *Ред.*

<sup>2</sup> Греч. *ἀρχιαιρεσία*, лат. *remigum principatus* возможно перевести как руководство гребцами на корабле, что, вероятно, в устах св. Константина здесь указывает на совсем низкий и даже рабский характер этих собраний. — *Ред.*

самых, с любовью примите нашу к вам любовь и всеми силами гоните от себя желающих обратить в ничто радость нашего единомыслия. Имея пред очами Бога, возлюбите друг друга. С удовольствием принял я вашего епископа Афанасия и беседовал с ним в полном убеждении, что он — Божий человек. Вам разуметь это, а не мне судить. Ибо необходимым признал я, чтобы сам почтеннейший Афанасий передал вам от меня приветствие; так как имею в виду заботу его благожелательности [о вас], которая не недостойна моей миротворной веры, всегда благоукрашена спасительной мыслью и имеет в готовности убеждающее рассуждение. Бог да сохранит вас, возлюбленные братья!»

Так писал Константин. [Col. 364]

**63.** После этого мелетиане, успокоившись ненадолго, снова приходят в движение и, стараясь угодить подкупившим их, замышляют следующий план. Есть местечко Мареот, подведомственное Александрии; в нем Мелетий не мог произвести раскола. Посему когда были там церкви на определенных для того местах и в них собирались все пресвитеры, а народ пребывал в мире, то некто по имени Исхир, не клирик, но и человек злонравный, пытается ввести в обман жителей своего селения, утверждая, что он клирик. Узнав об этом, пресвитер того места доносит мне, когда я посещал церкви, и я посылаю с ним пресвитера Макария, чтобы позвать ко мне Исхира. Они же, найдя его больным и лежащим у себя в келлии, поручают отцу его объявить сыну, чтобы не предпринимал ничего, подобного разглашаемому о нем. Исхир, когда стали ему запрещать свои и отец, встав с одра болезни, прибегает к мелетианам, а они входят в общение с Евсевиевыми приверженцами, и, наконец, сочиняется ими клевета, будто бы Макарий разбил чашу и некто епископ Арсений умерщвлен мной. И Арсения скрывают они, чтобы, так как не стало его видно, посчитали бы все его убитым; говорят, что даже носили везде и руку его, как будто бы он был разрублен на куски. А об Исхире, которого до тех пор мы не знали, начали разглашать, что он — пресвитер, чтобы мог он лгать о чаше. Но Исхир, когда стали укорять его свои, пришел ко мне в слезах и утверждал, что Макарием ничего разглашаемого о нем сделано не было, сам же он научен был мелетианами выдумать такую злоречивую клевету. И он пишет следующее:

«Блаженному папе<sup>1</sup> Афанасию Исхир желает о Господе радоваться.

**64.** Поскольку пришел я к тебе, господин епископ, с намерением принадлежать Церкви, а ты винил меня в том, что говорил я прежде, будто бы делал я это по своей воле, то по сей причине представляю

<sup>1</sup> «Папой» в христианской Церкви того времени иногда называли епископов, возглавлявших крупнейшие церкви Востока, в частности архиепископов Антиохии и Александрии. — *Ред.*

тебе письменно это оправдание, из которого можешь узнать, что сделано было мне насилие и нанесены были раны Исааком, Гераклидом, Исааком из Литополя и бывшими с ними. Призывая в этом свидетелем Бога, удостоверяю, что тобой, как известно мне, не сделано ничего из пересказываемого ими: сокрушения чаши не было, не была опрокинута и Святая трапеза; но все это побудили меня выдумать они, употребив насилие. И это представил я в свое оправдание и показал письменно, намереваясь и желая принадлежать к твоему собору. Желая тебе здравствовать о Господе. Даю же сие рукописание мое тебе, епископу Афанасию, [Col. 365] в присутствии пресвитеров: Аммона из Дикеллы, Ираклия из Фаска, Воккона из Хеневри, Ахилла из Мирсины, Дидима из Тафосира и Иуста из Вомофеи, также диаконов: александрийских — Павла, Петра и Олимпия, а мареотских — Аммония, Писта, Димитрия и Гаия».

65. Однако же и после того, как написал это Исхир, опять разглашают всюду такое же обвинение и доводят до сведения царя Константина. А он о чаше наперед сам уже услышал в Псаммафии, когда и я там был, и осуждал клевету врагов; пишет же в Антиохию к цензору Далмацию<sup>1</sup>, чтобы тот выслушал дело об убийстве. Поэтому цензор извещает меня письмом, чтобы готовился я к оправданию по обвинению. Получив такое письмо, сначала не обратил я на это внимания, так как знал, что в утверждаемом ими нет никакой правды. Но так как был встревожен царь, то пишу к сослужителям своим в Египет и посылаю диакона с намерением узнать об Арсении; потому что не видел этого человека лет пять или шесть. И что же? Чтобы не повторять совершенно того же, скажу: узнано, что Арсения скрывают, и мои нашли его сначала скрываемого в Египте, а потом в Тире. К удивлению же, и найденный не признается, что он — Арсений, пока не уличен был на суде Павлом, тогдашним епископом Тирским; наконец, пристыженный, он уже не смел отрицать. А поступал так, соблюдая соглашение, заключенное с Евсевием, чтобы, как скоро будет он найден, не расстроился уже весь замысленный ими план (*τὸ δρᾶμα*), как и действительно случилось. Ибо когда написал я царю, что Арсений найден, и напомнил о том, что слышал он в Псаммафии касательно пресвитера Макария, тогда прекратил он производство суда цензором и написал ему, осуждая клевету моих врагов, а приверженцам Евсевия, шедшим на Восток, чтобы действовать против меня, велел

<sup>1</sup> Далмаций — имя отца и сына, которые приходились св. Константину Великому соответственно братом и племянником и были убиты в Константинополе в результате заговора под руководством имп. Констанция после смерти св. имп. Константина в 337 г. (ср.: *Сократ Схоластик*. Церковная история I, 27). Речь идет о Далмации Старшем (см.: *Свт. Афанасий Великий*. История ариан, 69). Цензор — должностное лицо, надзиравшее за финансами, общественным строительством и нравами общества. — *Ред.*

возвратиться. А что обвиняли меня, будто бы Арсений умерщвлен мной, то для этого я не буду вводить в дело писем, написанных ко мне многими; достаточно предложить только одно письмо — Александра, епископа Фессалоникийского. По нему можно узнать, что написано другими. Итак, узнав, что против меня был Аркаф, называемый также Иоанном, разглашал об убийстве, и, осведомившись, что Арсений жив, писал он следующее: **[Col. 368]**

**Послание  
Александра  
Фессалоникийского  
свт. Афанасию**

«Господину, возлюбленному сыну  
и единомушному сослужителю Афанасию Александр епископ желает о Господе радоваться.

**66.** Радуюсь о превосходнейшем Серапионе<sup>1</sup>, который так много старается украшать себя священными нравами и память отца делает еще более достохвальной. Ибо *умре отец его*, говорит в одном месте Священное Писание, *и аки не умре* (Сир. 30:4), потому что оставил память о жизни своей. Посему как я расположен был к достойному памяти Созонту, так и тебе самому, владыка; небезызвестна священная память его и скромность, приличная юноше. Через юношу получил я одно только письмо от твоей досточестности. Извещаю же тебя об этом, чтобы дошло до твоего сведения, владыка.

Возлюбленный наш сослужитель Макарий повеселил меня, написав из Константинова града, как неприлично вел себя клеветник Аркаф, о живом человеке провозглашавший всем как об убитом. Что он за дерзкий поступок свой от Праведного Судии понесет достойное наказание вместе с толпой единомышленников, об этом гласят неложные Писания. Владыка всяческих как можно дольше да хранит тебя, господин, исполненный ко всем доброты!»

**67.** А что Арсений был скрывается с намерением дать силу выдумке о его смерти, об этом свидетельствуют с ним жившие. Ибо, когда мы стали искать его и нашли<sup>2</sup>, некто Иоанну, который был действующим лицом в таковой клевете, писал следующее:

<sup>1</sup> Возможно, речь идет о друге свт. Афанасия — свт. Серапионе Тмуисском, который был «мужем весьма уважаемым за святость жизни и красноречие» (*Созомен. Церковная история IV, 9*). Свт. Афанасий Великий рукоположил его в епископа. Как защитник Православия, свт. Серапион даже предпринимал поездку в Рим в 355 г. к императору Констанцию. — *Ред.*

<sup>2</sup> Обстоятельства обнаружения епископа Арсения излагает историк Сократ: «В это время слугам консула Архелая случилось как-то подслушать в гостинице людей, говоривших, что Арсений, которого считали убитым, живет скрытно в чьем-то доме. Услышав эту весть и заметив, кто сказал ее, они открыли слышанное своему господину, а он тут же, нимало не медля, стал разыскивать и нашел. Нашедши же Арсения, сохранял его в безопасном месте, а Афанасию объявил, чтобы он не терял духа, ибо Арсений здесь и жив. Быв схвачен, он отрекался от своего имени, но Тирский епископ Павел, которому тот давно был известен, обличил его» (*Сократ Схоластик. Церковная история I, 29*). — *Ред.*

«Возлюбленному брату Иоанну

Пинн, пресвитер Птеменкирского монастыря в области Антеополитской<sup>1</sup>, желает радоваться.

Спешу известить тебя, что Афанасий прислал в Фиваиду своего диакона выяснить обстоятельно об Арсении, и во-первых, отысканные им Пекусий, пресвитер, Сильван, брат Илии, Тапенакерамевс и ипсийский монах Павел признались, что Арсений у нас. Но мы, узнав об этом, сделали, чтобы он был посажен на корабль и с монахом Илией отвезен в нижнюю часть Египта. Вслед за этим диакон, придя опять в сопровождении нескольких человек и вступив в нашу обитель из-за того Арсения, его не нашел, потому что, как выше сказано, отправили мы его в нижние страны, а меня с отвозившим Арсения монахом Илией отвез он в Александрию и представил дуку (τῷ δουκί)<sup>2</sup>; и не мог я отперетаться, но признался, что Арсений жив и не умерщвлен. В том же признался отвозивший его монах. **[Col. 369]** Поэтому извещаю тебя об этом, отец, чтобы ты не думал более обвинять Афанасия. Я сказал, что Арсений жив и был скрываем у нас; все это узнано в Египте и утаено быть не может. Послание это писал монах той же обители Пафнутий. Многократно целую тебя и желаю тебе быть здоровым».

И царь, узнав, что Арсений найден живым, писал следующее:

«Константин победитель, великий Август, папе Афанасию.

**68.** Прочитав письма твоего благоразумия, я подумал отписать к твоей твердости, чтобы предложить тебе совет тщательно вести народ Божий к благочинию и сострадательности. Ибо то преимущественно больше всего содержу в душе своей, чтобы чтить истину, всегда хранить в мысли праведность и более всего радоваться о тех, которые идут прямым путем жизни. О тех же достойных всякого проклятия людях (τῶν πάσης ἀρεῶς ἀξίων), мелетианах, очевидно самых невежественных и неблагонравных, которые впали уже в неразумие и только завистью, волнением и мятежами приводят в исполнение самые нелепые намерения, обнаруживая тем самым злонравное сердце, скажу следующее. Видишь, что те, которые, по словам их, убиты были мечом, теперь явились и наслаждаются жизнью. При этом какое заведомое осуждение, так явно и ясно падающее на их дело, было бы хуже того, чем то, что люди, по их утверждению убитые, живы и наслаждаются жизнью, что, конечно,

<sup>1</sup> Эта обитель была основана преп. Пахомием Великим (см.: PG. Т. 25. Col. 367–368). По мнению английского издателя, речь идет, напротив, о монастыре не в современном смысле, но в смысле небольшого поселения наподобие деревни, или келлиотского типа, состоящего из нескольких келлий. А кроме того, данное свидетельство указывает на существование мелетианских монахов (NPNF. P. 458). — *Ред.*

<sup>2</sup> См. примеч. на с. 453. — *Ред.*

будут в состоянии сказать о себе сами? К наговорам тех мелетиян прибавлено было и следующее: утверждали они, будто бы ты, не позволено вторгшись и похитив чашу, поставленную на святейшем месте, разбил ее. В сравнении с таким поступком, действительно, никакой другой не был бы более предосудительным и не в такой же мере нелепым, если бы так это было совершенно и случилось погрешить в этом. Но что же это за обвинение? Какая переменчивость, какое непостоянство и сколько разного в деле, если теперь обвинение в этом преступлении перекалдывают уже на другое лицо! Теперь стало, как говорится, яснее самого света, что старались они строить только козни твоему благоразумию. После этого кто пожелал бы последовать людям, которые столько сочинили во вред другим, особенно когда сами себя вводят они в погибель и видят уже, что обвиняют в делах вымышленных и небывалых? Поэтому, как сказал я, кто стал бы им последовать и стремглав бросился (*περηνῆς ἀπέλθοι*) на путь погибели, то есть на путь, на котором они одни думают найти надежду спасения и помощи? Ибо если придут они в [себя — в] здравый ум и чистую совесть, приведут себе на память лучшие мысли, то без труда признают, что никакой не будет им помощи от Промысла, потому что ревнуют о таких делах **[Col. 372]** и покушаются на собственную погибель. И это справедливо могу назвать не жестокостью, но правдой. Напоследок присовокуплю и то мое желание, чтобы благоразумием твоим это было всенародно много раз прочитано и таким образом могло бы дойти до сведения всех, особенно же до сведения тех, которые так поступают и ведут себя непорядочно, что все, изрекаемое нами по закону правоты, сказано по сущей правде. Итак, поскольку столько нелепости в этом деле, то пусть знают: таков мой суд и таково мое произволение, что если сделают они что-либо подобное, то уже не по церковным, но по гражданским законам самолично выслушаю дело и тогда найду, что действуют они разбойнически не только против человеческого рода, но против самого Божественного учения. Да хранит тебя Бог, возлюбленный брат!»

**69.** А для большего обнаружения лукавства клеветников писал и Арсений после того, как был скрывается и найден. Ибо как Исхир письмом своим обнаруживает клевету, так Арсений в своем письме подтверждает еще более их злонаравие.

«Блаженному папе Афанасию — Арсений, епископ града Ипсиливот<sup>1</sup>, состоявшего некогда под [ведомством] Мелетия, вместе с пресвитерами и диаконами желает премного радоваться о Господе.

Приветствуя мир и единение с кафолической Церковью, в которой ты, по благодати Божией, предстоятельствуешь, и решившись

<sup>1</sup> Город в Фиваиде. — *Ред.*

по древнему чину подчиниться церковному правилу<sup>1</sup>, пишем к тебе, возлюбленный папа, и во имя Господа даем обет не иметь более общения с теми епископами, пресвитерами и диаконами, которые прибывают еще в расколе и не примиряются с кафолической Церковью, не соглашаться на то, что вздумают они постановить на соборе, — не посылать к ним и от них не принимать мирных посланий и без воли, изъявленной тобою, епископом митрополии, не произносить никакого определения ни о епископах, ни о каком-либо другом общем церковном постановлении (*δόγματος*), но уступать всем предначертанным правилам, по примеру епископов Аммонияна, Тиранна и Плусиана и прочих епископов. Сверх того, просим твою доброту отписать вскорости к нам, а равно и к сослужителям нашим, что мы уже, по сказанным выше определениям, состоим в мире с кафолической Церковью и в единении с местными епископами. Уверены же мы, что молитвы твои, как достигающие Бога, будут благодетельны, и таковой мир по воле Владыки всяческих Бога через Господа нашего Иисуса Христа соделается твердым и нерушимым до конца. Я, и сущие со мною, приветствуем священный твой сонм. Вскоре же, если допустит Бог, [Col. 373] свидимся с твоей добротой. Я, Арсений, желаю тебе, блаженнейший папа, здравствовать о Господе многие лета».

70. Но большим и яснейшим изобличением клеветы служит раскаяние Иоанна<sup>2</sup>; и сему свидетель — блаженной памяти боголюбивейший царь Константин. Ибо, узнав, что Иоанн обвинял сам себя, и получив от него письмо, в котором выражал он свое раскаяние, написал ему следующее:

«Константин Великий, Август, Иоанну.

Весьма приятно мне было письмо твоей благорассудительности; ибо я узнал из него то, что наиболее желал знать, а именно, что, отложив всякое малодушие, вступил ты, как и должно было, в общение с Церковью и пришел в совершенное единомыслие с достопочтеннейшим епископом Афанасием. Итак, вполне знай, что за это весьма похвалил я тебя, а именно, что, оставив все раздоры<sup>3</sup>, сделал ты угодное Богу, взыскав<sup>4</sup> единения с Церковью. Поэтому, чтобы достигнуть

<sup>1</sup> Ср.: 31-е Апостольское правило: «Если какой-нибудь пресвитер, презрев собственного епископа, будет творить отдельные собрания и водрузит иной алтарь, не обличив судом своего епископа ни в чем противном благочестию и правде, то да будет извержен, как любоначальный, ибо он стал похитителем власти. Так же да будут извержены и прочие из клира, к нему присоединившиеся. Миряне же да будут отлучены от церковного общения. И сие да будет по первом, и втором, и третьем увещании от епископа». — *Ред.*

<sup>2</sup> Мелетианский епископ Мемфиса Иоанн Аркаф. — *Ред.*

<sup>3</sup> Греч. *ἄψιμαχίαν*; букв.: стычка, перепалка, столкновение. — *Ред.*

<sup>4</sup> Греч. *ἀντιλαμβάνομενος*; букв.: получать взамен, обмениваться. — *Ред.*



тебе желаемого, признал я должным позволить тебе воспользоваться общественной колесницей<sup>1</sup> и поспешить в стан<sup>2</sup> к моей снисходительности. Твоим же делом пусть будет — нимало не медлить, но так как это письмо дает тебе право на общественную колесницу, то отправиться к нам в скорейшем времени, чтобы и желание свое исполнить тебе, и, увидев нас, насладиться должным веселием. Бог да хранит тебя, возлюбленный брат!»

**Документы,  
относящиеся  
к собору в Тире**

**71.** Итак, такой конец имел этот заговор, и посрамленные мелетиане возвратились. Но Евсевиевы сообщники при этом не успокоились, потому что заботились не о мелетианах, но об арианах. Боялись они, что, когда умолкнут мелетиане, то не найдут уже они актеров (*τοὺς ὑποκρινομένους*), через которых можно было бы продолжать действие<sup>3</sup>. Поэтому снова возбуждают мелетиан и убеждают царя, чтобы повелел опять быть собору в Тире. И посылается комит Дионисий и сообщникам Евсевиевым даются в качестве телохранителей воины. Макарий, связанный, препровождается воинами в Тир; а мне царь пишет и ставит в необходимость, чтобы я поневоле отправился в путь. Итак, хотя весь заговор можно узнать из написанного египетскими епископами, однако же нужно сказать и то, как составлен он ими вначале, ибо из этого можно будет увидеть их злонаравие и употребленную против нас хитрость.

В Египте, Ливии и Пентаполе<sup>4</sup> есть около ста епископов, и ни один из них не жаловался на меня, ни один пресвитер не укорял, никто из народа не делал доноса, только мелетиане, изверженные Петром, и ариане участвовали в наветах, и одни предоставили себе право обвинять, а другие — судить. Посему требовали мы удалить от судопроизводства Евсевиевых сообщников, как врагов и еретиков; потом совершенно доказали, что именуемый обвинитель — не пресвитер, [Col. 376] и доказали следующим образом. Когда принят был [в церковное общение] Мелетий (лучше бы не быть сему!<sup>5</sup>), блаженной памяти Александр, зная его коварство, вытребовал у него список как епископов, так и пресвитеров и диаконов и в самой Александрии, и в округе ее, если он имел там каких-либо. Сделал же это папа Александр для того, чтобы Мелетий, получив свободу слова (*παρηγοσία*) в Церкви, не стал называть многих и каждый день, кого

<sup>1</sup> Бесплатная система передвижения императора и государственных чиновников по дорогам империи. — *Ред.*

<sup>2</sup> Греч. *τὸ στρατόπεδον* — букв.: «стан», «военный лагерь», но данный термин часто обозначал двор императора (см.: NPNF. P. 461). — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 17. — *Ред.*

<sup>4</sup> Пентаполис (букв.: Пятиградье) — одно из названий Киренаики, области в Северной Африке между Египтом и Латинской Африкой. — *Ред.*

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 59. — *Ред.*

захочет, и ложно выдавать [их за имеющих священный сан]. Посему составил он следующий список [лиц] в Египте.

### Список, поданный Мелетием епископу Александру<sup>1</sup>

«Я, Мелетий, — епископ в Ликополе, Лукий — в Антинополе, Фасилей — в Ермополе, Ахиллес — в Кусах, Аммоний — в Диосполе.

В Птолемаиде: Пахимис — в Тентирах.

В Максимиано-польском округе: Феодор — в Копте.

В Фиваиде: Калис — в Ермефи; Коллуф — в верхнем Кине, Пеллагий — в Оксиринхе, Петр — в Ираклеополе, Феон — в Килополе, Исаак — в Литополе<sup>2</sup>, Ираклид — в Никиях<sup>3</sup>, Исаак — в Клеопатриде, Мелас — в Арсеноите.

В Илиопольском округе: Амос — в Леонтополе, Исион — в Атриви.

В Фарвефском округе: Арпократион — в Вувасте, Моисей — в Факусах, Каллиник<sup>4</sup> — в Пелусии, Евдемон — в Тане<sup>5</sup>, Ефрем — в Тмуите.

В Саисе: Ермеон — в Кине и Вусири, Сотирих — в Севенните, Пининуф — в Фтенеге, [Col. 377] Кроний — в Метили, Агафаммон — в округе Александрийском.

В Мемфисе — Иоанн, которому повелено царем быть при архиепископе»<sup>6</sup>.

Эти были в Египте, а в Александрийском клире состояли у него: Аполлоний пресвитер, Ириней пресвитер, Диоскор пресвитер, Тиранн пресвитер; диаконы: Тимофей диакон, Антиной диакон, Ифестион диакон, Макарий, пресвитер в Паремболе<sup>7</sup>.

72. Этих Мелетий лично (*παρόντας*) представил епископу Александру. А об именуемом Исхире не упомянул, даже вовсе не показал, чтобы у него был когда-либо пресвитер в Мареоте. Однако же враги не отступились: и непресвитер выдан за пресвитера, потому что понудителем был комит, и нас влекли воины. Но благодать Божия и при всем этом победила. Макария в деле о чаше не обличили; Арсений же, о котором разглашали, что он [якобы] был умерщвлен мной, был представлен живым и тем обнаружил их клеветничество. Посему когда Евсевиевы сообщники не смогли обличить Макария,

<sup>1</sup> Список был подан в декабре 327 или в январе 328 г. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 64. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ср.: Там же. 64. — *Ред.*

<sup>4</sup> См.: Там же. 60. — *Ред.*

<sup>5</sup> См.: Там же. — *Ред.*

<sup>6</sup> Вероятно, что впервые здесь Александрийский папа назван архиепископом. — *Ред.*

<sup>7</sup> В местечке на берегу Мареотидского озера (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история IV, 23). В ТСО: «в воинском стане». — *Ред.*

то опечалились, ибо потеряли добычу, и бывшего с ними комита Дионисия убеждают послать в Мареот в надежде, что можно будет там найти нечто против пресвитера, лучше же сказать, намеренно уйдя туда при отсутствии нашем, как угодно им, строить [свои козни]. Ибо о том и было у них попечение. И действительно, мы говорили, что отправление в Мареот — дело лишнее, что им не следует ссылаться на предлог, будто бы недостаточно высказали, о чем замыслили с давнего времени, не должно и отлагать дела, потому что сказали все что думали; и чувствуя уже свое затруднение, прибегают к таким средствам. Или, если и нужно идти в Мареот, то не надо посылать туда людей подозрительных. Комит по поводу подозрительных соглашался, они же сделали все, только не это [что я предлагал сделать]. И кого предлагали мы удалить от делопроизводства за арианскую ересь, те, то есть Диогний<sup>1</sup>, Марин, Феодор, Македоний, Урзакий и Валент, отправились поспешно. Опять дано было и письмо к египетскому епарху, и воинское сопровождение. Удивительно же и подозрительнее всего то, что обвиняемого Макария оставили на месте под воинской стражей, а обвинителя взяли с собой. Кто уже не усмотрит в этом заговора? Кто во всей ясности не увидит лукавства Евсевиевых сообщников? Если в Мареоте нужно было произвести суд, то надлежало отправиться туда и обвиняемому. А если не для судопроизводства пошли туда, то для чего же взяли обвинителя? Достаточно было и того, что он не доказал [справедливости] доноса. Для того сделали это, чтобы, не обличив пресвитера лично, запутать и затруднить его в отсутствии, [Col. 380] как угодно им. Ибо пресвитерам из Александрии и из всего округа, которые укоряли их за то, что прибыли одни, и желали сами присутствовать при делопроизводстве, говоря, что знают и дело, и именуемого Исхира, не дозволили присутствовать, а египетского епарха Филагрия-отступника и воинов язычников имели при себе во время таких расследований, при которых неприлично быть зрителям и оглашенным, но не допустили к этому клириков, чтобы и там, как в Тире, не встретить в их лице обличителей.

**73.** Впрочем, и при всем этом не могли они укрыться, потому что пресвитеры городские и мареотские, видя их злокозненность, написали и засвидетельствовали следующее.

### [Послание] Феогнию, Марию и Македонию

«Феогнию, Марию, и Македонию, Феодору, и Урзакую, и Валенту, прибывшим из Тиры епископам, — от пресвитеров и диаконов

<sup>1</sup> Феогний (Феогнис), епископ Никейский — активный деятель арианской партии. — *Ред.*

кафолической Александрийской церкви, [подведомственной] досто­честнейшему епископу Афанасию.

Когда вы шли и вели с собой обвинителя, прилично вам было при­вести с собой и Макария пресвитера, ибо по Святым Писаниям так устраиваются суды, что обвинитель поставляется вместе с обвиняе­мым. Поскольку же ни Макария вы не привели, ни досто­честнейший наш епископ Афанасий не прибыл с вами, то мы, по крайней мере, изъявляли желание быть на суде, чтобы в нашем присутствии след­ствие произведено было непогрешительно и мы сами убедились бы [в этом] на деле. Так как и сего не дозволили вы нам, но одни с еги­петским епархом и с обвинителем захотели делать, что вам угодно, то признаемся, что о деле этом мы имеем недоброе подозрение и в ва­шем сюда прибытии усматриваем только заговор и навет. Посему и передаем вам это послание, которое на истинном Соборе послужит свидетельством, чтобы всем сделалось известным, что вы вели дело односторонним образом, как хотели, и не что иное имели в намере­нии, как составить против нас заговор.

Списки с этого сообщили мы и Палладию, присмотрщику<sup>1</sup> Авгу­ста, чтобы не было это скрыто вами. Ибо сделанное вами заставляет уже подозревать и делать о вас такие заключения.

Сообщили сие: Дионисий пресвитер, Александр пресвитер, Нила­рас пресвитер, Лонг пресвитер, Афоний пресвитер, Афанасий пресви­тер, Аминтий пресвитер, Пист [Col. 384] пресвитер, Плутсион пресви­тер, Диоскор пресвитер, Аполлоний пресвитер, Сарацион пресвитер, Аммоний пресвитер, Гайй пресвитер, Рин пресвитер, Эфалис пресви­тер; диаконы: Маркеллин диакон, Аппиан диакон, Феон диакон, Ти­мофей диакон и Тимофей другой диакон».

**74.** [Итак,] вот послание и имена городских клириков. А написан­ное клириками мареотскими, которые знали нрав обвинителя и были при мне во время посещения мною церквей, состоит в следующем:

«Святому Собору

блаженных епископов кафолической Церкви все мареотские пре­свитеры и диаконы желают о Господе радоваться!

Зная написанное: *яже видеста очи твои, глаголи* (ср. Притч. 31:9) и: *свидетель лжив не будет без муки* (Притч. 19:5), что видели, то и свидетельствуем, тем более что свидетельство наше сделал необ­ходимым заговор, составленный против епископа нашего Афанасия. Ибо дивимся, почему Исхир был вообще причисляем к церковному

<sup>1</sup> Греч. *τῷ κορυϊώσῳ* (лат. *curiosus*). В задачу присмотрщика входило расследо­вание уголовных дел. Первоначально *curiosus* отвечал за качество общественных дорог. Постепенно его роль стала сводиться к приглядыванию за подданными, за что он часто назывался «глазами императора» (см.: PG. Т. 25. Col. 379; NPNF. P. 466). — *Ред.*

чину и о нем считаем нужным поговорить прежде всего. Исхир никогда не был церковнослужителем (*λειτουργός*), но сам о себе разглашал перед этим временем, что он — пресвитер Коллуфа<sup>1</sup>, хотя никого не уверил в том, разве только своих родных. Ибо он ни церкви никогда не имел, ни клириком вовсе не называли его жившие неподалеку от его селения, кроме одних, как мы сказали, родных его. Но, несмотря на то что он приписал себе такое наименование, на Соборе, созванном в Александрии<sup>2</sup>, в присутствии отца нашего Осии он низложен и включен в число мирян и таким оставался в последующее время, так что утратилась даже и ложная мысль о пресвитерстве его. О нравах же его считаем излишним и говорить, потому что все могут знать это. Но поскольку оклеветал он епископа нашего Афанасия в сокрушении чаши и трапезы, то по необходимости вынуждены мы рассказать вам и об этом. Предварительно уже сказали мы, что никогда в Мареоте не имел он церкви; перед свидетелем же Богом утверждаем, что ни чаша не была разбита, ни трапеза ниспровергнута епископом нашим или кем-либо другим из бывших с ним, но все, разглашаемое ими, есть клевета. И это говорим мы, которые не вдали находились от епископа, потому что все мы были с ним, когда обозревал он Мареот; и нигде не бывает он один, всюду же ходит со всеми нами, пресвитерами и диаконами, и с достаточным числом мирян. Поэтому, как при нем находившиеся во время всего обозрения (*ἐν πάσῃ περιοδείᾳ*), которое было совершено им у нас, утверждаем и свидетельствуем, что ни чаша не сокрушена, ни трапеза не ниспровергнута, но Исхир во всем лжет, как и сам свидетельствует о том собственноручно. Ибо после того, как отложился он к мелетианам и разгласил такие вещи о епископе нашем Афанасии, пожелал снова вступить с нами в единение, и не приняли его, тогда собственноручно написал он и признался, что ничего этого не было, но другие подучили его говорить это.

**75.** Поэтому и Феогний, и Феодор, и Марин, и Македоний, и Урзакий, и Валент, придя в Мареот, ни в чем не нашли правды; но когда

<sup>1</sup> Александрийский пресвитер Коллуф первый поставил свою подпись под соборным осуждением Ария, возможно, из-за того, что первый обратил внимание на заблуждение Ария; св. Епифаний говорит, что Мелетий Ликопольский сделал донос на Ария (см.: *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарион 69, 3). Однако вскоре он сам отходит от свт. Александра, епископа Александрийского, и начинает рукополагать пресвитеров и, таким образом, образует новое раскольническое сообщество. На Александрийском Соборе 324 г. вопрос хиротоний пресвитера Коллуфа был решен, так что I Вселенский Собор вообще не упоминает об этом расколе, а сам Коллуф еще при жизни свт. Александра умер, возвратившись в Церковь. — *Ред.*

<sup>2</sup> Имеется в виду Александрийский Собор 324 г., проходивший под председательством свт. Осии Кордубского; рассматривал и вопрос коллуфианского раскола. Рукоположенные пресвитером Коллуфом были признаны мирянами. — *Ред.*

предстояло [правде] выйти наружу, что на епископа нашего Афанасия сочинена клевета, тогда Феогниевы служители, будучи врагами Афанасию, Исхировых родных и некоторых ариан заставили говорить, что им было угодно. Ибо никто из народа не сказал слова против епископа, сами же они из страха перед епархом египетским Филагрием и из-за угроз и покровительства ариан сделали что хотели. И нам не позволили присутствовать, чтобы не могли мы изобличить подученных (*τοὺς ὑποβαλλομένους*) ими, точно ли принадлежат они к Церкви или суть ариане. И вы, возлюбленные отцы, знаете, чему и нас учите, что свидетельство врагов не имеет силы<sup>1</sup>. А что утверждаем мы истину, свидетельствует об этом рука Исхирова<sup>2</sup>, свидетельствуют и дела его; потому что, когда вовсе не знали мы, что случилось подобное, они взяли с собой Филагрия, чтобы, угрожая оружием и запугивая, подготовить все, что им хотелось. Как перед Богом, свидетельствуем об этом и, как уверенные в будущем Суде Божиим, утверждаем это. И мы все хотели идти к вам, но удовольствовались некоторыми из нас, предоставив этому посланию заменить личное присутствие непришедших.

Желаю здравствовать вам о Господе, возлюбленные отцы, я — Ингений пресвитер, Феон пресвитер, Аммон пресвитер, Ираклий пресвитер, Воккон пресвитер, Трифон пресвитер, Петр пресвитер, Иерак пресвитер, Серапион пресвитер, Марк пресвитер, Птолларий пресвитер, Гай пресвитер, Диоскор пресвитер, Димитрий пресвитер, Фирс пресвитер.

Диаконья: Пист диакон, Полиник диакон, Аммоний диакон, Мавр диакон, Ифест диакон, Аполлос диакон, Метопа диакон, Аполлос диакон, Серап диакон, Мелифтонг диакон, Лукий диакон, Григора диакон». [Col. 385]

Те же — к Августову присмотрщику и к Филагрию, именовавшемуся тогда епархом египетским:

«Флавию Филагрию, и Флавию Палладию Дуценарию<sup>3</sup> Палатину присмотрщику, и Флавию Антонину, виарху<sup>4</sup> центуриону государей моих светлейших епархов священного претория, от пресвитеров и диаконов Мареота, округа<sup>5</sup> кафелической Церкви, [подведомственной] достопочтеннейшему Афанасию, через подписавшихся ниже сего даем следующее свидетельство.

<sup>1</sup> Согласно с церковной практикой, свидетельства еретиков на епископа не принимаются (см.: 75-е Апостольское правило). — *Ред.*

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 64 (PG. Т. 25. Col. 364–365). — *Ред.*

<sup>3</sup> Дуценарии так назывались, потому что получали жалование в 200 сестерциев в год, а центенарии — 100. — *Ред.*

<sup>4</sup> Командир провиантской службы. — *Ред.*

<sup>5</sup> Греч. *νόμος* — «округ», «область», «ном». — *Ред.*

**76.** Когда Феогний, Марин, Македоний, Феодор, Урзакий и Валент, будто бы посланные всеми епископами, сошедшимися в Тире, прибыли в нашу область (*παροικία*), говоря, что получили приказание исследовать некоторые церковные дела, между прочим упоминали и о разбитой Господней чаше, как донес им Исхир, которого привели они с собой и который именует себя пресвитером, тогда как он — не пресвитер, потому что поставлен был Коллуфом пресвитером, выдумавшим (*φαντασθέντος*) себе епископство и которому впоследствии на общем Соборе Осием и бывшими с ним епископами велено быть пресвитером, как был и прежде; а вследствие этого и все поставленные Коллуфом возвратились в тот же сан, в каком были они прежде, поэтому и сам Исхир оказался мирянином. А то, что называет он своей церковью, то церковью никогда не было, а есть небольшой жилой домик малолетнего сироты по имени Исиона. Посему-то дали мы это свидетельство<sup>1</sup>, заклиная тебя Вседержителем Богом и владыками нашими Константином Августом и славнейшими кесарями, чадами его, довести все это до сведения их благочестия. Исхир — не пресвитер католической Церкви, не имеет у себя церкви, и чаша никогда не была разбиваема, но все это он лжет и вымышляет. В консульство светлейших Юлия Констанция, светлейшего патриция<sup>2</sup>, брата благочестивейшего царя Константина Августа, и Руфина Альбина, в десятый день месяца Тот»<sup>3</sup>.

Так показали пресвитеры.

**77.** Епископы же, прибывшие с нами в Тир<sup>4</sup>, увидев заговор и козни, написали и засвидетельствовали следующее:

«Сошедшимся с Тире епископам,  
почтеннейшим господам, из Египта прибывшие **[Col. 388]**  
с Афанасием епископы католической Церкви желают о Господе радоваться.

Думаем, что небезызвестен уже заговор, составленный против нас Евсевием, Феогнием, Марином, Наркиссом, Феодором и Патрофилом<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Греч. τῆ διαμαρτυρία ἐχρησάμεθα; так называлось свидетельское показание в пользу или против принятия иска к судебному рассмотрению. — *Ред.*

<sup>2</sup> Патриций — почетный титул, введенный императором Константином Великим в качестве личного отличия для особо приближенных лиц. Юлий Констанций, отец будущего императора Юлиана Отступника, был первым, кто стал носить этот титул (см.: NPNF. P. 469). — *Ред.*

<sup>3</sup> Т. е. 8 сентября 335 г. — *Ред.*

<sup>4</sup> Кроме пятидесяти египетских епископов, сторонниками свт. Афанасия на Тирском соборе были епископы Маркелл Анкирский, Макарий Иерусалимский и Александр Фессалоникийский. Большинство же восточных епископов были настроены против свт. Афанасия. — *Ред.*

<sup>5</sup> Епископы Феогний Никейский, Марий Халкидонский и Патрофил Скифопольский были сторонниками Ария еще на I Вселенском Соборе. Упоминаются здесь и епископы Наркисс Нерониадский и Феодор Ираклийский. — *Ред.*

И в самом начале все мы, через сослужителя нашего Афанасия, изъ-являли несогласие, чтобы в их присутствии выслушано было дело, зная, что присутствие не только многих, но даже одного врага может произвести смятение и вред при слушании дела. Ибо и вы сами знаете вражду их, которую возымели не к нам только, но и ко всем православным (τοὺς ὀρθοδόξους), потому что из-за Ариева безумия<sup>1</sup> и нечестивого учения они на всех ожесточаются и всем строят козни. Поскольку же мы, полагаясь на истину, пожелали показать клевету, какую мелетиане возвели на Церковь, то не знаем, сколько попыток делали Евсевиевы приверженцы, чтобы опровергнуть утверждаемое нами, и как много прилагали старания, чтобы слова наши были отринуты, а тех, кто судил беспристрастно, одним угрожали, другим наносили обиды, только бы иметь успех в том, чего домогались против нас. И может быть, богодухновенное ваше благоговение (ἡ εὐθεος ὑμῶν εὐλάβεια), почтеннейшие господа, не знало составленного ими заговора, но полагаем, что теперь стал он явен. Ибо вот сами они явно показали этот заговор, потому что из своей среды пожелали послать в Мареот людей подозрительных, чтобы в наше отсутствие, пока мы находимся здесь, привести им в смятение [тамошний] народ и сделать, что им было угодно. Они знали, что ариане, коллуфиане и мелетиане суть враги кафолической Церкви, потому и постарались послать их, чтобы в присутствии врагов сплести против нас козни, какие захотят. И здешние мелетиане, как бы зная, что будет производиться это следствие, за четыре дня послали от себя нескольких человек, а вечером отправили гонцов<sup>2</sup>, чтобы собрать мелетиан из Египта в Мареот, потому что вовсе никого там не было, а коллуфиане и ариане из других мест, и научить их говорить против нас. Ибо и вы знаете — сам Исхир признавался перед вами, — что не более семи человек было у него собрано. Итак, после того, как устроили они все что хотели и послали людей подозрительных, слышим мы, что, приступая к каждому из вас, требуют они подписи, желая показать, что дело было произведено по общему вашему рассуждению. Это и побудило нас писать к вам и сообщить сие свидетельство. И мы свидетельствуем, что они — против нас в заговоре, что от них и из-за них терпим мы козни; а также просим вас, [Col. 389] имея в мысли страх Божий и осудив их за то, что без нас посылали того, кого мы не хотели, не подписываться, чтобы не могли они сказать, будто бы вами сделано все то, что сами от себя злоумышляют они против нас. Ибо сущим во Христе прилично не человеческое что-либо иметь в виду, но предпочитать всему истину (ср. Флп. 4:8). Бойтесь не угроз,

<sup>1</sup> Греч. τὴν Ἀρείου μανίαν; сторонников Ария называли «арибезумствующие» (οἱ Ἀρειομανίται). См. примеч. на с. 159. — *Ред.*

<sup>2</sup> У Региуса: «два гонца» (см.: PG. Т. 25. Col. 388). — *Ред.*



которыми устрашают они всякого, и не заговора, но более всего — Бога. Если вообще следовало посылать в Мареот, то и нам надлежало там быть, чтобы могли мы изобличить врагов Церкви и показать чуждых ей и чтобы исследование дела было чисто. Ибо знаете, что Евсевиевы приверженцы замыслили пустить в ход письмо, будто бы написанное против нас коллуфианами, мелетианами и арианами. И само собой ясно, что они, как враги кафолической Церкви, не скажут о нас ничего истинного, говорят же все против нас. Но закон Божий не позволяет врагу быть ни свидетелем, ни судьей. Посему-то, как обязанные дать отчет в день Суда, приняв это свидетельство и узнав о составленном против нас заговоре, по просьбе нашей остерегитесь делать что-либо против нас и соглашаться с рассуждением Евсевиевых приверженцев. Ибо опять знаете, как говорили мы прежде, что они — враги нам, а потому и Евсевий Кесарийский издавна стал нашим врагом<sup>1</sup>. Желаем превозмогать вам, превозделенные господа».

**78.** «Флавию Дионисию, светлейшему комиту, от египетских епископов кафолической Церкви, сошедшихся в Тире.

Думаем, что небезызвестен уже заговор, составленный против нас Евсевием, Феогнием, Марином, Наркиссом, Феодором и Патрофилом. И в самом начале все мы через сослужителя нашего Афанасия изъявляли несогласие, чтобы в их присутствии слушано было дело, зная, что присутствие не только многих, но даже и одного врага может произвести смятение и вред при слушании дела. Ибо очевидна вражда их, которую возымели они не к нам только, но и ко всем православным, потому что на всех ожесточаются, всем строят козни. Поскольку же мы, полагаясь на истину, пожелали показать клевету, какую мелетиане возвели на Церковь, то не знаем, сколько покушений делали Евсевиевы приверженцы, чтобы опровергнуть утверждаемое нами, и как много прилагали старания, чтобы слова наши были отринуты; и кто судил беспристрастно, из тех одним угрожали, другим наносили обиды, только бы добиться успеха в том, что домогались [сделать] против нас. И может быть, доброта (ἡ χρηστότης) ваша не знала заговора, составленного ими против нас; полагает теперь, что стал он явен. Ибо вот сами они явно показали этот заговор, потому что из своей среды пожелали послать в Мареот людей подозрительных, чтобы в наше отсутствие, когда мы здесь, [Col. 392] привести им в смятение народ и сделать, что им будет угодно. Они знали, что ариоманиты, коллуфиане и мелетиане суть враги кафолической

<sup>1</sup> См. примеч. на с. 406. Епископ Евсевий Кесарийский участвовал во всех обвинительных процессах против свт. Афанасия. Блж. Феодорит повествует, что в Кесарии «Афанасий имел более всего недоброжелателей». Из-за такого отношения предстоятеля Кесарийской церкви к себе свт. Афанасий не решился даже явиться на собор 334 г. в Кесарию (см.: *Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история I, 26). — *Ред.*

Церкви, потому и постарались послать их, чтобы в присутствии врагов сплести против нас козни, какие захотят. И здешние мелетиане, как бы зная, что будет производиться это следствие, за четыре дня послали от себя нескольких человек, а вечером отправили двоих гонцов, чтобы собрать мелетиан из Египта в Мареот, потому что вовсе никого там не было, а коллуфиане и ариане из других мест, и научить их против нас говорить. И доброта твоя знает — сам Исхир признавался перед тобой, — что не более семи человек было у него собрано. Итак, после того как устроили они все что хотели и послали людей подозрительных, слышим мы, что, приступая к каждому из епископов, требуют они подписи, желая показать, что дело было произведено по общему их рассуждению. Это и побудило нас донести твоей светлости и сообщить сие свидетельство. И мы свидетельствуем, что они против нас в заговоре, что от них и ради них терпим мы козни. Просим тебя, имея в мысли страх Божий и благочестивые повеления боголюбивейшего царя, а их осудив за то, что без нас послали кого хотели, не потерпеть их<sup>1</sup>.

**79.** Сообщил сие Адамантий епископ, Исхир, Аммон, Петр, Аммонииан, Тиранн, Таврин, Сарапаммон, Элурион, Арпократион, Моисей, Оптат, Анувион, Саприон, Аполлоний, Исхирион, Арвефион, Потамон, Пафнутий, Ираклид, Феодор, Агафаммон, Гайй, Пист, Афас, Никон, Пелагий, Феон, Паниннуфий, Нонн, Аристон, Феодор, Ириней, Властаммон, Филипп, Аполлос, Диоскор, Тимофей Диопольский, Макарий, Иракламмон, Кроний, Муий, Иаков, Аристон, Артемидор, Финеес, Псай, Ираклид».

И в другой раз писали они же:

«Флавию Дионисию, светлейшему комиту, — в Тире из Египта сошедшиеся епископы кафолической Церкви.

Видя много заговоров и козней, составляемых против нас по заговору Евсевия, Наркисса, Флакилла, Феогния, Марина, Феодора и Патрофила, которых вначале желали мы устранить от дела, но не добились успеха в том, имеем нужду прибегнуть к сему свидетельству (*τὴν διαμαρτυρίαν*). Ибо видим великое старание о мелетианах, а против кафолической Церкви в Египте злоумышление из-за нас. Посему сообщаем тебе это послание и просим тебя **[Col. 393]** помыслить о Вседержителе Боге, Который хранит царство благочестивейшего и боголюбивейшего царя Константина, и слушание наших дел предоставить самому благочестивейшему царю. Ибо у тебя, посланного от его царства, когда умоляем его благочестие, есть основание предоставить дело ему. Не можем более выносить заговоров и наветов от упомянутых выше Евсевиевых приверженцев, а потому и просим предоставить дело благочестивейшему и боголюбивейшему

<sup>1</sup>Греч. *μὴ ἀνάσχη*; букв.: не потерпеть у себя, не допускать к себе. — *Ред.*

царю, перед которым можем объяснить и церковные, и наши собственные права, ибо уверены, что благочестие его, выслушав, нас не осудит. Посему еще закликаем тебя Вседержителем Богом, а также благочестивейшим царем, в течение многих лет всегда победоносным и наслаждающимся здравием вместе с чадами благочестия его, ничего более не делать и не позволять себе дела наши на Соборе приводить в какое-либо движение, но предоставить слушание их его благочестию. То же самое объявили мы и господам православным епископам».

**80.** Получив это, Александр, епископ Фессалоникийский, писал Дионисию комиту следующее:

«Владыке моему Дионисию — епископ Александр.

Вижу, что против Афанасия составлен явный заговор, потому что всех, кого отстранял он (не знаю, что с ними сделалось), пожелали послать, не дав знать о том нам; было же определено сообща рассудить о том, кого нужно послать. Итак, посоветуй, чтобы не было чего-нибудь сделано опрометчиво (потому что пришли ко мне в смятении, говорят, что звери уже скачут и готовы сделать нападение; дошел слух, что посланы какие-то Иоанном)<sup>1</sup>, чтобы не опередили сплести козни, какие захотят. Ибо знаешь, что коллуфиане, как враги Церкви, а также ариане и мелетиане, все став между собой единокорными, могут причинить великое зло. Поэтому рассуди, что лучше, чтобы не вышло чего-либо неприятного и не пала на нас вина, будто бы судили мы не по правде. Да и они особенно подозревают, как бы посещающие те церкви, епископы которых находятся здесь<sup>2</sup>, не привели бы в страх и в смятение весь Египет, как предавшиеся мелетианам, потому что, сколько видим, так и делается по большей части».

**81.** При этом Дионисий комит Евсевиевым приверженцам писал следующее:

«Что говорил я недавно государю моему Флакиллу<sup>3</sup>, то и вышло, а именно, что Афанасий принес жалобу, говоря, что посланы те, кого он отстранял, и он вопиет, что его обижают и притесняют. То же самое писал и владыка души моей Александр. [Col. 396] А чтобы знали вы, что писанное ко мне его добротой справедливо, приложил я сие вам для прочтения. Припомните также, что и прежде мною было написано, потому что писал я доброте вашей, государи мои, что посылаемых надлежит посылать по общему рассуждению и определению. Итак, смотрите, чтобы сделанное не подверглось обвинению и чтобы не подать желающим обвинять нас повода к справедливому

<sup>1</sup> Мелетианский епископ Мемфиса Иоанн Аркаф. — *Ред.*

<sup>2</sup> Т. е. в Тире. — *Ред.*

<sup>3</sup> Т. е. епископу Флакиллу Антиохийскому. — *Ред.*

порицанию. Не должны подвергаться давлению как обвинители, так и обвиняемые. Думаю же, что немалый будет повод для нашего порицания, когда окажется, что государь мой Александр не одобряет сделанного».

**82.** Дела шли таким образом, и мы удалились от них<sup>1</sup>, как от *собрания преступников* (Иер. 9:2), потому что делали они что хотели. А что сделанное односторонним образом не имеет никакой силы, это неизвестно всякому человеку. И Божественный закон повелевает, и блаженный апостол, терпя подобный навет и представ перед судом, требовал, говоря, чтобы некоторым Асийским иудеям... *надлежало бы предстать пред тебя и обвинять... если что имеют против* (Деян. 24:19). И так как тогда иудеи хотели составить такой же навет, какой теперь враги эти сделали против нас, то и Фест сказал: *у Римлян нет обыкновения выдавать какого-нибудь человека на смерть, прежде нежели обвиняемый будет иметь обвинителей налицо и получит свободу защищаться против обвинения* (Деян. 25:16). Но Евсевиевы приверженцы и закон осмелились нарушить, и стали несправеднее самых несправедных, потому что не сначала стали действовать отдельно, но когда в присутствии нашем почувствовали свое бессилие, тогда уже, удалившись, подобно иудеям, составили отдельное совещание, чтобы нас погубить и ввести ересь, подобно тому как иудеи просили Варавву (Мф. 27:21). И сами они признались, что все сие сделано ими для этой цели.

**83.** Хотя и сего достаточно для всякого оправдания, однако же чтобы еще более обнаружили и их лукавство, и свобода истины, нимало не тягостно и еще напомнить и показать, что они действовали сами против себя и, как принимающие решения втемную, действовали вопреки своим целям (ср. Притч. 26:27) и, желая умертвить нас, сами себе наносили раны, как бешеные (*μανόμενοι*). Производя следствие о Таинах, допрашивали иудеев, допытывались у оглашенных: «Где вы были, когда пришел Макарий и ниспроверг трапезу?» Они отвечали: «Мы были внутри». Следовательно, Приношения (*προσφορά*) не было, если оглашенные были внутри. [Col. 397] Потом, написав всюду, что Макарий вошел и все ниспроверг, когда пресвитер стоял и совершал Приношение, допрашивали кого хотели: «Где был Исхир, когда явился Макарий?» И они опять отвечали: «Он лежал больной в келлии». Следовательно, лежавший не предстоял

---

<sup>1</sup> Поняв, что Тирский собор не заинтересован в выяснении подлинных обстоятельств, свт. Афанасий тайно покинул собор и отправился к императору. Между тем Тирский собор заочно низложил свт. Афанасия, и участники собора спешно отправились в Иерусалим на освящение Иерусалимской церкви Воскресения Христова (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история I, 31). Само бегство свт. Афанасия теперь вменялось ему в вину и объявлялось доказательством виновности. — *Ред.*

и лежавший в келлии больным не совершал Приношения. Сверх того, когда Исхир сказал, что Макарием сожжены книги, подговоренные свидетели сказали, что ничего подобного не было, но что Исхир лжет. И удивительно то, что, написав опять всюду, будто бы скрыты нами люди, которые могли бы стать свидетелями, их же, явившихся к ним, допрашивали, и не устыдились, видя, что сами себя во всех отношениях показывают клеветниками и втайне поступающими как им хотелось бы. Хотя подавали они намеки свидетелям и епарх грозил, а воины наносили удары, однако Господь открыл истину и обнаружил, что они — клеветники. Потому и судебные записи скрыли и сами у себя удержали их, а писавшим велели их уничтожить и во все никому не сообщать. Но и в этом не преуспели, потому что писал их тот Руф, который теперь спекулятор в Августалиане<sup>1</sup> и может свидетельствовать. Евсевиевы же приверженцы через своих послали их в Рим, а епископ Юлий переслал их ко мне. И теперь, выходит, они безумствуют, потому что имеем у себя и читаем те записи, которые хотели они скрыть.

**84.** Устроив это и тому подобное, вскоре обнаружили они и причину, по которой так поступали. Ибо, ушедши, взяли с собой ариан в Иерусалим и там приняли их в общение, написав о них послание, которого вот начало и одна часть<sup>2</sup>:

«Святой собор, по благодати Божией созванный в Иерусалиме, Церкви Божией в Александрии и всем, сущим в Египте, Фиваиде, Ливии, Пентаполе и в целой вселенной, епископам, пресвитерам и диаконам желает о Господе радоваться.

Всем нам, сошедшимся вместе из разных епархий на великое торжество, которое совершили мы при освящении храма на месте спасительных Страданий, уготованного Царю всяческих Богу и Христу Его, тщанием боголюбивейшего царя Константина, благодать Божия устроила еще большую радость. Сам боголюбивейший царь собственным своим писанием побудив к тому, чему и быть надлежало, из Церкви Божией изгнав всякую зависть и как можно далее отразив всякую ненависть, которой разделяемы были [Col. 400] члены Божии, повелел с простым и мирным сердцем принять ариан, которых ненавистница добра (*ὁ μισόκαλος*), зависть, некоторое время заставляла быть вне Церкви. Боголюбивейший царь засвидетельствовал письмом и правоту веры (*πίστεως ὀρθοτομίαν*) этих людей, которую и сам одобрил, допытавшись у них и выслушав, о чем спрашивал их

<sup>1</sup> Так у Миня (см.: PG. Т. 25. Col. 397B). В TLG 2035/5: *ἐν τῇ Αὐγουσταμικῇ* — Августамника (один из диоцезов Египта). — *Ред.*

<sup>2</sup> Это послание Иерусалимского собора на освящении храма полностью приведено у свт. Афанасия в «Послании о соборах, бывших в Аримине Итальянском и в Селевкии Исаврийской», 21. — *Ред.*

своим живым голосом, и сделал явной для нас, присовокупив к письму своему письменное изложение православия этих людей».

**85.** Кто же, слыша это, не усмотрит тут заговора? Не скрыли они того, что сделали, или, может быть и нехотя, исповедали истину. Ибо если я воспрещал арианам вступление в Церковь и, когда составлен против меня заговор, они приняты, — что иное значит сие? Не то ли, что ради ариан произошло все это и для того только все делали против меня, для того выдуманно разбитие чаши, умерщвление Арсения, чтобы ввести нечестие в Церковь и не быть им осужденными как еретикам? Об этом именно прежде с угрозами писал мне царь. И не устыдились они писать подобные вещи и утверждать, что право мудрствуют те, которых предал анафеме целый Вселенский Собор. Эти люди, готовые все говорить и делать, не убоялись тайно, сколько могли, действовать вопреки столь великому Собору. Награда же за клевету еще более показывает их лукавство и злостное намерение. Мареот, как сказано прежде, есть место [подведомственное] Александрии; в этом месте никогда не было ни епископа, ни хореепископа<sup>1</sup>; напротив того, церкви его подчинены епископу Александрийскому; каждый же пресвитер имеет у себя весьма большие селения (*κώμας*), в числе десяти и больше. Селение, где живет Исхир, есть самое малое и малолюдное, так что и церкви в нем не было, а находилась она в ближайшем селении. Однако же человека, который в этом селении не был пресвитером, вопреки древнему преданию вздумали именовать епископом<sup>2</sup>. Хотя сами знали эту несообразность, однако, побуждаемые обещаниями за клеветничество, осмелились и на это, только бы этот вселукавый человек, оставшись не вознагражденным, не высказал истины и не обнаружил лукавства Евсевиевых приверженцев. Без всякого

<sup>1</sup> Как институт, хореепископы (или сельские епископы) появляются в конце III в., и впервые положение их регламентируется 13-м правилом Анкирского Собора (314 г.), запрещающим им рукополагать без воли епархиального епископа. Их положение соответствовало положению современных викарных епископов в Русской Церкви. Правило 10-е Антиохийского Собора предписывало, «чтобы состоящие в малых городах или селах предстоятели, или так именуемые хореепископы, знали свою меру, хотя бы они и по чину епископства приняли рукоположение, чтобы они управляли только подчиненными им церквами и ограничивали ими свое попечение и распоряжения, чтобы поставляли чтецов, иподиаконов и заклинателей [в Древней Церкви чин экзорцистов, изгоняющих бесов из человека перед Крещением] и довольствовались производством только в сии чины, а поставлять пресвитера или диакона не дерзать без воли сущего в городе епископа, которому подчинен хореепископ и его округ». — *Ред.*

<sup>2</sup> См. 6-е правило Сардикского Собора: «Отнюдь да не будет позволено поставлять епископа в какое-либо село или в малый город, для коего довольно и одного пресвитера. Ибо не нужно поставять там епископов, да не унижается имя епископа и власть. Но епископы области должны, как изречено мною выше, епископов поставлять в те грады, в которых и прежде были епископы» (ср.: 57-е правило Лаодикийского Собора). — *Ред.*

сомнения, нет у него ни церкви, ни людей, ему подчиняющихся; напротив того, как пса, гонят его все, однако же [Col. 401] (так как все им возможно) сделали они так, что и царь предписал католикосу<sup>1</sup> быть у него церкви, чтобы, имея у себя церковь, казался заслуживающим доверия в том, что утверждал о чаше и о трапезе. Даже сделали, что вскоре наименован он епископом, потому что, не имея у себя церкви и не будучи вовсе пресвитером, оказывался клеветником и выдумавшим все от себя. Конечно же, когда никто не подчиняется ему ни из народа, ни из своих, сохраняет он у себя как пустое именование, так и недействительное письмо в обличение лукавого предприятия его самого и Евсевиевых приверженцев, показывая следующее:

### Письмо католикоса

«Флавий Имерий сборщику податей в Мареоте желает радоваться.

Так как пресвитер Исхир просил благочестие наших владык августов и кесарей о построении церкви в деревне Ирина Секонтарура (ἐν τόπῳ Εἰρήνης Σεκονταρούρου), то божественность их повелела как можно скорее это исполнить. Итак, прочитав список с божественного послания, с должным уважением при сем прилагаемый, и составленные при моем священнолепии записи и немедленно сделав из них выписки, позаботься внести это куда следует, чтобы божественно предписанное могло быть приведено в исполнение».

**86.** Так они выдумывали и слагали заговоры. А я, прибыв<sup>2</sup>, показал царю неправды Евсевиевых приверженцев, потому что сам он повелел быть собору и его комит открывал оный. Царь, выслушав и сильно тронутый, написал следующее:

«Победитель Константин,  
великий Август, епископам, сошедшимся в Тире<sup>3</sup>.

Не знаю, каковы определения вашего собора, сделанные среди мятежа и бури. Но кажется, что истина обезображена каким-то возмутительным беспорядком, потому что вы не понимаете, что угодно Богу, из-за правдоподобных речей (ἐρεσχέλιαν) к ближним, которые вы считаете неопровержимыми. Да будет же делом Божия Промысла, обнаружив, рассеять худые следствия этой любопытности (τῆς φιλονεικίας)<sup>4</sup> и ясно нам показать, приложили ли вы, сошедшись вместе, какое-либо попечение об истине и точно ли определения ваши сделаны без всякой угодливости и вражды. Посему хочу, чтобы все

<sup>1</sup> Должностное лицо, отвечающее за финансы. — *Ред.*

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан, 9.* — *Ред.*

<sup>3</sup> Это письмо находится также у Сократа (см.: *Сократ Схоластик. Церковная история I, 34*) и у Созомена (см.: *Созомен. Церковная история II, 28*). — *Ред.*

<sup>4</sup> Т. е. страсти к спорам. — *Ред.*

вы с поспешностью собрались к моему благочестию и сами объяснили законность вами сделанного. А по какой причине признал я справедливым написать вам об этом [Col. 404] и письмом этим приглашаю вас к себе, узнаете из последующего. Когда вступил я в соименный мне и благоденствующий отечественный град Константинов (случилось же мне ехать тогда на коне), тогда вдруг епископ Афанасий среди улицы с некоторыми другими, при нем бывшими, так неожиданно явился предо мной, что был причиной моего изумления. Свидетель в том — всевидящий Бог, что с первого взгляда не мог бы я узнать его, кто он, если бы некоторые из моих на вопрос мой рассказать дело, как следует, не известили, кто он и какую терпит обиду. Я ничего не сказал ему в это время и не вступил в разговор. Когда же стал он просить выслушать его, а я отказывался и едва не велел удалить его от себя, тогда с великим дерзновением потребовал он себе от меня не иного чего-нибудь, а только вашего прибытия, чтобы в вашем присутствии мог он принести жалобу на все, что претерпел. Поскольку это показалось мне справедливым, а момент благоприятным, то с охотой велел я написать к вам это, чтобы все вы, составлявшие собор, бывший в Тире, без отлагательства поспешили в стан<sup>1</sup> нашей снисходительности доказать на самом деле чистоту и правильность (*ἀδιάστροφον*) вашего суда предо мной, искренним Божиим служителем, чего и вы отрицать не станете. Ибо ради моего служения Богу повсюду водворяется мир и имя Божие искренно благословляется самими варварами, которые доньше не знали истины; явно же, что не познающий истины не познает и Бога. И все же, как сказал я, варвары через меня, искреннего Божия служителя<sup>2</sup>, познали теперь Бога и научились благоговеть пред Ним, на самом деле ощутив, что Он во всем защищает меня и промышляет обо мне; посему и знают наипаче Бога и из страха предо мной благоговеют и пред Ним. А мы, которые, по-видимому, хвалимся святыми тайнами Его благоволения (не скажу: храним их), мы, говорю, делаем не что иное, как стремимся к разномыслию и ненависти и, проще сказать, служим к пагубе человеческого рода. Но, как сказано, поспешите ко мне, постарайтесь прийти скорее в той уверенности, что всеми силами домогаюсь успеха в том, чтобы сие преимущественно было соблюдено непреложно по закону Божию и не могли прикоснуться к сему ни порицание (*ψόγος*), ни какая-либо худая слава (*κακοδοξία*), [Col. 406] когда будут рассеяны,

<sup>1</sup> См. примеч. 2 на с. 466. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: «Угощая некогда епископов, Константин справедливо сказал, что и сам он епископ (приводим собственные его слова, произнесенные при нас), “только вы — епископы внутренних дел Церкви, а меня можно назвать поставленным от Бога епископом дел внешних”» (*Евсевий Кесарийский. О жизни Константина IV, 24*). — *Ред.*



в конец сокрушены и совершенно уничтожены враги закона, которые, прикрываясь святым именем, дают место многовидным и разным богохульствам».

**87.** Приверженцы Евсевиевы, узнав об этом и сознавая, что ими сделано, другим епископам воспрепятствовали идти, а прибыли только сами: Евсевий, Феогний, Патрофил, другой Евсевий, Урзакий и Валент — и не говорили уже о чаше и об Арсени, потому что не хватило у них смелости, но, выдумав другое обвинение, касающееся царя, сказали самому царю, будто бы Афанасий грозился остановить подвоз хлеба из Александрии в его отечественный город<sup>1</sup>. И это слышали присутствовавшие епископы — Адамантий, Анувий, Агафаммон, Арвефион и Петр; то же доказывал и гнев царя. Ибо царь, писавший таким образом и осуждающий их неправду, как скоро выслушал такую клевету, немедленно воспламенился и вместо того, чтобы выслушать меня, послал в Галлию. Но и этим еще более доказывается их лукавство. Ибо блаженной памяти Константин младший, возвращая меня в отечество и припомнив, что писано было его отцом, сам написал следующее:

«Константин кесарь  
народу (τῷ λαῷ) кафолической Церкви града Александрии<sup>2</sup>.

Не скрыто, думаю, от ведения вашего священного ума, что истолкователь достопоклоняемого закона Афанасий для того на время послан в Галлию, чтобы, когда лютость кровожадных и неприязненных врагов его угрожала священной главе его по развратности людей негодных, не понес он неисцеляемого зла. В посмеяние этой лютости исхищен он из челюстей окружавших его врагов, и ему велено жить у меня, так что в этом городе, в котором проживал он, имел у себя в изобилии все необходимое, хотя преименитая добродетель его, уверенная в Божией помощи, ни во что вмняет бремена и более суровой судьбы. Так и владыка наш Константин Август, родитель мой, в угождение особенно вашему любвеобильному благочестию сам уже намеревался возвратить сего епископа на свое место, однако же, застигнутый человеческим жребием, отошел на покой прежде исполнения своего желания, и потому я посчитал справедливым по преемству вышполнить намерение блаженной памяти царя. Когда Афанасий явится пред вашими взорами, тогда узнаете, [Col. 408] в каком был он уважении. И неудивительно, если я сделал что-нибудь в его пользу, потому что к сему подвигли и склонили душу мою и представление о вашей к нему любви, и наружный вид такого мужа. Божий

<sup>1</sup> Константинополь. — *Ред.*

<sup>2</sup> Это письмо находится также у Сократа (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история II, 3), у Созомена (см.: *Созомен*. Церковная история III, 2) и у блж. Феодорита (см.: *Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история II, 1). — *Ред.*

Промысл да сохраняет вас, возлюбленные братья! Дано в Триверах, в 15 день июльских календ»<sup>1</sup>.

**88.** Вот причина, по которой сослан я был в Галлию. Кто же не усмотрит в этом и намерение царя, и убийственную (*φονικὴν*) душу в Евсевиевых приверженцах? Царь сделал это для того, чтобы они не замыслили еще большего; просто выслушал дело; таковы поступки Евсевиевых приверженцев и таковы козни составленного против меня заговора (*ἡ μηχανή*). Кто же не скажет, видя это, что для меня ничего не сделано из милости, но справедливо и по надлежащему такое множество епископов писали за меня таким образом, и каждый особо, и все вместе, клевету же врагов предали осуждению? Кто не скажет, вникнув во все это, что Валент и Урзакий обвинили себя по справедливости и, раскаиваясь, писали<sup>2</sup> таким образом против самих себя, решившись лучше ненадолго понести стыд, нежели вечно терпеть наказание, определенное клеветникам?<sup>3</sup>

**89.** Посему справедливо и по-церковному поступили блаженные сослужители наши в том, что, когда иные признавали это дело сомнительным и вынуждали уничтожить в пользу мою сделанное определение, согласились они все терпеть и решились лучше на изгнание, только бы не видеть нарушенными [Col. 409] определения стольких епископов. Итак, если бы злоумышлявшим против меня и желавшим ниспровергнуть служившее в мою пользу воспротивились без рассуждения истинные епископы или если бы это были люди незначительные, а не предстоятели знаменитых городов и главы столь многих церквей, то можно было бы подозревать, что и теперь опять упорствуют они, действуя из угодливости. Когда же и на доказательствах они основывались, и претерпели изгнание, и в их числе находится Либерий, епископ Рима<sup>4</sup>, который, хотя не до конца терпел

<sup>1</sup>Т. е. 17 июня 337 г. Осенью 338 г. свт. Афанасий вернулся в Александрию (см.: PG. Т. 25. Col. 407). — *Ред.*

<sup>2</sup>Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан*, 58. — *Ред.*

<sup>3</sup>С этого места и до конца следует вставка, написанная свт. Афанасием намного позже основного текста апологии, поскольку упоминаются гонения на папу Либерия и свт. Осия Кордубского за отказ осудить свт. Афанасия Великого; они находились в изгнании в 355 и 356 г. соответственно (см.: PG. Т. 25. Col. 408). И потому две последние главы написаны около 357 г. На это указывает и перемена тональности речи об императоре Констанции. — *Ред.*

<sup>4</sup>Св. папа Юлий Римский умер в 352 г. Сменивший его папа Либерий занимал престол в 352–355 и в 357–366 гг. Отношение папы Либерия к свт. Афанасию было неоднозначным. Защитник свт. Афанасия вначале, даже претерпевший изгнание за свою стойкость, он вынужден был впоследствии признать низложение свт. Афанасия и вместе со свт. Осием Кордубским (см.: *Сократ Схоластик. Церковная история II*, 31) подписать еретическую Сирмийскую формулу 357 г. (см.: *Свт. Иларий Пиктавийский. Фрагмент 6*, 4–6 // PL. Т. 10. Col. 689–691). Согласно изложению Созомена (см.: *Созомен. Церковная история IV*, 11 и IV, 15) и блж. Феодорита (см.: *Блж. Феодорит Кирский. Церковная история II*, 14), ссылка папы Либерия

скорбь заточения<sup>1</sup>, однако же два года пребыл в изгнании, зная о заговоре против меня, когда в том же числе и великий Осия<sup>2</sup>, и все епископы Италии, Галлии<sup>3</sup>, Испании, Египта, Ливии, Пентаполя (ибо хотя Осия, убоявшись ненадолго угроз Констанция<sup>4</sup>, по видимости не противоречил им, однако же насилия и тираническая власть Констанция, весьма многие оскорбления и побои показывают, что уступил он им на время, не потому, что признал меня виновным, но по немощи человеческой, не перенеся побоев), — в таком случае справедливо уже всем, как удостоверившимся [на деле], возненавидеть неправду и сделанное мне насилия и возгнушаться ими, особенно когда доказано, что потерпел я это не по иному-либо чему, но по нечестию ариан.

**90.** Посему если кто-то хочет узнать о моих делах и клевете Евсевиевых приверженцев, то пусть прочтет написанное в мою пользу, и будет иметь не одного, не двух или трех свидетелей, но великое число епископов, и из них пусть изберет опять в свидетели Либерия, Осию и сущих с ними, которые, видя, что делается против меня, согласились лучше все претерпеть, нежели изменить истине и определению, сделанному в мою пользу. И потому-то [так] прекрасно и свято рассудившие поступили. Ибо что они претерпели, то доказывает нужду, какую терпели и другие епископы, а [вместе] служит памятником и позорной надписью арианской ереси и лукавству клеветников, а также начертанием и уставом для будущих родов, как подвизаться за истину до смерти (Сир. 4:32), отвращаться от арианской христорборной ереси, этого антихристово предтечи<sup>5</sup>, и не доверять тем, которые пытаются говорить против нас. Потому что достоверным и достаточным свидетельством служит оправдывающий нас приговор таких и стольких епископов.

---

и его возвращение происходили не после Ариминского собора 359 г., а после Медиоланского собора 355 г., то есть в 355 г. папу сослали, а в 357 г. он возвратился. Однако Созомен (см.: *Созомен*. Церковная история IV, 19) упоминает также и о вторичной ссылке папы Либерия после Ариминского собора. — *Ред.*

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. История ариан, 41. — *Ред.*

<sup>2</sup> Имеется в виду свт. Осия Кордубский. — *Ред.*

<sup>3</sup> Оппозицию требованию императора Констанция осудить свт. Афанасия в Галлии возглавил свт. Иларий Пиктавийский († 367), который за исповедание Никейского вероизложения претерпел изгнание с 356 по 360 г. В послании к Констанцию он писал: «Я — православный и не хочу быть еретиком, я — христианин, а не ариан и предпочитаю умереть в этом веке, чем под чьим-либо давлением осквернить целомудренное девство истины» (*Свт. Иларий Пиктавийский*. Против Констанция I, 2). — *Ред.*

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология своего бегства, 5; История ариан, 45. — *Ред.*

<sup>5</sup> См. *Свт. Афанасий Великий*. Житие преп. Антония, 69. — *Ред.*

---

---

[PG. T. 25. COL. 596. SC. 56 BIS. <P. 86>]

АПОЛОГИЯ АФАНАСИЯ,  
АРХИЕПИСКОПА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО,  
ПЕРЕД ЦАРЕМ КОНСТАНЦИЕМ<sup>1</sup>

1. Зная, что с давних лет ты — христианин и от предков боголюбив<sup>2</sup>, смело теперь защищаю дело свое; воспользовавшись словами блаженного Павла (см. Деян. 26:2), делаю его за себя ходатаем пред тобою, так как известно мне, что он — проповедник истины, а ты, боголюбивейший август, охотно внимаешь словам его.

**Вступление**

О делах церковных и о составленном против меня заговоре благоговению твоему достаточно засвидетельствовало написанное

---

<sup>1</sup> Научная редакция и примечания к «Апологии Афанасия, архиепископа Александрийского, перед царем Констанцием» («Апология к Констанцию») выполнены свящ. Иоанном Кечкиным.

В 346 г. свт. Афанасий возвращается в Александрию из второй ссылки. Незадолго перед этим, в 343 г., состоялся Сардикский Собор, на котором был подтвержден Никейский Символ веры и сняты ложные обвинения со свт. Афанасия. Но в 350 г. был убит император Западной Римской империи Констант, ревностный защитник святителя (также см. с. 24–25). Сразу после этого враги архиепископа Александрийского, низложенные на Сардикском Соборе, вновь начали писать клеветы на него. Чтобы опровергнуть новые обвинения, свт. Афанасий и пишет это послание, адресуя его ставшему единодержавным императору Констанцию. Апология создана приблизительно между 350 и 357 г. (И. Кастен датирует ее 357 г.). Император Констанций неоднократно писал святителю, уверяя его в благожелательном к нему отношении. Тем не менее император часто поддавался влиянию ариан.

Констанций, хотя здесь и именуется христианином, был крещен только перед своей смертью, во время болезни, в 361 г. арианским епископом Евзоем. См. также: *Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история III, 3. — *Ред.*

<sup>2</sup> Дед императора Констанция, Констанций Хлор, во время гонений на христиан проявлял к ним терпимость. При отце, св. Константине Великом, христиане получили возможность открыто исповедовать веру во Христа; император всячески поддерживал христианскую Церковь, и именно при нем христианство становится главенствующей религией Римской империи, хотя сам Константин Великий крестился только на смертном одре. — *Ред.*

столь многими епископами<sup>1</sup>. Также раскаяние Урзакия и Валента<sup>2</sup> всем достаточно показало, что не было никакой правды в их обвинениях. Столь же значительны свидетельства других, сколь значительно сказанное ими, когда написали они: «Мы лгали, выдумывали, все сказанное на Афанасия — чистая клевета»? Добавлением же к очевидному доказательству, если соблаговолишь разузнать, послужит то, что обвинители при мне ничего не доказали на пресвитера Макария<sup>3</sup>, без меня же, наедине, делали что хотели. Но о таких действиях первоначально Божий <Р. 88> закон, а потом и наши законы<sup>4</sup> определили, что не имеют они никакой силы. [Col. 597] И из сего, конечно, и твое благоговение, как правдолюбивое и боголюбивое, усмотрит, что свободен я от всякого подозрения, а обвинителей моих признает клеветниками.

**Обвинение  
в подготовке разлада  
между двумя  
императорами**

2. О клевете же, которая была сделана против меня твоему человеколюбию касательно благочестивейшего августа, блаженной и вечной памяти брата твоего Константа<sup>5</sup> (как враги разглашают и осмелились писать это), прежние [доносы] достаточно доказывают, что и она несправедлива. Если бы и кто-либо другой стал говорить это, то дело было бы и тогда сомнительно, имело бы нужду во многих доказательствах и личных уликах. А если те же, кем выдуманно прежнее, сочинили и это, то прежним не в полной ли мере доказывается, что и последнее выдуманно?

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 1. — *Ред.*

<sup>2</sup> Епископы Валент Мурсийский (Нижняя Паннония) и Урзакий Сингидунский (Верхняя Мезия) — обвинители свт. Афанасия на соборе в Тире (335 г.). В «Послании к епископам Египта, Сирии и Ливии», 7 свт. Афанасий так отзывается о них: «Урзакий и Валент, которые вначале, как младшие, наставлены в вере Арием и некогда низложены из пресвитерского сана, впоследствии за нечестие наименованы епископами». Сардикский Собор объявил их еретиками и предал анафеме. После этого Собора они раскаялись, именно об этом и пишет свт. Афанасий в своей апологии. В 351 г. Валент и Урзакий сумели обрести благосклонность Констанция и потому стали оказывать большое влияние на религиозную ситуацию в государстве. Именно им император поручает ведение Миланского собора 355 г., главная цель которого заключалась в осуждении свт. Афанасия. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 1; 58. — *Ред.*

<sup>3</sup> Пресвитер Макарий из области Маретида обвинялся Исхирием в том, что сокрушил евхаристическую чашу по приказу епископа Александрийского. На соборе в Тире была создана комиссия из шести епископов, отправленных для расследования этого дела. В течение всего расследования Макарий содержался в цепях под стражей (см.: *Сократ Схоластик*. Церковная история I, 28). В этом деле участвовали и епископы Валент и Урзакий, ради которых свт. Афанасий и вспоминает его. — *Ред.*

<sup>4</sup> Ср.: Апостольские постановления II, 51. — *Ред.*

<sup>5</sup> Враги свт. Афанасия, зная, что он пользовался расположением Константа и только благодаря его заступничеству смог возвратиться на Александрийскую кафедру, стали уверять Констанция, что свт. Афанасий хотел посеять вражду между братьями. Свт. Афанасий, оправдываясь, говорит, что никогда не разговаривал с императором Константином один на один, а только при свидетелях, которых он впоследствии и перечисляет. — *Ред.*

Поэтому опять говорят наедине, думая, что можно ввести в обман твое богочестие. Но они ошиблись; не как им хотелось выслушал ты их, но по великодушию своему дал и мне возможность оправдаться. Если ты сразу же не подвигся и не наложил наказание, то это означало не что иное, как то, что ты, как правосудный царь, ожидаешь оправдания от обвиненного. И если удостоишь выслушать его, то уверен, что и в этом осудишь дерзких и не боящихся Бога, Который заповедал: *ничтоже ложно от языка цареви да глаголется* (Притч. 24:22). <Р. 90>

3. Подлинно стыжусь оправдываться в том, о чем, думаю, не упомянул бы уже и сам обвинитель в моем присутствии; ибо в точности известно ему, что и сам он лжет, и я не повредился настолько в уме и не дошел до такого безумия, чтобы можно было предположить, будто бы я даже помыслил что-либо подобное. Посему если бы спросили меня другие, не стал бы я отвечать, чтобы слушающих не оставить в недоумении даже на время моего оправдания. Перед твоим же благоговением оправдываюсь громким и ясным голосом и, простерши руку, как научился у апостола, *Бога призываю во свидетели на душу мою* (2 Кор. 1:23). И как написано в царственных историях (да позволено будет и мне сказать): *свидетель Господь и свидетель Христос Его* (1 Цар. 12:5), что о благочестии твоём никогда не упоминал я худо перед братом твоим, блаженной памяти благочестивейшим августом Константом<sup>1</sup>, и не раздражал его, как наклеветали эти люди. А если когда-то входил я к нему и при мне упоминал он о твоём человеколюбии (было же это, когда Фаласс прибыл в Питивион<sup>2</sup>, а я жил в Аквилее<sup>3</sup>), то (свидетель — Господь) упоминал я о твоём благочестии и говорил то, что Бог да откроет [Col. 600] душе твоей, чтобы донесших тебе на меня осудил ты за клевету. Прости, человеколюбивейший август, за то, что говорю тебе это, и удостой меня великого твоего снисхождения. Ни христолюбивый [Констант] не был <Р. 92> так легкомыслен, ни я — столь дерзок, чтобы вести нам разговор о подобных вещах и мне клеветать брату на брата, перед царем отзываться дурно о царе. Не обезумел я еще, царь, и не забыл, что говорит Божие слово: *и в совести твоей не клени царя; и в клети ложницы твоея не клени богатого: яко птица небесная донесет глас твой, и имей крыле возвестит слово твое* (Еккл. 10:20). Если же не остается тайным, что и наедине говорится о вас — царях, то вероятное ли дело, чтобы стал я говорить о тебе при царе и при стольких присутствующих? Ибо никогда не видал я брата твоего одного и он никогда не беседовал со мною наедине; напротив же того, всегда ходил я к нему с епископом того города,

### Апология свт. Афанасия

<sup>1</sup> Здесь и далее имеется в виду период второй ссылки свт. Афанасия, когда он проживал на Западе и находился под покровительством императора Константа. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ныне Падуя в Италии. — *Ред.*

<sup>3</sup> См. примеч. 1 на с. 450. — *Ред.*

где жил, и в присутствии там других. Вместе являлись мы к нему, вместе и уходили. Об этом может засвидетельствовать Фортунатиан, епископ Аквилейский; то же может сказать отец Осия<sup>1</sup> и епископы Криспин Петавский, Лукилл Веронский, Дионисий Лейдский и Викентий Кампанский. Поскольку же скончались Максимин Триверский и Протасий Медиоланский, то может засвидетельствовать тогдашний магистр дворца<sup>2</sup> Евгений, потому что он стоял при занавесе<sup>3</sup> и слышал, о чем просили мы царя и что соблаговолил он сказать нам. Посему, хотя и этого достаточно для доказательства, однако ж дозволю сказать и о причине моей отлучки, чтобы и за это осудил ты доносивших на меня напрасно. <P. 94>

4. По отбытии из Александрии<sup>4</sup> отправился я не ко двору брата твоего и не к кому-либо другому, а единственно в Рим<sup>5</sup>; и представив Церкви [рассказ] о своих делах, о чем только и была у меня забота, проводил время в церковных собраниях. К брату твоему не писал я, кроме того случая<sup>6</sup>, когда Евсевий написал ему против меня, и мне, когда я был еще в Александрии, стало нужно защищаться, и когда по повелению Константа я изготовил списки Божественных Писаний и отослал их. Ибо, защищаясь перед твоим богочестием, должно мне говорить правду. Итак, по прошествии трех лет, в четвертый уже год<sup>7</sup>, пишет он ко мне, приказывая явиться к нему (был же он в Медиолане<sup>8</sup>). Расспрашивая о причине (ибо я не знал ее; свидетель в том — Господь), узнал я, что некоторые епископы, придя к нему, [Col. 601] просили написать к твоему благочестию о том, чтобы составить Собор. Поверь, государь; так было дело, и я не лгу. Посему, прибыв в Медиолан, увидел я великое его человеколюбие, потому что он соблаговолил видеть меня и сказать мне, что написал и послал к тебе, прося составить Собор. Когда же я жил в выше упомянутом городе, снова послал меня в Галлию, куда прибыл и отец Осия, чтобы оттуда отправить нам в Сардику. По окончании же Собора, когда жил я в Наиссе<sup>9</sup>,

<sup>1</sup> Свт. Осия, епископ Кордубский (256–358), один из главных защитников Православия на Никейском I Вселенском Соборе 325 г. — *Ред.*

<sup>2</sup> Или магистр оффиций; один из семи министров при дворе императора в то время. Заведовал всеми административными делами двора. — *Ред.*

<sup>3</sup> В ТСО: «у дверей». В NPNF (P. 673): «у занавеса». В языческом Риме этот занавес с изображением языческих богов вешался при входе в царскую спальню, где император давал аудиенции, или перед секретариатом судей. — *Ред.*

<sup>4</sup> В 339 г. — *Ред.*

<sup>5</sup> Свт. Афанасий приехал в Рим по приглашению Римского папы свт. Юлия, также известного защитника Православия. — *Ред.*

<sup>6</sup> Это письмо не сохранилось. — *Ред.*

<sup>7</sup> В 342 г. — *Ред.*

<sup>8</sup> Медиолан (современный Милан в Италии) — резиденция императора Западной Римской империи. — *Ред.*

<sup>9</sup> Место в Верхней Дакии (ныне г. Ниш в Сербии). По традиции считается местом рождения св. имп. Константина Великого. Здесь свт. Афанасий праздновал Пасху в 344 г. — *Ред.*

писал он ко мне; и, отправившись оттуда, проживал я уже в Аквилее. <P. 96> Здесь застигло меня письмо твоего богочестия, и отсюда опять я, будучи вызван блаженной памяти Константом и возвратившись в Галлию, прибыл таким образом к твоему благочестию.

5. Какое же место или какое время назовет обвинитель, где было сказано мною подобное, как доносил он? Или: в чьем присутствии дошел я до безумия — произнести такие слова, которые будто бы, как лгал он на меня, вымолвлены мною? Кто подтверждает это? Кто этому свидетель? Ибо, *яже видеста очи его*, то должен он говорить, как повелевает Божественное Писание (Притч. 25:8). Но обвинитель мой, конечно, не найдет ни одного свидетеля тому, чего не было. А свидетелем в том, что я не лгу, сверх истины имею и твое благочестие. Ибо зная, что ты весьма памятлив, прошу привести себе на память слова, которые произносил я, когда благоволил ты видеть меня в первый раз в Виминации<sup>1</sup>, во второй — в Кесарии Каппадокийской и в третий — в Антиохии. Отзывался ли я при тебе дурно об огорчившем меня Евсевии<sup>2</sup>? Чернил ли кого-либо из обидевших меня? Если же не очернил я тех, против кого должно было мне говорить, то какое было бы безумие — пред царем говорить дурно о царе и брата ссорить с братом? Умоляю <P. 98> тебя: или вели обличить меня в моем присутствии, или осуди доносчиков и будь подражателем Давиду, который говорит: *оклеветавшего тай искреннего, сего изгонях* (Пс. 100:5). Что касалось их, то они совершили уже убийство, ибо *уста лжущая убивают душу* (Прем. 1:11), но победило твое великодушие, даруя мне свободу оправдываться, чтобы и они могли быть осуждены, как упорные и клеветники. Это пусть будет сказано о благочестивейшем блаженной памяти брате твоём, потому что и из этого небольшого благодаря данной тебе от Бога премудрости можешь предположить многое, рассудить и [отвергнуть] выдуманное обвинение.

6. О другом доносе. Писал ли я тирану<sup>3</sup> (имени его не хочу и упоминать<sup>4</sup>), — умоляю тебя, исследуй и рассуди, как тебе угодно и через кого тебе заблагорассудится. Чрезвычайность этой клеветы изумляет меня

**[Col. 604]** и приводит в великое недоумение. И поверь, боголюбивейший царь, неоднократно рассуждая сам с собою, я не верил, чтобы

**Обвинение в том,  
что свт. Афанасий  
был связан  
с Магненцием**

<sup>1</sup> Столица провинции Первая Мезия. — *Ред.*

<sup>2</sup> Евсевий, епископ Никомидийский († 341), главный поборник арианства и противник Афанасия. — *Ред.*

<sup>3</sup> В ТСО: «к похитителю власти». — *Ред.*

<sup>4</sup> Имеется в виду Флавий Магненций, в 350 г. узурпировавший власть в Западной Римской империи; по его приказу убит император Константин. В 351 г. Констанций II разбил войска Магненция в битве при Мурсе, и тот после еще одного поражения покончил жизнь самоубийством. — *Ред.*



кто-то мог дойти до такого безумия и солгать что-либо подобное. Поскольку же и эту клевету ариане разглашали и хвастались, что приложили и список с письма, то еще более я изумился и, проводя ночи без сна, входил в состязание с обвинителями, как если бы они были передо мною: <Р. 100> то внезапно испускал сильный вопль, то немедленно, слезно вздыхая, молил Бога найти слух твой благосклонным ко мне. Но и действительно, найдя его таким по благодати Господней, снова недоумеваю, как начать свое оправдание. Как скоро решаюсь говорить, всякий раз удерживает меня ужас от приписываемого мне поступка.

В отношении блаженной памяти брата твоего. Конечно, был правдоподобный предлог для клеветы, потому что я удостоивался видеть его и он благоволил писать обо мне твоему братскому расположению, неоднократно, когда бывал при нем, оказывал мне честь и отсутствующего вызывал к себе.

**Доводы  
свт. Афанасия**

*Свидетель же — Господь и свидетель — Христос Его (1 Цар. 12:5), что не знаю диавола Магненция и вовсе не имел о нем сведений.*

Поэтому какие же отношения у незнакомого с незнакомым? Какой предлог побудил бы писать такому человеку? С чего бы начал я письмо, решившись писать к нему? Не с этого ли? «Прекрасно ты сделал, убив того, кто оказывал мне честь, чьих благодеяний никогда не забуду! Хвалю за то, что умертвил знаемых мною христиан, мужей, преисполненных веры. Хвалю, что лишил жизни тех, которые радушно приняли меня в Риме, а именно блаженную твою тетку, в подлинном смысле Евтропию<sup>1</sup>, и праводушного Авутирия, вернейшего Спиранция и многих других замечательных [людей]». <Р. 102>

7. Даже и подозревать меня в этом обвинителю — не признак ли сумасшествия? Ибо что, опять же, убедило бы меня довериться ему? Какое усмотрел бы я в нем расположение ко мне, внушающее доверие? Не то ли, что убил он собственного своего владыку, стал неверен друзьям своим, нарушил клятвы, стал нечестивцем<sup>2</sup> пред Богом, против Божия суда употребляя в дело отравителей и чародеев? С какой совестью изрек бы ему свое приветствие, когда его неистовство и жестокость повергли в печаль не меня одного, но и всю обитаемую нами вселенную? Великой и глубокой благодарностью обязан я ему за то, что блаженной памяти брат твой наполнял церкви приношениями, а он сего дарителя умертвил; и не уважил злодей, видя все это, не убоялся благодати, дарованной блаженному в Крещении, но, как губительный и злокозненный какой-то демон, вознеистовствовал

<sup>1</sup> Евтропия (*букв.*: благонаправная) — сестра св. императора Константина Великого. — *Ред.*

<sup>2</sup> В ТСО: «вознечествовал». — *Ред.*

против него. Посему блаженной памяти брату твоему это вменилось в мученичество, а он, преследуемый, [Col. 605] *стенья и трясьйся*, подобно Каину (Быт. 4:12), наложил сам на себя руки, чтобы в смерти уподобиться Иуде (Мф. 27:5), и понесет на себе вдвое большее наказание на будущем Суде.

8. Такому-то человеку счел меня другом доносчик; или, может быть, сам он так не считает, но, как враг, выдумал невероятное, в точности зная, что лжет. <P. 104> Но кто бы он ни был, желал бы я, чтобы предстал он здесь и перед самой истиной (ибо мы, христиане, то, что говорим как бы в присутствии Божиим, вменяем в клятву) допрошен был: кто из нас радовался, когда жив был блаженной памяти Констант, и кто более молился за него? И первый донос показывает, и всякому известно это. Если же и сам доносчик в точности знал, что таково было мое расположение, то любивший блаженной памяти Константа, конечно, не был другом противнику его. А если был он расположен иначе, нежели мы, то, опасаясь, не приписал ли мне ложно то, что замышлял сам из ненависти к Константу?

9. А я, приведенный этим в удивление, недоумеваю, что сказать мне в свое оправдание, и себя единственно осуждаю на тысячи смертей, если вообще падет на меня хоть какое-нибудь в этом подозрение. Перед тобою же, правдолюбивый царь, оправдываюсь смело. Умоляю, как сказал выше, исследуй дело, тем более что ты имеешь свидетелями тех, которых отправил он некогда к тебе послами, именно — Сарватия<sup>1</sup> и Максима<sup>2</sup> епископов и бывших с ними также Клементия и Валента. Узнай, умоляю тебя, принесли ли они ко мне письмо, ибо это и мне послужило бы поводом писать к нему. Если же не писал он ко мне и не знал меня, то как было писать мне, не зная его? Спроси: не вспоминал ли <P. 106> я, видевшись с Клементием, о блаженной памяти Константе и, по написанному, не омочал ли одежду свою слезами (Пс. 6:7), представляя в уме его человеколюбие и христоролюбивую его душу? Узнай, как, услышав о жестокости сего зверя и видя Валента<sup>3</sup>, идущего через Ливию, убоился я, чтобы и он не покусился на дерзость и, [Col. 608] подобно разбойнику, не стал предавать смерти любящих и помнящих блаженного, в числе которых никому не уступлю первого пред собою места.

10. Итак, боясь, что они замышляют это, не тем ли более стал бы я молиться о твоём человеколюбии? Неужели бы полюбил его убийцу и возымел огорчение на тебя, его брата, который мстишь

#### Свидетели защиты

<sup>1</sup> Епископ из Галлии. В некоторых источниках он именуется Серватием или Саватием. — *Ред.*

<sup>2</sup> Максимин, епископ Трирский (Триверский) (335–352). — *Ред.*

<sup>3</sup> Посланник Магненция. — *Ред.*

за смерть его? Неужели бы стал держать в памяти его [убийцы] беззаконие, забыв твои благодеяния, когда благоволил ты изъять мне письменно, что и по смерти блаженной памяти брата твоего буду так же ими пользоваться, как пользовался и при жизни его? Какими бы глазами стал я смотреть на убийцу? Или как не вознес бы молений о твоём спасении, думая при этом, что имею пред очами и блаженной памяти брата твоего? Братья по природе служат зеркалом один другому. Поэтому, тебя видя в нём, никогда не мог бы я клеветать и, опять же, в тебе усматривая его, никогда не стал бы писать противнику его, но скорее вознес бы моление о спасении твоём. И свидетель этому — первоначально Господь, Который внял и даровал тебе царство, в целости перешедшее от предков; свидетели также и находившиеся тогда со мной Фелициссим, <Р. 108> бывший дук Египта, Руфин и Стефан, из которых один был там католикосом, а другой магистром, Астерий комит, Палладий, бывший палатным магистром, и правители дел — Антиох и Евагрий. Одно только было сказано мною: «Будем молиться о спасении благочестивейшего августа Констанция». И весь народ немедленно в один голос воскликнул: «Да поможет Христос Констанцию!» — и [народ и далее] продолжал так молиться.

**Подложное  
послание ариан**

**11.** Итак, что никогда я не писал к тому [Магненцию] и от него никогда не получал писем, — призываю свидетелем в этом Бога и Слово Его, Единородного Сына Божия и Господа нашего Иисуса Христа. Обвинителя же моего дозволю мне спросить кратко и о том, как дошел он до этого. Скажет ли, что есть у него список с письма? Ариане старались распусть такой слух. Но, во-первых, хотя бы показали письма, похожие на мое, и это не служит еще несомненным доказательством. Иные пишут, подделываясь под чужую руку; такие люди нередко подделывались и под вашу царскую руку. Поэтому сходство почерка еще не придает письмам ценности, если подлинность писем не засвидетельствуют привыкшие писать такие письма. Посему желаю еще и о том спросить доносчиков: кто доставил списки и где они найдены? И у меня были люди, которые писали, и у Магненция, которые принимали от подателей и передавали ему. Мои люди — здесь, <Р. 110> соблаговоли призвать и его людей; конечно, они могут еще быть в живых. [Col. 609] Расспроси об этих письмах, исследуй как бы пред самой истиной. Ибо истина — охранение царей, и особенно христианских. С ней безопасно вам царствовать, как говорит Божественное Писание: *милостыня и истина сохранение царю, и обыдут престол его в правде* (Притч. 20:28). Предпочтя истину, мудрый Зоровавель одержал верх, и *все людие возопиша: велика истина, и премогает* (2 Езд. 4:41).

12. Если бы оклеветан я был пред другими, то стал бы искать правосудия у твоего благочестия, как и апостол<sup>1</sup> перенес однажды суд у кесаря (см. Деян. 25:10), и прекратилось против него злоумышление врагов. Но поскольку осмелились обвинять перед тобой, то к кому от тебя перенести мне дело на суд, как не к Отцу Того, Который говорит: *Я есмь истина* (Ин. 14:6), чтобы Он сердце твое преклонил на милость?

### Обращение к Богу

Владыка, Вседержитель, Царь веков, Отче Господа нашего Иисуса Христа! Ты словом

### Молитва о царе

Твоим даровал царство сие служителю Твоему Констанцию; Ты озари сердце его, чтобы, уразумев возведенную на меня клевету, милостиво принял мое оправдание и для всех соделал известным, что слух его утвержден в истине и, по написанному, *приятны царю токмо устне праведны* (Притч. 16:13). Ибо сим одним *исправится престол царства* его, как вещал Ты чрез Соломона (Притч. 25:5). <P. 112>

Итак, допроси вполне. Пусть знают доносчики, что заботишься ты о том, чтобы добраться до истины и узнать, не выдадут ли они и самым цветом лица, что клеветуют, потому что лицо служит обличением совести, и написано: *сердцу веселящуся, лице цветет; в печалех же сущу, сетует* (Притч. 15:13). Так, совесть изобличила злоумышлявших против Иосифа (см. Быт. 42:21), и лукавство Лавана против Иакова обнаружено было на лице (см. Быт. 31:5). Видишь их подозрительность, с какой бегут и скрываются, и мою свободу, с какой оправдываюсь? Не об имении теперь суд, но о славе Церкви. Пораженный камнем ищет врача, но острее камней ранит клевета, потому что клевета есть *дрекол и меч, и стрела остра*, как сказал Соломон (Притч. 25:18). Одна истина может уврачевать эти раны; но как скоро она пренебрежена, страшным образом раны увеличиваются.

### Опасность клеветы

13. Всем этим дела церковные всюду приведены в замешательство, придуманы предлоги, и такое число преклонных летами епископов за общение со мною сосланы в изгнание. И если было это доньше, то остается еще добрая надежда, потому что ты человеколюбив. Но чтобы не простерлось зло и впредь, да превозможет у тебя истина. Не попусти, чтобы вся Церковь была под подозрением, будто бы христиане, и тем [Col. 612] более епископы, замышляют и пишут подобные вещи. <P. 114> Или если неужгодно входить в разыскания, то будет справедливо поверить больше нам, оправдывающимся, нежели клеветущим, потому что они лукавствуют как враги, а мы, терзаясь, представляем доказательства. Но дивлюсь, почему мы говорим с благоговением, они же имели столько бесстыдства, что солгали царю.

<sup>1</sup> Имеется в виду апостол Павел, пожелавший предстать перед судом кесаря. — Ред.

Исследуй же дело по истине и, по написанному, *взыскуя* обыщи (ср. Иоил. 1:7) в нашем присутствии: на каком основании говорят они это или где найдены письма? Но ни из моих [служителей] никто не уличит, ни из тех [слуг Магненция] никто не скажет этого, потому что [все это] выдуманно. Может быть, и неприлично более разыскивать, и сами они не хотят этого, чтобы по необходимости был найден писавший эти письма, потому что одни доносчики знают его, кроме же них не знает никто.

**Обвинение  
по поводу  
богослужения  
в строящейся церкви**

**14.** Поскольку же и о великой церкви доносили, что производилось там богослужение прежде ее завершения<sup>1</sup>, то и в отношении этого представляю опять оправдание твоему благочестию, потому что вынуждают к тому расположенные ко мне враждебно. Да, это было, признаюсь в том, ибо и прежнее говоря, я не лгал, и теперь не буду [лгать и] отрицать это. Но и это дело было опять иначе, чем донесли они. И да позволено мне будет сказать: не день освящения совершали мы, благочестивейший Август, ибо действительно было бы незаконно сделать это прежде твоего указа, <Р. 116> да и приготовлений к тому у нас не было, не приглашали на это ни епископа какого-нибудь, ни другого какого-нибудь клирика, и зданию многого еще недоставало<sup>2</sup>. Служба же совершена не по предварительному извещению, в чем могли бы они найти повод к доносу, напротив того, все знают, как происходило дело. Впрочем, выслушай со свойственной тебе кротостью и великодушием.

Был праздник Пасхи<sup>3</sup>; народу собралось весьма много, столько, что христоробивым царям можно только желать, чтобы такое число христиан было в каждом городе. Посему, так как церковей у нас немного и те очень тесны, произошло немалое волнение в народе, пожелали собраться в великой церкви, чтобы там всем молиться о твоём спасении. Так и было. Я советовал потерпеть до времени и собраться в других церквах, хотя бы и в стесненных обстоятельствах, но меня не послушали, готовы же были идти вон из города, собраться в пустом месте под открытым небом, соглашаясь лучше перенести трудности пути, нежели праздновать печально.

<sup>1</sup> В Александрии, в месте под названием Кесарион (Кесариум) (см.: *Свт. Афанасий Великий. История ариан*, 55; *Пасхальные послания*, 38; 40), на праздник Пасхи свт. Афанасий по настоянию народа позволил совершить богослужение в новой церкви до ее торжественного освящения по указу императора. Поскольку храмоздателем являлся сам Констанций, то этот факт был поставлен в вину свт. Афанасию. — *Ред.*

<sup>2</sup> Имеется в виду, что церковное здание еще не было благоуукрашено надлежащим образом, поэтому совершенное свт. Афанасием богослужение не могло быть освящением. — *Ред.*

<sup>3</sup> 355 г. — *Ред.*

15. Поверь, государь, и в свидетели сему прими опять истину, [Col. 613] что на богослужения в Четырдесятницу по причине тесноты и великого множества народа большая часть детей, немало юных жен, большая часть старых женщин и немало юношей так пострадали от давки, что домой их несли. И хотя, по Божией милости, никто не умер, <Р. 118> однако же все роптали и требовали провести службу в большой церкви. Если же такая теснота была в предпраздничные дни, то что могло произойти в сам праздник? Без сомнения, нечто хуже этого. Но неприлично было народу вместо радости иметь печаль, вместо веселия — слезы, вместо празднества — плач, тем более что, как я знал, образцом служили мне отцы<sup>1</sup>. Ибо блаженной памяти Александр<sup>2</sup>, поскольку все прочие места были тесны, создавая церковь, которая в то время считалась обширнейшей и называлась Феонией, собирал там народ на богослужение по причине многолюдства и, совершая службу, не прекращал продолжать строительство. То же самое, как видел я, делалось в Триверах и Аквилее. И там в праздник по причине многолюдства в храмах, когда они еще строились, собирались на богослужение, и такое дело не находило обвинителей. Да и блаженной памяти брат твой сам присутствовал при таком богослужении в Аквилее. Так поступил и я; у нас было не освящение [храма], но молитвенное собрание<sup>3</sup>. Почему верно знаю, что и ты, как боголюбивый, одобришь усердие народа и извинишь меня, что не воспротивился молитвам такого множества людей.

### Основания для оправдания

16. Но желательно еще мне спросить доносчика о том, где законно было бы молиться народу — в пустом ли месте или в недостроенном молитвенном доме? Где народу прилично и подобно было бы отвечать «Аминь» — в пустом ли месте или в доме, который наречен уже Господним? И ты, боголюбивейший царь, <Р. 120> где пожелал бы, чтобы народ воздевал руки и молился о тебе, — там ли,

### Воззвание к здравому смыслу в свете Писания

<sup>1</sup> Здесь свт. Афанасий вспоминает отцов Церкви, которые изменяли обычный порядок ради церковного мира и любви (икономия). — *Ред.*

<sup>2</sup> Архиепископ Александр Александрийский (312–326 или 328 гг.). — *Ред.*

<sup>3</sup> Св. Епифаний упоминает девять церквей в Александрии (см.: *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарион 69, 2), в том числе ту, что находилась в районе Кесарион (Кесариум) на берегу морской гавани в Александрии и недалеко от дворца императора. Эта церковь была построена на императорской земле и на императорские средства. Вероятно, вначале она была базиликой и носила имя Адриана, а затем Лициния (при котором этот храм стал царским гимнасием). Император Адриан во многих городах империи воздвиг храмы без идолов, которые, как предполагали многие, были прикровенно предназначены для христианского культа и были названы в честь Адриана. Свт. Епифаний пишет, что работы над строительством (скорее перестройкой здания) этой церкви начал арианский епископ Григорий, закончил свт. Афанасий. При имп. Юлиане Отступнике церковь была сожжена, но далее при свт. Афанасии восстановлена вновь. У свт. Афанасия здесь речь идет о перестройке или ремонте этого храма. — *Ред.*

где останавливаются проходящие мимо язычники, или в соименном тебе здании, которое с самого уже основания именуют все домом Господним? Знаю, что предпочитаешь ты свое здание<sup>1</sup>, потому что улыбаешься и даешь это знать своей улыбкой. Доносчик говорит: «Сему надлежало быть в церквах». Все они, как сказал я выше, малы и тесны для такого множества людей. Притом как же прилично было совершаться молитвам? [Col. 616] И что было лучше? По частям ли и раздельно сходитья народу с опасностью терпеть тесноту или, когда уже было место, где могли поместиться все, сойтись в нем, чтобы от всего народа стройно возносился единый глас? Последнее было лучше, потому что показывало и единодушные множества людей; в таком случае и Бог скорее внемлет молитве. Ибо если, по обетованию Самого Спасителя, *если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им* (Мф. 18:19), то что сказать, если возносится единый глас от такого множества собравшихся и взывающих Богу: «Аминь»? Посему кто не дивился, кто не ублажал тебя, видя такое множество народа, собравшегося в одном месте? Как радовались люди, собиравшиеся прежде в раздельных местах, взирая теперь друг на друга! Всех радовало это, опечалило же одного клеветника. <P. 122>

17. Хочу предупредить и другое остающееся у него возражение. Доносчик скажет: «Дело не было еще совершено, и не надлежало там быть молитвам». Но Господь сказал: *ты же, когда молишься, войди в комнату твою и затвори двери* (Мф. 6:6). Посему что посоветует мне обвинитель? Лучше же, что посоветуют мне мудрые и истинные христиане? Последних вопросы, государь, потому что о первых написано: *юрод бо юродивая изречет* (Ис. 32:6), а о последних: *совета у всякого премудрого ищи* (Тов. 4:18). Когда церкви были тесны, а народу так много, что хотели идти в пустыню, — что тогда надлежало делать? В пустыне нет дверей, она открыта всякому желающему, Господне же место ограждено стенами и дверями и показывает различие людей благочестивых и оскверненных. Не всякий ли благоразумный человек согласится в этом, царь, с твоим благочестием? Ибо знают, что здесь молитва законна, а там есть основание для подозрения в беспорядках; только по неимению определенных для молитвы мест молящиеся взыщут пустыню, как было с израильтянами. Но и у них по устроении скинии было уже определено место для молитвы.

**Молитва Христу** Владыка и истинный Царь царствующих, Христе, Единородный Сыне Божий, Отчее Слово и Отчая Премудрость! Поскольку народ умолял человеколюбие Твое, а чрез Тебя и Отцу Твоему, существу над всеми Богу, приносил моление о спасении раба Твоего, благочестивейшего Констанция,

<sup>1</sup> Свт. Афанасий называет здание «великой церкви» зданием Констанция, потому что император — его основной даритель и жертвователь. — *Ред.*

<Р. 124> то меня обвиняют за это. Но благодарение благодати Твоей, что [Col. 617] винят меня за это и за соблюдение законов Твоих!

Больше могли бы винить меня, и обвинение было бы справедливо, если бы оставили мы созидаемый царем храм и пустыни взыскали для молитвы. Чего не наговорил бы тогда обвинитель! И сколько вероятия было бы в словах его, когда бы сказал: «Уничжил он храм твой, не по душе ему совершаемое; проходя мимо, он смеялся, показал, что пустыня заменяет собой сей храм; народу, желавшему молиться, не дозволил сего»? Вот что желал он сказать, сего искал и, не найдя, скорбит и выдумывает наконец вину. Если бы сказал он это, пристыдил бы тем и меня, как сам впадает теперь в грех, став подражателем диавольскому нраву и подстерегая молящихся. Посему и оболстился, обманувшись сказанием о Данииле. Ибо подумал этот невежда, что и при тебе в силе вавилонские обычаи, не знал же он того, что друг ты блаженному Даниилу (см. Дан. 14:2), одному поклоняешься с ним Богу и не запрещаешь, но хочешь, чтобы все молились, зная, о чем общая у всех молитва, именно же, чтобы ты всегда был невредим и царствовал в мире. <Р. 126>

18. Вот моя жалоба на доносчика; а ты, боголюбивейший Август, да живешь многие лета и да совершишь освящение храма; всеми приносимые молитвы о твоём спасении не препятствуют этому торжеству освящения. Да не утверждают такой лжи эти невежды; напротив того, пусть научатся они у отцов и прочтут Писания, лучше же сказать, пусть научатся у тебя, любителя словесности, что священник Иисус, сын Иоседеков, и братья его, и мудрый Зоровавель, сын Салафиилев, и Ездра, священник и книжник Закона, когда после пленения созидаемо было святилище и наступило *поставление кущей* (Ин. 7:2) (а это был великий праздник и торжество и молитвенный день в Израиле), — собрали единодушный народ на месте первого притвора, обращенного к востоку, уготовили жертвенник Богу и там принесли жертвы, там совершили праздник, а после таким же образом приносили жертвы в субботы и новомесячия, народ же возносил молитвы свои (см. 1 Езд. 3:2–6). И Писание ясно говорит, что все это совершалось, а храм Божий не был еще построен; но, напротив того, когда молились они таким образом, созидание храма шло успешно. Ни ожидание дня освящения не останавливало молитвы, ни молитвенные собрания не препятствовали освящению, и народ молился; таким образом, когда все здание было довершено, совершили освящение, принесли жертвы в обновление храма, и все праздновали окончание <Р. 128>дела. То же опять сделали и блаженной памяти Александр и другие отцы: и прежде собирали народ на молитву, и, приведя дело к окончанию, [Col. 620] возблагодарили Господа, совершив освящение. Так прилично поступить и тебе,

**Приглашение  
императору  
на освящение храма**



любезнейший государь. Готов уже храм, предосвященный принесенными в нем молитвами, и ожидает прибытия твоего благочестия, ибо сего недостает ему для совершенного украшения. Да совершишь и сие и да вознесешь молитву Господу, Которому создал ты дом, — таково общее всех желание!

**Подложное  
приглашение**

**19.** Дозволь рассмотреть и другой донос и соблаговоли принять мое в этом оправдание. Ибо осмелились донести и то, будто бы вопреки твоим указам не оставляю я церкви<sup>1</sup>. Дивлюсь им, что не утомятся составлять клеветы, сам же не только не утомляюсь, но, оправдываясь, еще более радуюсь. Чем больше у меня оправданий, тем большему осуждению они могут подпасть сами. Не противился я указу твоего благочестия. Да не будет сего! У меня не стало бы дерзости противиться даже правителю города, не только что такому царю. И для уверения в этом не нужно мне многих слов, потому что засвидетельствует обо мне весь город. Впрочем, дозволь и это дело рассказать опять сначала. Ибо твердо знаю, что, выслушав, ты удивишься ловкости врагов. **<Р. 130>**

Прибыл палатин<sup>2</sup> Монтан и принес письмо будто бы в ответ на то, что сам я писал, прося дозволения идти в Италию, чтобы исполнить некоторые нужды церковные. Благодарение твоему благочестию, что соблаговолил внять сему, как будто бы написано было мною, принял на себя попечение о пути, чтобы мог я вступить в оный и совершить без затруднений! Но дивлюсь опять, как солгавшие пред тобою не побоялись, что ложь свойственна диаволу (Ин. 8:44) и лжецы чужды Того, Кто говорит: *Я есмь истина* (Ин. 14:6)! Я не писал, и обвинитель не в состоянии будет найти подобное письмо. Хотя и должно бы мне было ежедневно писать к тебе, чтобы узреть исполненное благодати лицо твое, однако же и церкви оставлять неблагочестно, и стать в тягость твоему благочестию несправедливо, особенно когда и в отсутствие наше ты благосклонно внемлешь церковным прошениям. Итак, прикажи мне прочесть, что приказывал Монтан, именно же следующее<sup>3</sup>...

<sup>1</sup> Суть этого доноса в следующем. Свт. Афанасий, опасаясь участи свт. Павла Константинопольского, который был изгнан арианами из Константинополя, решил послать к императору Констанцию в Медиолан пятерых своих епископов и трех пресвитеров, чтобы объяснить собственные действия и предупредить клевету ариан. Но не прошло и четырех дней, как прибыл чиновник императора Монтан с письмом от Констанция, в котором последний просит свт. Афанасия явиться во дворец, как бы отвечая на просьбу самого архиепископа Александрийского. Однако свт. Афанасий никакого письма не писал и дозволения быть у императора не спрашивал. Свт. Афанасий догадался, что письмо от императора подложное и ариане хотят занять его кафедру в его отсутствие. Ариане же обвинили свт. Афанасия, что он не слушается приказов императора. — *Ред.*

<sup>2</sup> Палатин — чиновник императорского дворца, заместитель. — *Ред.*

<sup>3</sup> Письма, упоминаемого св. Афанасием, нет в греческом оригинале апологии.

20. Но где нашли доносчики и это письмо? Желал бы я слышать от них, кто сообщил им его? Заставь их дать ответ; через это можешь узнать, что и последнее письмо так же они выдумали, как разглашали и о письме к ненавистному Магненцию. <P. 132> Но и в этом осужденные, к какому еще оправданию повлекут меня после этого? Это они замышляют, [Col. 621] таковое, как вижу, у них желание: надеются, что, все приведя в движение и смятение, много говоря против меня, может быть, и раздражат тебя со временем. Но справедливость требует таких людей отвращаться и ненавидеть, потому что каковы сами, такими же предполагают и слушателей своих и думают, что клеветы и у тебя могут иметь силу. Ибо имел некогда силу донос Доика на священников Божиих (см. 1 Цар. 22:9), но выслушавший его Саул был человеком несправедливым. И клеветующая Иезавель могла сделать вред богобоязненному Навуфею, но внимающий ей Ахав был лукавым отступником (см. 3 Цар. 21:7). Святейший же Давид, раздражать которому прилично тебе (как и все того желают), не допускал к себе таких людей, напротив же того, отвращался от них, как от бешеных псов, говоря: *Оклеветающего тай искреннего своего, сего изгонях* (Пс. 100:5), потому что соблюдал заповедь, в которой сказано: *да не примешь слуха суетна* (Исх. 23:1). И ими разглашаемое суетно перед тобой, потому что ты, подобно Соломону, просил у Господа и получил от Него (будь в том уверен), да будет *суетно слово и ложно далеке от тебе* (Притч. 30:8). <P. 134>

21. Поэтому и я — так как письмо было доставлено клеветниками и не заключало в себе приказа идти — сделал заключение, что не было изволения твоего благочестия, чтобы я явился к тебе. Из того (что ты не прямо приказал прийти, но писал в ответ на написанное и изъявленное будто бы мною желание исправить видимые недостатки) и без чьих-либо объяснений ясно было, что доставленное письмо написано не по собственному изволению твоей снисходительности. Это все знали, это выражал я и в письме. И Монтану было известно, что не идти к тебе отказывался я, но не считал приличным идти вследствие моего будто бы письма, чтобы клеветники и в этом не нашли опять предлога сказать, что беспокою твое богочестие. И действительно я готовился в дорогу, и Монтан знает, что если бы соблаговолил ты написать, то отправился бы я немедленно и с усердием исполнил бы приказание. Ибо не дошел я до такого безумия, чтобы противиться подобному приказанию. А так как благочестие твое подлинно не писало, то как же воспротивился я тому, о чем не было мне повеления? Или почему говорят, что не послушался я, когда и приказания не было? Как же не клевета это, когда враги и чего не было выдают за действительное<sup>1</sup>? Боюсь, что и теперь,

<sup>1</sup> В ТСО: «бывшее». — Ред.

когда оправдываюсь, станут разглашать, что не благоволил ты выслушать мое оправдание. Так, по их мнению, нетрудно им меня обвинить; так скоры они на то, чтобы клеветать, пренебрегая Писанием, которое говорит: *не люби клеветати, да не вознесешия* (Притч. 20:13). <Р. 136>

### Интриги Диогена и Сириана

22. Итак, по удалению Монтана, через двадцать шесть месяцев, прибыл нотариий Диоген. Но и он не сообщил мне о письме, не видались мы друг с другом, [Col. 624] не было от него предписаний вследствие бывшего приказа. Даже когда вступил в Александрию военачальник Сириан<sup>1</sup>, я, поскольку ариане распускали какие-то слухи и объявляли, что будет то, чего бы им хотелось, спрашивал, имеет ли он с собой письма, о которых говорят (признаюсь, я требовал письма с твоим повелением). Поскольку же он сказал, что писем у него нет, то просил я, чтобы хотя бы Сириан или египетский епарх Максим написал мне об этом. Требовал же я этого по той причине, что человеколюбие твое писало ко мне, чтобы я ничем не смущался, не обращал внимания на тех, которые хотят меня утратить, но беззаботно пребывал в церквях. Это письмо доставили мне Палладий, палатный магистр, и Астерий, бывший дук Армении. Список же с этого письма дозволю прочесть мне.

23. В списке с письма<sup>2</sup> заключалось следующее:

«Констанций победитель Август — Афанасию.

Всегдашнее мое желание всякого благополучия покойному брату моему Константу не могло не быть известным твоему разумению. В какую погрузился я скорбь, когда услышал, что умерщвлен он по оболещению людей самых нелепых, легко может рассудить об этом ваше благоразумие. Поскольку же в настоящее время есть <Р. 138> [люди], которые покушаются утратить тебя столь плачевным происшествием, то признал я посему нужным к честности твоей послать сие препровождаемое теперь писание, поставляя тебе в обязанность, как прилично епископу, учить народ, чтобы собирался для установленного богослужения, и с ним по обычаю проводить время в молитвах. Ибо это приятно нам. Желаем, по изволению нашему, во всякое время быть тебе епископом на месте своем».

И другою рукою приписано: «Божество да сохранил тебя на многие лета, возлюбленный отец!»

<sup>1</sup> По приказу Констанция александрийский военачальник Сириан вступил в Александрию, чтобы арестовать свт. Афанасия. Последний ссылался на защитительные письма императора, но это не имело успеха. Позже даже была окружена церковь Феоны, но святителю удалось спастись: он смешался с народом и прошел через кордон воинов незамеченным; затем скрывался в пустыне у монахов. — *Ред.*

<sup>2</sup> Написано весной 350 г. — *Ред.*

24. О письме этом говорили они<sup>1</sup> и судьям. А я, имея его у себя, не вправе ли был требовать писем и не обращать внимания на представляемые предлоги? Они же, не показывая приказаний твоего благочестия, действовали не прямо ли вопреки этому письму? Поскольку же они не представляли мне писем, то не следовало ли мне заключить, что слова их не на письме основывались? На такие же слова повелевало мне не обращать внимание писание твоего человеколюбия. Посему справедливо поступил я в этом случае, боголюбивейший Август, положив, что как по твоему предписанию вступил я в отечество, так по твоему же приказанию и оставить его, чтобы не подпасть со временем ответственности как беглецу, оставившему Церковь, но, как получившему твое повеление, иметь предлог для удаления. [Col. 625] Эту мысль выражали, приступив к Сириану, весь народ с пресвитерами и с ними (чтоб не сказать более надлежащего) большая часть города; <P. 140>тут был и египетский епарх<sup>2</sup> Максим. Мнение же состояло в том, чтобы или мне написать и послать, или не тревожить более церквей, пока сам народ не отправит к тебе послов по этому делу. И поскольку они усиленно требовали этого, то, сознавая основательность требования, Сириан, свидетельствуясь твоим спасением, при чем был тогда и Иларий<sup>3</sup>, уверял, что не будет более беспокоить, но перенесет дело на суд твоего богочестия. Это известно когорте дука и когорте епарха египетского. А градоначальник хранит у себя поданные тогда голоса, и можно удостовериться, что ни я, ни кто-либо другой не противились твоему приказу.

25. Все же требовало, чтобы были показаны письма твоего благочестия. Правда, что и одно слово царское имеет одинаковую силу с написанным, особенно когда передающий это слово говорит смело и на письме сообщает повеление. Но поскольку не сказали ясно, что есть повеление, и не сообщили сего письменно, как требовали [от них], но как будто от себя все это делали, то, признаюсь и смело говорю это, возымел я подозрение, потому что с ними было много ариан, — с арианами они ели, с ними советовались, ничего не делали открыто, старались же строить мне козни и злоухищрения, ничего не делали как бы по царскому приказанию, обличили же сами себя, что действуют по настоянию врагов. Это и вынудило меня настойчивее требовать у них писем, <P. 142>потому что как предпринимаемое и замышляемое ими было подозрительно, так неприлично было и мне, придя с такими ясными твоими письмами, удалиться из Церкви без писем.

<sup>1</sup>Т. е. Палладий и Астерий, чиновники императора. — *Ред.*

<sup>2</sup>Епарх — префект, т. е. императорский наместник страны (в данном случае Египта). — *Ред.*

<sup>3</sup>Знаменитый нотариус, товарищ Диогена (SC. P. 141). — *Ред.*

Итак, поскольку Сириан дал обещание, все собирались в церквях с радостью, ни о чем не тревожась. Но через двадцать три дня<sup>1</sup> после данного обещания входит он в церковь с воинами, а мы по обыкновению совершали молитву, что видели вошедшие, потому что было всеобщее бдение будущего торжества. И это случилось в ту ночь, в которую наперед хотели и обещались исполнить это ариане, ибо военачальник вошел, имея их с собой, — они были зачинщиками и советниками такого нашествия. И в этом нет ничего невероятного, боголюбивейший Август, потому что это не тайна, но разглашается повсюду. Итак, видя это нашествие, сперва убедил я народ удалиться, а потом уже удалился и сам, покрываемый и руководимый Богом, что видели бывшие тогда со мною<sup>2</sup>. И с этого времени оставался я у себя в доме, имея дерзновение и оправдание [Col. 628] прежде всего перед Богом, а потом и перед твоим благочестием, что, не оставив народ, бежал, но свидетелем гонения имею нашествие военачальника, чему и дивились все особенно, ибо надлежало ему или не обещать, или, обещав, не солгать. <P. 144>

**26.** Для чего же такие замыслы или к чему злоухищренно строить козни, когда можно было велеть и написать? Царское приказание дает большую свободу, а желание действовать скрытно делало ясным подозрение, что не имеют они царского приказания. Чего же неуместного я требовал, правдолюбивый царь? Кто не скажет, что такое требование епископа основательно? Читав Писания, знаешь, как предосудительно епископу оставить Церковь и вознрадеть о пастве Божией. Ибо отсутствие пастырей дает случай нашествию волков на стадо (ср. Ин. 10:12). Этого-то и домогались ариане и все прочие еретики, чтобы по удалении моем найти возможность обольстить народ и вовлечь в нечестие. Посему если бы предался я бегству, то какое оправдание имел бы перед истинными епископами, а еще более перед Вверившим мне стадо сие? А Вверивший мне его есть Тот, Кто судит всю землю, истинный Всецарь и Господь наш Иисус Христос, Сын Божий. Не всякий ли бы имел основание винить меня в нерадении о народе? Не укорило ли бы меня и твое благочестие справедливо, говоря: «Вступив по письму, для чего удаляешься без письма и оставил народ?» Сам народ не по всей ли справедливости в день Суда на меня возложил бы нерадение о нем, говоря:

<sup>1</sup>8 февраля 356 г. — *Ред.*

<sup>2</sup>Эти события описываются еще и Созоменом в «Церковной истории» (IV, 9): «Когда получено было донесение, что Афанасий скрывается в церкви... то предводитель войск вместе с Иларию, которого царь опять прислал для спешествования этому делу, взяв воинов, по времени неожиданно разломал двери и вошел в церковь, но, искав везде, не нашел в ней Афанасия. Говорят, по внушению Божию неоднократно случалось ему избегать много и других опасностей...» — *Ред.*

«Епископствовавший у нас бежал, и мы оставлены были без попечения; некому было напомнить нам»? Если бы это сказали они, что стал бы я отвечать? <Р. 146> Ибо такую укоризну заслужили от Иезекииля ветхозаветные пастыри (см. Иез. 34:3–10). Зная это, и блаженный апостол Павел каждому из нас повелел через ученика своего, сказав: *Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства* (1 Тим. 4:14). Страшась этого, и я не хотел бежать, но ждал повеления, есть ли на то воля твоего благочестия. Но не получил я, чего основательно требовал, да и теперь обвинен перед тобой напрасно, потому что не противился я повелению твоего благочестия и теперь не покушаюсь идти в Александрию, пока не угодно то будет твоему человеколюбию; и об этом доношу предварительно, чтобы клеветники и в этом не нашли опять предлога оговорить меня. [Col. 627]

27. Ввиду этого я не считал себя виновным, но, имея у себя оправдание, поспешил к твоему благочестию, зная твое человеколюбие и держа в памяти неложные твои обещания и твердо надеясь, что, по написанному в Божественных притчах, *приятны царю помыслы праведны* (Притч. 16:13). Когда уже отправился я в путь и оставил пустыню, разнесся какой-то внезапный слух, который сначала казался мне невероятным, но впоследствии оказался верным. Везде говорили, что Либерий, епископ Римский<sup>1</sup>, великий Осия Испанский<sup>2</sup>, Павлин Гальский<sup>3</sup>, <Р. 148> Дионисий<sup>4</sup> и Евсевий Италийские<sup>5</sup>, Люцифер Сардинский<sup>6</sup> и другие некоторые епископы и пресвитеры и диаконы осуждены на изгнание за то, что не согласились подписаться против меня<sup>7</sup>. И эти осуждены на изгнание, а Викентий Капуанский<sup>8</sup>, Фортунатиан Аквилейский<sup>9</sup>,

### Гонение на епископов и народ

### Факты

<sup>1</sup> Свт. Либерий, папа Римский (352–366 гг.); отправлен в ссылку решением Медиоланского собора 355 г., но спустя немного времени по требованию народа был возвращен. — *Ред.*

<sup>2</sup> Имеется в виду свт. Осия, епископ Кордубский. — *Ред.*

<sup>3</sup> Павлин Трирский осужден на изгнание собором в Арле 353 г. (см.: *Сулпиций Север*. Хроника II, 39). — *Ред.*

<sup>4</sup> Дионисий, епископ Медиоланский. — *Ред.*

<sup>5</sup> Свт. Евсевий, епископ Верчельский († 370). Он не был приглашен на Медиоланский собор, но явился сам и мужественно отстаивал Никейский Символ веры и защищал свт. Афанасия, за что был сослан арианами в Палестину. — *Ред.*

<sup>6</sup> Св. Люцифер, епископ Каларийский в Сардинии († 371 г.); сослан в Германию, в Сирию. — *Ред.*

<sup>7</sup> Здесь говорится о Медиоланском соборе 355 г., который возглавляли враги свт. Афанасия, епископы Валент и Урзакий. О них см. примеч. 2 на с. 399. — *Ред.*

<sup>8</sup> Известно, что он был послан императором Константом к Констанцию в 344 г., чтобы ходатайствовать за изгнанных епископов. — *Ред.*

<sup>9</sup> О Фортунатиане Аквилейском блж. Иероним сообщает, что он был африканцем по происхождению и «являлся объектом всеобщей неприязни, потому что,

Иеремия Фессалоникийский и все западные епископы будут терпеть не малое какое-либо принуждение, но весьма великую нужду и страшные оскорбления, пока не дадут обещания не иметь со мной общения. Потом, когда дивился я этому и недоумевал, то достиг до меня еще другой слух о епископах египетских и ливийских, а именно, что около девяноста епископов изгнаны, церкви же переданы исповедующим учение Ария и что шестнадцать епископов посланы в изгнание<sup>1</sup>, а прочие частью обратились в бегство, а частью вынуждены лицемерить. Ибо, как рассказывали, такое произошло там гонение, что, когда в Александрии на Пасху и в воскресные дни братия молились в пустом месте, близ кладбища, военачальник<sup>2</sup> со множеством вооруженных воинов (более трех тысяч), в руках которых были обнаженные мечи и стрелы, напал на христиан, и с женщинами и детьми, ничего более не делавшими, как только молившимися Богу, поступили так, как можно только поступить при таком нападении. Но, может быть, теперь и не нужно описывать это, потому что и одно воспоминание о сем вызовет слезы у всякого. Ибо такова была жестокость, что дев обнажали <Р. 150>, а тела умерших от ран не предавали тотчас погребению, но отдавали псам, пока родственники тайно, с великой для себя опасностью, не похищали тела их близких, и большого стоило труда, чтобы никто не узнал об этом<sup>3</sup>.

**28.** А то, что еще было, может быть сочтено невероятным и всех изумит необычайной своей гнусностью. Впрочем, необходимо сказать об этом, чтобы христоролюбивая твоя рачительность и благочестие твое знали, что доносы и клеветы на меня не для чего-то иного делались, а единственно для того, чтобы можно было им изгнать меня из церквей и ввести свое нечестие. [Col. 632] Когда истинные и преклонные летами епископы одни были сосланы, другие обратились в бегство, тогда уже язычники, оглашенные и занимающие первые места в городском совете и именитые по богатству по приказанию ариан стали преподавать учение благочестивой веры вместо христианских учителей. Не было уже вопроса о том, *непорочен* ли человек, как заповедал апостол (1 Тим. 3:2), но, как делал злочестивейший Иеровоам (см. 3 Цар. 12:31), кто больше давал золота, того и нарекали епископом.

---

когда Либерий, епископ Римский, был отправлен в ссылку за веру, Фортунатиан настойчиво убеждал его присоединиться к ереси» (*Блж. Иероним Стридонский. О знаменитых мужах, 97*).

<sup>1</sup> Свт. Афанасий говорит здесь о том времени, когда был поставлен на Александрийскую кафедру Георгий Каппадокиец (357 г.), и о его гонениях на православных. Среди шестнадцати епископов было десять, которых рукоположил еще свт. Александр Александрийский. — *Ред.*

<sup>2</sup> Военачальник Севастиан, друг и споспешник Георгия Каппадокийца. — *Ред.*

<sup>3</sup> Эти гонения на православных происходили в 357 г., после того как на Александрийскую кафедру вступил Георгий Каппадокиец. — *Ред.*

И не было у них различия, если кто и язычник, только бы представил золото<sup>1</sup>. Епископов, поставленных Александром<sup>2</sup>, монашествующих и подвижников отправляли в заточение, а мудрые на клеветы, сколько имели сил, исказили апостольское постановление и осквернили церкви. И великие выгоды доставили им клеветы их; в твои времена стало для них возможно <Р. 152> беззаконничать и совершать подобные дела, посему к ним только относится написанное: горе тем, *ихже ради имя Мое хулится во языцех* (ср. Ис. 52:5; Рим. 2:24).

29. Когда носились такие слухи и все до основания было поколеблено, не оставил я, однако же, своей ревности, но снова продолжал путь к твоему благочестию, и с еще большим прежнего тщанием, в твердой надежде, что делалось все без соизволения твоего благочестия; и если бы человеколюбие твое узнало, что происходит, то воспретило бы уже такие дела, потому что несвойственно благочестивому царю пожелать, чтобы были изгоняемы епископы, обнажаемы девы или вообще приводились в смятение церкви. Но когда рассуждал я таким образом и ускорял свой путь, то достиг меня еще третий слух, будто бы властвующим в Авксуме предписано: Авксумского епископа Фрументия<sup>3</sup> оттуда удалить, а меня отыскать хотя бы у варваров и переслать к епархам для составления так называемых судебных записей, народ же и всех клириков принудить к вступлению в общение с арианской ересью, и если кто не послушает — таких предавать смерти.

А что это не только говорилось, но доказывалось самими делами, в подтверждение этого,

### Документы

с дозволения твоего человеколюбия, представляю и послание; они очень часто читали его, угрожая смертью всякому. <Р. 154>

30. Список с послания:

«Констанций победитель, великий Август — александрийцам.

Город ваш, сохраняя в себе отечественные черты и помня доблесть основателя, и ныне оказал обычное свое послушание. Да и мы,

<sup>1</sup> Ариане выслали множество епископов, поэтому возникла острая необходимость в замещении архиерейских кафедр сторонниками ереси. Многие вновь избираемые епископы не были крещены, не знали о христианстве, а просто покупали себе места. — *Ред.*

<sup>2</sup> Речь идет о свт. Александре Александрийском. — *Ред.*

<sup>3</sup> Св. Фрументий, креститель Эфиопии (Абиссинии). По латинским источникам, он вместе с Едессием и Мериопием плыл в Индию, но в Красном море их корабль потерпел крушение. Св. Фрументий оказался в Эфиопии, оттуда он направился в Александрию, где был посвящен свт. Афанасием в епископы Эфиопии. Вернувшись в Эфиопию, св. Фрументий крестил царя Абреха-Ацебеха и весь народ (по абиссинским источникам, это было в 343 г.). Абиссинцы прозвали его аба Салама (отец мира). См.: *Сократ Схоластик*. Церковная история I, 19; *Руфин Аквилейский*. Церковная история I, 9 (правда, они считают, что Фрументий крестил Индию и об Абиссинии не упоминают). В Авксуме находилась епископская кафедра св. Фрументия. — *Ред.*



если бы благоволением своим к вашему городу не затмили самого Александра<sup>1</sup>, сознали бы себя немало погрешившими. Как целомудрию свойственно вести себя во всем благоприлично, так царскому сану свойственно преимущественно пред всем приветствовать вашу (позвольте сказать это) доблесть. [Col. 633] Вы первые учредили у себя истолкователей мудрости<sup>2</sup>, первые познали истинного Бога, и из истолкователей избрали лучших, и охотно, с любовью приняли наше определение, справедливо возгнушавшись льстецом и обманщиком и присоединившись, как и следовало, к людям досто­честным, которые выше всякого удивления. Но кому из обитающих даже на концах вселенной неизвестно соперничество<sup>3</sup>, выказанное в последних происшествиях, которые не знаю, к чему должно и приравнять из случившегося когда-либо. Большая часть жителей города оказалась слепа; овладел ими человек, исшедший из самой крайней низости, который жаждущих истины обольщает как во тьме, увлекая ко лжи, никогда не предлагает плодотворного слова, совращает же души какими-то чарами и пустыми вещами. Лстецы вопияли, рукоплескали, изумлялись, <P. 156> когда им следовало бы и сквозь зубы не пропустить ни слова. Весьма многие из людей простых жили по их указанию. Дела текли сами собою, как во время потопа, когда все совершенно пришли в нерадение. Управлял же всем человек из народной толпы (как вернее сказать это?), ничем не отличающийся от чернорабочих, оказавший только тем услугу городу, что обитателей его не вверг в преисподнюю. Но этот доблестный и знаменитый муж не стал дожидаться суда над ним, сам себя наказав бегством; посему должно устранить его, для пользы самих же варваров, чтобы и из них он не убедил кого-нибудь к нечестию, принося жалобы, как лицедей, первому встретившемуся. Но с ним мы распрощаемся издалека. А вас надлежит мне поставить наряду с немногими, лучше сказать, одних вас почтить преимущественно перед прочими за ту высокую степень доблести и ума, о которой проповедуют дела, прославляемые едва ли не по всей вселенной. Честь вашему целомудрию! Желал бы и не раз слышать многих вестников, описывающих и прославляющих дела, вами совершённые, затмившие любочестием предков и представившие в себе образец современникам и потомкам! Вы одни вождем в слове и деле избрали человека, всех совершеннейшего по нравам; и нимало не поколебались, но мужественно переменили образ мыслей своих и присоединились к прочим, от этого дольного и земного поспешили к небесному под руководством

<sup>1</sup> Имеется в виду Александр Македонский (356–323 до Р.Х.), основатель Александрии. — *Ред.*

<sup>2</sup> Вероятный намек на Александрийское огласительное училище. — *Ред.*

<sup>3</sup> В ТСО: «любочестие». — *Ред.*

<P. 158> достопочтеннейшего Георгия<sup>1</sup> — человека, который более всякого другого углубился в подобные предметы. При его содействии и последующее время жизни проведете с прекрасной надеждой, и в настоящем будете жить спокойно. О, если бы все вообще жители города, как священного якоря, держались его слова, чтобы не иметь нам нужды ни в сечениях, ни в прижиганиях для излечения людей, испорченных сердцем! И этим последним мы тем более советуем отступить от приверженности к Афанасию и не вспоминать более об этом излишнем пустословии; или, сверх своего [Col. 636] ожидания, подвергнут они себя крайним опасностям, от которых не знаем, освободит ли кто-нибудь мятежников при всем своим могуществе. Ибо ни с чем не сообразно изгонять из одной страны в другую пагубного Афанасия, уличенного в таких гнусных деяниях, для которых нет достойной казни, хотя бы десять раз отнята была у него жизнь, оставить же без внимания его бесчинствующих льстецов и прислужников — шарлатанов и достойных такого наименования, которое стыдно и выговорить, людей, каковых издавна уже велено судьям предавать смерти. А может быть, они и не подвергнутся смерти, если только, отстав от прежних заблуждений, переменятся со временем в мыслях, — те самые, которыми управлял этот несноснейший Афанасий, нарушитель общественного спокойствия, простирающий злочестивые и нечистые руки к тому, что всего святее».

31. А о епископе Авксумском Фрументии написано было к тамошним властелинам следующее: <P. 160>

«Победитель Констанций, великий Август — Эзане и Сазане<sup>2</sup>.

Предмет великой заботливости и наибольшего попечения для нас — ведение Всесовершенного [Бога]. Думаю же, что в подобных делах и весь человеческий род требует равной попечительности, чтобы все могли проводить жизнь с упованием, имея такое познание о Боге и нимало не разноглася в исповедании о том, что справедливо и истинно. Посему и вас удостаивая этого промышления и равняя вас в этом с римлянами, повелеваем, чтобы у вас в церквах имело силу одно и то же с ними учение. Поэтому же епископа Фрументия как можно скорее пошлите в Египет к достопочтеннейшему епископу Георгию и другим египетским епископам, которые более всего имеют право рукополагать и судить о подобных делах. Ибо, конечно, знаете и помните (если только не притворитесь, будто бы одним вам совершенно неизвестно признаваемое всеми), что сего Фрументия в этот

<sup>1</sup> Георгий Каппадокиец, поставленный арианами на место свт. Афанасия, был человеком необразованным и грубого нрава; до епископства он служил при армии по хозяйственной части. Свт. Григорий Богослов говорит, что он был приемщиком свинины для армии (ср.: *Свт. Григорий Богослов. Слово 21, 16*). — *Ред.*

<sup>2</sup> Имена двух братьев, управлявших Абиссинией — областью, где епископом был св. Фрументий. — *Ред.*

сан поставил Афанасий, обвиненный в тысячах злых дел, на которого были принесены жалобы, но он не мог дать никакого справедливого оправдания, немедленно ниспал со своей кафедры, блуждает по миру и не находит нигде места, переселяясь из одной стороны в другую, как будто бы через это избегнет того, что он зол. Итак, если <P. 162> Фрументий с готовностью послушается, согласившись дать отчет во всем ходе дел, то для всех будет явно, что не разногласит он ни в чем ни с церковным законом, ни с господствующей верой, и он по окончании над ним суда, показав опыт всей своей жизни и дав отчет тем, которые судят подобные дела, будет ими поставлен, если захочет, чтобы почитали его действительным и все права имеющим епископом. Если же будет медлить и избегать суда, то из этого делается явным, что, обольщенный словами лукавейшего Афанасия, [Col. 637] нечестует он пред Божеством; а таким образом окажется, что он так же лукав, как и упомянутый перед этим Афанасий. И в таком случае есть опасность, что он, придя в Авксум, развратит ваших, распространяя незаконное и злочестивое учение и не только церкви приводя в замешательство и смятение, произнося хулы на Всесовершенного [Бога], но и язычникам уготовляя этим совершенное расстройство и разорение. Но знаем, что, научившись иному и воспользовавшись многим общепользным от досточестнейшего Георгия и прочих, вполне умеющих наставить в подобном, он возвратится на место свое, до основания изучив то, что касается дел церковных. Бог да сохранит вас, почтеннейшие братия!»

**Оправдание своего  
возвращения  
в пустыню**

**32.** Услышав это и внимательнее вникнув в то, на что сетовали пересказывавшие мне это, признаюсь, опять возвратился я в пустыню, рассуждая (как усмотрит это и твое богочестие) <P. 164> так: если меня ищут с намерением переслать к епархам, как только найдут, то я не смогу дойти до твоего человеколюбия. И если не захотевшие подписаться против меня потерпели столько тяжелых бед, если и мирян, которые не хотят вступить в общение с арианами, приказано умерщвлять, то нет сомнения, что для меня клеветники выдумают тысячи новых смертей; да и по смерти моей враги будут действовать, против кого хотят и как хотят, и выдумывая против меня еще больше лжи, потому что некому будет обличить их. Не твоего благочестия убоявшись, предался я бегству, потому что знал твою справедливость и твое человеколюбие. Но из того, что было сделано, понял я, каково раздражение врагов, и рассудил, что из опасения быть обличенными в сделанном против воли твоей употребят все меры, чтобы умертвить меня. Ибо человеколюбие твое приказало удалить из городов и епархий только епископов; эти же удивительные люди осмелились на нечто большее, чем твое приказание, и в места пустынные, необитаемые и страшные, за три епархии послали на заточение

старцев и преклонных летами епископов. Ибо из Ливии посланы в Великий Оазис, а из Фиваиды — в Ливийскую Аммониаку<sup>1</sup>. И не смерти убоясь обратился я в бегство (никто из них да не упрекает меня в боязни!), но сделал это потому, что есть заповедь Спасителя (см. Мф. 10:23), <Р. 166> когда гонят нас, убежать; когда ищут, скрываться и не подвергать очевидной опасности, чтобы появлением своим не возжечь еще более ярость гонящих. Ибо это одно — самому себя умертвить и отдать себя врагам на убиение. А убежать, как заповедал Спаситель, значит знать время (см. Лк. 19:43–44) и иметь истинное попечение о гонителях, чтобы они, простерши злобу свою до крови, не сделались преступниками заповеди *не убий* (Исх. 20:13), хотя, клеветая на меня, именно это они особенно и имеют в виду, чтобы я пострадал. Ибо то, что и теперь опять сделали они, показывает, [Col. 640] что стараются об этом именно и таково кровожадное их намерение. Знаю, что ты удивишься, боголюбивейший Август, выслушав это; их дерзость подлинно должна привести в изумление. Какова же она на самом деле, — выслушай это в немногих словах.

**33.** Сын Божий, Господь и Спаситель наш Иисус Христос, сделавшийся для нас человеком, упразднивший смерть и освободивший род наш от рабства тлению (Рим. 8:21), сверх всего прочего даровал нам и то, что имеем девство — образ ангельской на земле святости. И тех, которые имеют эту добродетель, католическая Церковь обыкновенно именуется невестами Христовыми, язычники же, видя их, дивятся им как сделавшимся храмом Слова. Ибо, действительно, никем не исполняется этот высокий и небесный обет, как только нами, христианами, потому что более всего это служит важным признаком, что у нас подлинное и истинное богочестие. Этим девственниц преимущественно перед прочими чтит и блаженной памяти благочестивейший родитель твой, Константин Август, <Р. 168> и твое богочестие в письмах своих неоднократно именовало их досточтимыми и святыми. А ныне чудные эти ариане, клеветующие на меня, строившие столько козней весьма многим епископам, пользуясь содействием и покорностью судей, заставляли вешать обнаженных дев на так называемых герметариях<sup>2</sup> и троекратно строгаи им ребра, чего никогда не терпели и самые злодеи. Пилат, угождая тогдашним иудеям, пронзил копием один бок Спасителю (см. Ин. 19:34); они же превзошли неистовством и Пилата, потому что строгаи Ему не один бок, но оба, ведь члены девственниц

<sup>1</sup> Имеется в виду изгнание шестнадцати епископов (357 г.), рукоположенных еще свт. Александром Александрийским (до 326 г.). Места их ссылки находились далеко, на расстоянии более трех епархий, так что не все старцы-епископы смогли проделать столь нелегкий путь и некоторые умерли в пути. — *Ред.*

<sup>2</sup> Вероятно, так назывались столбы с вырезанною головою Гермеса или Меркурия, которые ставились на перекрестках для указания дорог.

по преимуществу суть собственные члены Спасителя. Всякий, если только кто скажет ему об этом, от одного слышания сего приходит в трепет. Они не только не убоились обнажать и строгать чистые члены, посвященные девами одному Спасителю нашему Христу, но, что еще хуже, укоряемые всеми за такую жестокость, нимало не краснеют, а еще оправдываются тем, что на это есть повеление твоего благочестия. Так они дерзки на все и намеренно лукавы! Ничего, ничего подобного не слышано было во времена бывших гонений. А если и совершались когда-нибудь такие дела, то при тебе, христианине, неприлично, <P. 170> чтобы девство терпело такое оскорбление и бесчестие и чтобы они жестокость свою перелагали на твое благочестие, потому что одним еретикам свойственная такая злоба — нечестивать пред Сыном Божиим и погрешать против святых дев Его.

**34.** Поскольку же столь много таких злодеяний совершили ариане, то не погрешил я, послушавшись Божественного Писания, которое говорит: *укрыйся мало елико, дондеже мимоидет гнев Господень* (Ис. 26:20). [Col. 641] И это также послужило предлогом для моего удаления, боголюбивейший Август; и я не отказался бы как идти в пустыню, так, если бы настала нужда, быть спущенным *в корзине* со стены (см. 2 Кор. 11:32). Ибо все перенес я, и жил со зверями, и ожидал удобного времени для этого слова, когда вы будете проходить мимо, твердо надеясь, что осуждены будут клеветники и обнаружится твое человеколюбие. Что было бы угоднее тебе, блаженный и боголюбивейший Август? То ли, чтобы я пришел, когда клеветники мои воспламенены яростью и ищут убить меня, или чтобы, по Писанию, скрылся ненадолго, пока клеветников не признают еретиками, а твое человеколюбие не сделается явным? Неужели угодно было бы тебе, царь, чтобы предстал я перед судьями твоими и чтобы они — хотя писал ты для одной угрозы, — не уразумев мысли твоей и будучи подстрекаемы арианами, вследствие писания твоего предали меня смерти и из-за того письма переложили на тебя это убийство? <P. 172> Неприлично было, чтобы и я сам предал себя на кровопролитие и чтобы тебя, царя христоролюбивого, винили в убийстве христиан, и притом епископов.

**Заключение:**  
**свт. Афанасий**  
**надеется**  
**на императора**

**35.** Поэтому лучше было скрываться и выжидать сего времени. Так, знаю, что и ты, сведущий в Божественных Писаниях, соглашаешься со мною и одобряешь меня за этот поступок. По крайней мере, как скоро перестали раздражать тебя, снова видим мы твою благочестивую терпеливость; и всем стало явно, что и вначале не ты гнал христиан, но они<sup>1</sup> приводили в запустение церкви, чтобы повсюду рассеивать свое злочестие, по причине которого и я, если бы не предался бегству, давно бы

<sup>1</sup> Имеются в виду ариане. — *Ред.*

---

уже был жертвой их козней. Ибо те, которые без [тени] сомнения занимались доносами на меня государю и решились на такие поступки с епископами и девами, само собою явно, не упустили бы случая предать и меня смерти. Но благодарение Господу, даровавшему тебе царство! Всем стали известны и твое человеколюбие, и их лукавство, от которого и я вначале спасался бегством, чтобы и мне можно было обратиться к тебе слово, и тебе открылся случай оказать кому-либо свое человеколюбие. Посему — так как, по написанному, *ответ смирен отвращает ярость* (Притч. 15:1) и *приятны царю помыслы праведны* (Притч. 16:13) — умоляю тебя: прими это оправдание и возврати отечеству и **<Р. 174>** церквам всех епископов и прочих клириков, чтобы обнаружилось лукавство клеветников, а ты и ныне, и в день судный с дерзновением мог бы сказать Господу и Спасителю нашему, Всецарю Иисусу Христу: *не погубил* из них *никого* (Ин. 18:9), но [погубили] те, которые злоумышляли против всех, а я скорбел о скончавшихся, о подвергшихся терзаниям девах и обо всем, что было причинено злого христианам, сосланных же в изгнание возвратил и снова отдал собственным их церквам. **[Col. 644]**

---

---

<Р. 176> АПОЛОГИЯ СВОЕГО БЕГСТВА  
ВО ВРЕМЯ ГОНЕНИЯ, ПРОИЗВЕДЕННОГО  
ДУКОМ СИРИАНОМ<sup>1</sup>

**Вступление:  
причина для  
Апологии**

1. Слышу, что Леонтий<sup>2</sup>, который ныне в Антиохии, Наркисс из города Неронова, Георгий, [Col. 645] который ныне в Лаодикии, и прочие с ними ариане много разглашают обо мне и порицают меня, называя боязнью то, что я не пришел и не выдал себя им, когда искали меня убить<sup>3</sup>. [А в ответ] на их злословия и клеветы могу написать многое, чего и они отрицать не смогут, в чем сознаются и все, слышавшие об этом; впрочем, намерен сказать не более, но только Господне слово и апостольское изречение,

---

<sup>1</sup> Научная редакция «Апологии своего бегства» выполнена свящ. Иоанном Кечкиным.

Вслед за первой апологией, обращенной к императору Констанцию, свт. Афанасий пишет вторую, в которой он оправдывает свое бегство из Александрии во время гонения, произведенного военачальником Сирианом в 356 г. Гонители хотели обвинить свт. Афанасия в малодушии и поколебать уважение к нему христианского мира. Свт. Афанасий опровергает взводимые на него обвинения, ссылаясь на ветхозаветные и новозаветные примеры. Апология бегства была написана приблизительно в период с 356 по 361 г. (Датировка у Миня 356–357 гг.). — *Ред.*

<sup>2</sup> Умер летом 357 г. — *Ред.*

<sup>3</sup> Ариане порицали свт. Афанасия за бегство, особенно отличились Наркисс (Нарцисс), епископ Неронианы Киликийской, Георгий, епископ Лаодикии, и Леонтий, бывший тогда предстоятелем Антиохийской церкви. Сократ Схоластик так пишет о Леонтии: «Он еще в пресвитерстве лишен был сана за то, что проводил время с одной женщиной по имени Евстолия, и потом, желая избежать подозрений в постыдной жизни, оскопил себя с намерением после того свободнее посещать ту женщину, не подавая повода к клевете на нее. Этот-то Леонтий, по определению и желанию царя Констанция, сделан был епископом Антиохийским» (*Сократ Схоластик. Церковная история II, 26*). О Нарциссе и Георгии пишет сам свт. Афанасий в этой апологии. — *Ред.*

а именно, что ложь от диавола (Ин. 8:44) и *злоречивые Царства Божия не наследуют* (1 Кор. 6:10). И этим достаточно доказывается, что они и думают, и поступают не по Евангелию, но по своим прихотям и почитают хорошим то, что им угодно. <Р. 178>

2. Но поскольку они присваивают себе право обвинять меня в боязни, то необходимо немного написать об этом, ибо и из немногого будет видно, что лукавы они нравом и не читали Божественных Писаний, а если и читают, то не веруют, что заключающиеся в них слова богодухновенны; а если бы веровали, то не осмелились бы поступать вопреки Писаниям и не поревновали бы злонравию убивших Господа иудеев.

И иудеи, когда Бог дал заповедь: *чти отца твоего и мать твою* (Исх. 20:12) и: *иже злословит отца, или мать, смертью да умрет* (Исх. 21:16), установили новый закон, превратив честь в бесчестие, и уважение, с каким дети обязаны относиться к родителям, заменив серебром (см. Мф. 15:4–6); а также, читая Давидовы деяния, научились из них противному и невиновных, которые в субботний день срывали и перетирали в руках колосья (см. Мф. 12:1), обвиняли не потому, что заботились о законах и субботе (в чем более и нарушали Закон), но потому, что, будучи лукавы нравом, завидовали спасаемым ученикам и того только хотели, чтобы имело силу их мнение. И они за незаконное свое получили возмездие, сделались богопротивными и наименованы уже князьями содомскими и людьми гоморрскими (см. Ис. 1:10).

<Р. 180> Но и эти, по моему мнению, не меньше, чем иудеи, несут на себе наказание, а именно неведение своего неразумия. Они не понимают, что говорят, и еще почитают себя знающими то, чего не знают (ср. 1 Тим. 1:7). Одно у них знание — делать зло и ежедневно сверх прежнего худшего изобретать еще более худшее. И если винят меня за теперешнее бегство, то не из желания видеть меня доблестным в добродетели. [Col. 648] Ибо враги станут ли желать этого тем, которые не заодно с ними зломудрствуют (ср. 1 Пет. 4:4)? Но по злонравию своему притворно разглашают это, думая (так они в действительности просты), что, уstraшенный их злословием, и я присоединюсь к ним со временем. Им желательно (для того они и ходят всюду, то притворяются друзьями, то обо всем разведывают, как враги), им желательно, уже пресытившись кровью, искоренить и меня, потому что всегда я держался и держусь образа мыслей, противного их нечестию, и ересь их, обличая, предаю позору.

3. Кого, начав когда-либо преследовать и поймав, не оскорбляли они как хотели? Кого, начав искать и найдя, не доводили до того, что или злой постигал их конец, или отовсюду терпели они вред? <Р. 182> То, что по видимости делают судьи, есть их рук дело, и лучше сказать, судьи оказываются слугами их воли

**Жертвы  
преследований —  
верные епископы**



и лукавства. Посему в каком месте нет памятника их злобе? Против кого, не единомысленного с ними, не составляли они заговора, подобно Иезавели выдумывая предлоги для обвинения (см. 3 Цар. 21:7–13)? Какая церковь не проливает ныне слез от их злоумышлений на епископов? Антиохия оплакивает исповедника и твердого в православии Евстафия<sup>1</sup>, Баланеи — досточудного Евфратиона, Палтос и Антарад — Киматия и Картерия, Адрианополь — христоролюбивого Евтропия<sup>2</sup>, а после него многократно носившего от них узы и умершего в узах Лукия<sup>3</sup>, Анкира — Маркелла<sup>4</sup>, Веррия — Кира<sup>5</sup> и Газа — Асклепия. Ибо, подвергнув их наперед многим оскорблениям, довели до изгнания эти коварные люди. А Феодула и Олимпия, епископов Фракийских, и меня и моих пресвитеров так усердно заставляли искать, что если бы мы были найдены, то подпали бы смертной казни и, вероятно, нас не было бы уже в живых, если бы сверх их ожидания не спаслись тогда бегством<sup>6</sup>. <Р. 184> Ибо такие предписания даны были об Олимпии проконсулу Донату, а обо мне — Филагрию. Преследовав же и отыскав Константинопольского епископа Павла<sup>7</sup>, приказали явно задушить в так называемой Каппадокийской Кукузе, [Col. 649] употребив для этого дела Филиппа, бывшего епарха, потому что он был покровителем их ереси и служителем лукавых совещаний.

4. Но насытились ли они столькими злодеяниями и успокоились ли наконец? Нимало. Они не только не перестали, но, подобно упоминаемой в Притчах пиявице<sup>8</sup> (Притч. 30:15), еще более увлекаются на злые дела<sup>9</sup>, нападая на большие епархии. Ибо кто достойным образом опишет, что сделано ими ныне? Кто в состоянии удержать в памяти

<sup>1</sup> Свт. Евстафий Антиохийский — участник Никейского Собора, ревностный защитник Православия и мужественный борец против арианства. В 331 г. арианам удалось его оклеветать, и он был сослан во Фракию, где около 337 г. и скончался. См. также: *Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история I, 20. — *Ред.*

<sup>2</sup> Евтропий, по всей видимости, первый известный епископ Адрианополя (город во Фракии); был защитником Православия; смещен евсевьянами около 330 г. — *Ред.*

<sup>3</sup> Св. Лукий, преемник Евтропия на Адрианопольской кафедре; многократно страдал от ариан. Сократ Схоластик (Церковная история II, 26) пишет, что он умер в железных оковах. Скончался до 357 г. — *Ред.*

<sup>4</sup> О Маркелле Анкирском см. примеч. на с. 420, 424, 428, 429, 444, 445. — *Ред.*

<sup>5</sup> Епископ Кир был изгнан по обвинению в савеллианстве в 338 г. — *Ред.*

<sup>6</sup> Об этом пишет и Сократ Схоластик в своей «Церковной истории» (II, 26).

<sup>7</sup> Свт. Павел, епископ Константинопольский, исповедник. Был избран епископом Константинополя по завещанию своего предшественника свт. Александра в 337 г. За приверженность к Православию император Констанций три раза низлагал его и отправлял в ссылку. Свт. Павел был задушен арианами в ссылке 6 ноября 351 г. собственным омофором. — *Ред.*

<sup>8</sup> Имеется в виду пиявица, которая никогда не может насытиться (Притч. 30:15). — *Ред.*

<sup>9</sup> Дословно: «поддаются юношескому увлечению в злых делах». В ТСО не совсем верно: «мужаются на злые дела». — *Ред.*

все то, что они сотворили? Когда церкви пребывали в мире и народ молился во время богослужения, Либерий, епископ Римский, Павлин, епископ митрополии Гальской, Дионисий, епископ митрополии Итальянской, Люцифер, епископ митрополии Сардинской, и Евсевий, епископ Итальянский, все епископы добрые и проповедники истины вдруг были схвачены и изгнаны без всякого на то предлога, кроме того, что не присоединились к арианской ереси <Р. 186> и не подписали вместе с арианами выдуманные на меня ложные обвинения и клеветы.

5. А о великом маститом старце и истинном исповеднике Осии излишним для меня будет и говорить. Ибо всякому, может быть, известно, что и его довели до изгнания, потому что он был старец небезызвестный, но особенно из всех и более всех знаменитый. На каком Соборе не был он руководителем? Не убеждал ли всякого правыми увещаниями? Какая церковь не имеет прекраснейших памятников его предстательства? Кто когда-нибудь, приходя с печалью к нему, отходил от него не с радостью? Кто просил его в нужде и удалился бы, не получив желаемого? Однако же отважились восстать и на него, потому что и он, зная, какие они составляют клеветы по своему нечестию, не подписался под вымышленными на меня наветами. А если впоследствии по причине нанесенных ему сверх меры многих ударов и заговоров против его родных уступил им на минуту, как старец и изнемогший телом, то и в этом видно лукавство этих людей, при всяком случае старавшихся показать, что они действительно не христиане. [Col. 652]

<Р. 188> 6. После этого снова напали они на Александрию, опять ища моей смерти; и настоящие события были хуже прежних. Воины внезапно окружили церковь, и вместо молитв наступило то, что делается только на войне. Потом, в Четыредесятницу, прибыл посланный ими из Каппадокии Георгий<sup>1</sup> и увеличил злодеяния, которым научился у них. После недели Пасхи дев ввергали в темницы, связанных епископов уводили воины, расхищали жилища и хлебы сирот и вдовиц, врываются в дома, ночью выгоняли из них христиан, дома опечатывались, и братья клириков бедствовали за братьев своих. Ужасно все это, но еще ужаснее то, на что отважились они после этого. В неделю по Святой Пятидесятнице постившийся народ вышел молиться на кладбище, потому что все отвращались от общения с Георгием. Но узнав о том, этот всезлойный возбуждает военачальника Севастиана, манихея, и сам уже, ведя множество воинов с оружием — с обнаженными мечами, луками и стрелами, устремляется

**Случай  
со свт. Осией  
Кордубским**

**Преследование  
народа**

<sup>1</sup> Георгий Каппадокиец прибыл в Александрию в 357 г. во время Великого поста. — *Ред.*

на народ в сам день Господень<sup>1</sup>. И найдя немногих молящихся — потому что большая часть удалась уже по причине позднего времени, — произвел такие дела, какие приличны только ученику ариан: зажег костер и, поставив дев к огню, принуждал их говорить, что они ариевой веры. <Р. 190> Когда же увидел, что девы непобедимы и не заботятся об огне, тогда, обнажив, до того бил по лицу, что некоторое время их едва узнавали.

7. Схватив сорок человек мужчин, мучил их новым способом: срезав ветви с финиковых деревьев, пока они были еще с иглами, ими до того иссек им спины, что у некоторых приходилось вырезать не одну вонзившуюся иглу, а иные не перенесли этого и умерли. Всех же, внезапно схваченных, даже и дев, изгнали в великий Оазис, а тела скончавшихся не позволяли вначале отдавать своим, но скрывали где хотели, бросая непогребенными, потому что думали утаить такую жестокость. Но и это делают они, безрассудные, водясь ошибочным разумением. Поскольку домашние скончавшихся и радовались их исповедничеству, [Col. 653] и плакали о телах их, то тем громогласнее разносилось обличение нечестию и жестокости еретиков. Они вскоре изгнали из Египта и Ливии епископов — Аммония, Муия, Гаия, Филона, Ерма, Плиния, Псеносириса, Ниламона, Агафона, Анагамфа, Марка, Аммония, другого Марка, Драконтия, Аделфия, Афинодора и пресвитеров Иеракса и Диоскора <Р. 192> и с такой жестокостью понуждали их идти, что некоторые умерли еще в дороге, а другие уже на месте ссылки. Более же тридцати епископов были вынуждены спасаться бегством. Ибо, подобно Ахаву (см. 3 Цар. 19:1), старались, насколько было можно, истреблять истину. Вот на такие дерзости отважились нечестивые.

**Оправдание  
бегства. Лучше  
быть преследуемым,  
чем гонителем**

8. Так поступая и не стыдясь, что столько зол замышляли против меня прежде, теперь еще и винят, что я смог избежать их убийственных рук, лучше же сказать, горько жалуются, что не истребили меня вконец, и в качестве предлога [для обвинения] порицают мою боязнь, не зная того, что и этим ропотом обращают укоризну больше на себя самих. Ибо если дурное дело — убегать, то гораздо хуже — гнать. Один укрывается, чтобы не умереть, а другой гонит, стараясь убить. И убегать позволяет Писание (см. Мф. 10:23), а кто домогается смерти другого, тот преступает закон и скорее сам подает повод к бегству. Посему если порицают за бегство, то пусть устыдятся более сами себя, как гонители. Пусть перестанут злоумышлять — и не будет вскоре спасающихся бегством. Но они не прекращают собственного своего

<sup>1</sup> В ТСО: «в самом храме Господнем». Речь идет о Господнем дне, т. е. о воскресенье 18 мая 357 г. — *Ред.*

лукавства и для того все и делают, чтобы уловить нас, не зная того, что бегство служит великим обличением не гонимым, но гонителям. Всякий бегаёт не от кроткого и человеколюбивого, <Р. 194> а скорее от свирепого и лукавого нравом. Потому *всяк печальный и всяк должник* убежал от Саула и прибежал к Давиду (см. 1 Цар. 22:2). Поэтому и они стараются убивать укрывающихся, чтобы не иметь видимого [всеми] обличения своего лукавства. Но, кажется, и в этом подвержены слепоте эти всегда [Col. 656] заблуждающиеся [люди]. Ибо чем известнее бегство, тем еще более явным делаются происшедшие по их злоумышлению или убийство, или изгнание. Если умертвят, то смерть еще громче возопиет против них. Также если отправят в ссылку, то сами против себя воздвигнут повсюду памятники своего беззакония.

9. Посему если бы сохранили они здравый смысл, то увидели бы, что сами себя запутали этим и преткнулись о собственные свои помыслы. Но погублено ими здравомыслие, поэтому когда они стремятся гнать и домогаются убийств, то они не видят своего нечестия. А может быть (ибо нет ничего такого, на что не дерзнули бы они), отважатся обвинить и самый Промысл за тех, которых не предал им, потому что, по слову Спасителя, известно, что и воробей не может попасть в сеть без [воли] Отца нашего Небесного (см. Мф. 10:29). А как скоро ловят кого-нибудь эти губители, тотчас забывают других, <Р. 196> а прежде других — себя самих, самохвальством надмевая брови, и не знают они времени, и, делая обиды людям, не уважают самой природы; подражая же вавилонскому мучителю (см. Дан. 3:6), тем с большей нападают свирепостью, никого не милуют, но и *старчий ярем тягчают* (Ис. 47:6) и, как написано, *к болезни язв* прилагают (Пс. 68:27) эти безжалостные. Посему если бы не делали этого и если бы не изгнали в ссылку тех, которые защищают меня от их клевет, то иные почли бы слова их достойными вероятия. Поскольку же злоумышляли они против многих и почтенных епископов и не пощадили ни великого исповедника Осию, ни епископа Римского, ни стольких епископов Испании, Галлии, Египта, Ливии и иных стран, а, напротив того, причинили столько зла всякому, кто только обличал их за меня, то не значит ли это, что прежде других гораздо более злоумышляли они против меня и весьма желают после них предать меня злой смерти? Они на это бодрственны и почитают для себя обидой, если видят спасающимися тех, кому не желали бы они жизни.

10. Посему кто не увидит их коварства? Кому не известно, что не ради добродетели порицают они за боязнь, <Р. 198> но, одержимые жаждой крови, своими злоухищрениями пользуются как бы сетями, думая, что уловят ими всякого, кого только пожелают умертвить? А что они таковы, это показали дела, обличив их в том, что нрав

у них свирепее, чем у зверей, [Col. 657] и жестокостью превосходят они вавилонян. И хотя достаточно для них такого обличения, однако же поскольку, подобно отцу своему диаволу (ср. Ин. 8:44) при-

**Примеры бегства  
праведников  
в Библии**

крываются они мягкими речами, чтобы обвинить меня в боязни, в то время как сами боязливее зайцев, то посмотрим, что пишется об этом в Божественных Писаниях. Тогда окажется, что и Писаниям противятся они не менее того, чем клеветуют на добродетели святых.

Если злословят тех, которые укрываются от ищущих убить их, и порицают тех, которые бегут от гонителей, что будут делать, видя, что Иаков бежит от брата Исава (см. Быт. 27:43–44), и Моисей удаляется в Мадиама, страшась фараона (см. Исх. 2:15)? Вдаваясь в подобное суесловие, чем оправдают они Давида, который бежит из дома от Саула, когда послал он убить его, — то укрывается в пещере (см. 1 Цар. 24:1–8), то *изменяет лице свое* (1 Цар. 21:13), <P. 200> пока не уйдет от Авимелеха<sup>1</sup> и не уклонится от злоумышления? Что скажут они, легко дающие на все ответ, видя, что великий Илия то призывает Бога и воскрешает мертвого (см. 3 Цар. 17:17–23), то укрывается от Ахаава и бежит от угроз Иезавели (см. 3 Цар. 19:2)? Тогда и сыны пророческие, которых искала Иезавель, при помощи Авдия укрывались тайно в пещерах (см. 3 Цар. 18:4).

11. Положим, что не читали они этого, как ветхозаветного; но нимало также не помнят и того, что есть в Евангелии. Ибо и ученики, *страха ради иудейска* (Ин. 20:19), пребывали в скрытности; и Павел, когда искал его народоначальник в Дамаске, спущен был *со стены в корзине* (Деян. 9:25; 2 Кор. 11:32–33) и избег рук искавшего. Поскольку же Писание говорит таким образом о святых, то какой эти могут найти предлог для своей опрометчивости? Если и святых будут порицать за боязнь, то такая дерзость свойственна только сумасшедшим. А если станут клеветать, что святые поступили так вопреки Божией воле, то значит, что совершенно не сведущи они в Писании. Ибо в Законе было постановление (см. Втор. 19:3) учредить города-убежища, где могли бы какое-то время спастись те, кого разыскивали, чтобы предать смерти. При скончании же веков, когда пришел <P. 202> Сам глаголавший Моисею, Отчее Слово снова дает эту заповедь, говоря: *Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой* (Мф. 10:23); и потом продолжает: *когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на святом месте, — читающий да разумеет, — тогда находящиеся в Иудее да бегут* [Col. 660] *в горы; и кто на кровле, тот*

**Заповедь Христа  
о бегстве**

во снове дает эту заповедь, говоря: *Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой* (Мф. 10:23); и потом продолжает: *когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на святом месте, — читающий да разумеет, — тогда находящиеся в Иудее да бегут* [Col. 660] *в горы; и кто на кровле, тот*

<sup>1</sup> В Писании имя царю сему Анхус.

да не сходит взять что-нибудь из дома своего; и кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои (Мф. 24:15–18). И зная это, святые руководились этим в житии своем. Ибо что ныне заповедал Господь, то же самое и до пришествия Своего во плоти глаголал Он через святых. А закон, ведущий людей к совершенству, таков: делать то, что повелел Бог.

**Закон,  
ведущий людей  
к совершенству**

**12.** Посему-то и Само Слово, сделавшееся для нас человеком, благоволило, подобно нам, скрываться, когда искали, а также убежать и уклоняться от злоумышляющих, когда воздвигали гонение. Ибо как голодом, жаждой и страданием, так и этим — укрыванием себя и бегством — подобало Ему доказать, что носит Оно плоть и стало человеком. И вначале, после того как Господь **<Р. 204>** стал человеком, когда был еще младенцем, Сам повелел Иосифу через Ангела: *встань, возьми Младенца и Матерь Его и беги в Египет, ибо Ирод хочет искать Младенца, чтобы погубить Его* (Мф. 2:13); а после смерти Ирода, из-за Архелая, сына его, удаляется в Назарет (см. Мф. 2:22–23). Когда же доказал, что Он Бог, и сухую руку сделал здоровой, а фарисеи, *выйдя, имели совещание, как бы погубить Его* (Мф. 12:14), Иисус, узнав об этом, удалился оттуда. И когда Лазаря воздвиг из мертвых, *с этого дня, сказано, положили убить Его. Посему Иисус уже не ходил явно между Иудеями, а пошел оттуда в страну близ пустыни* (Ин. 11:53–54). Потом, когда Спаситель говорит: *прежде нежели был Авраам, Я есмь, тогда иудеи взяли камня, чтобы бросить на Него; но Иисус скрылся и вышел из храма, пройдя среди них, и пошел далее* (Ин. 8:58–59).

**Примеры того,  
как Сам Христос  
избегал опасности**

**13.** Видя это, лучше же сказать, слыша это — потому что не видят, — неужели, по написанному, захотят, *да быша огнем сожжены были* (Ис. 9:5), потому что и замышляют, и говорят противное тому, что творит и чему учит Господь? Когда Иоанн **<Р. 206>** скончался мученически и ученики погребли тело, *услышав, Иисус удалился оттуда на лодке в пустынное место один* (Мф. 14:13). Так поступал Господь, так и учил. О, хотя бы этого да устыдятся еретики и одними людьми ограничат свою дерзость, не станут еще с большим неистовством обвинять в боязни Самого Спасителя, как уже обучившиеся хулить Его! Но никто не потерпит этих неистовых, скорее же будут обличать их, что не понимают они и Евангелия. Есть основательный и истинный предлог для такого удаления и бегствия. **[Col. 661]** И евангелисты упомянули об этом, говоря о Спасителе. А из этого должны мы заключить, что тот же предлог имели и все святые. Ибо что написано о Спасителе по-человечески, то надо относить вообще ко всему человеческому роду, потому что Спаситель понес на Себе наше тело и обнаруживал

**Истинный предлог  
для бегства**

в Себе человеческую немощь. Это Иоанн описал так: *искали схватить Его, но и никто не наложил на Него руки; потому что еще не пришел час Его* (Ин. 7:30). И пока не пришел час сей, Сам Он сказал Матери: *еще не пришел час Мой* (Ин. 2:4); и так называемым братьям Своим говорил: *Мое время еще не настало* (Ин. 7:6). А когда пришло время, сказал уже ученикам: *вы все еще спите и поживаете? Вот, приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников* (Мф. 26:45). **<Р. 208>**

**Вопрос о времени  
жизни, отмеренной  
Богом**

**14.** Посему, как Бог и Отчее Слово, Он был вне времени, потому что Сам Он — создатель времен, но, сделавшись человеком и говоря сие, показывает этим, что всякому человеку отмерено время, и отмерено не случайно, как думают и баснословят некоторые из эллинов<sup>1</sup>, но как определил каждому Сам Он — Создатель и как изволил Отец. И это написано и всем уже стало ясно. И хотя сокрыто и утаено от всех людей, почему и какая мера назначается каждому, но всякий, однако же, знает, что как есть время весне, лету, осени и зиме, так, по написанному, есть *время умирати* и время жить (Еккл. 3:2). Потому что сокращено было время человеческого рода при Ное (см. Быт. 6:13); и поскольку настало время всему — сокращены были годы. А Езекии было прибавлено пятнадцать лет (см. Ис. 38:5), потому что Бог искренне служащим Ему обещал: *долготою дней исполню его* (Пс. 90:16). И Авраам умирает, *исполнен дней* (Быт. 25:8); а Давид умоляет, говоря: *не возведи мене в преполовение дней моих* (Пс. 101:25). И один из друзей Иова, Елифаз, хорошо зная это, сказал: *внидеши во гроб, якоже пшеница созрелая во время пожатая, <Р. 210> или якоже стог гумна во время свезеный* (Иов. 5:26), а Соломон, прилагая печать к его изречению, говорит: *отъемлются же безвременно души беззаконных* (Притч. 11:30), посему увещает в Екклезиасте, говоря: *не нечествуй много, и не буди жесток, да не умрешь не во время свое* (Еккл. 7:18).

**15.** А как это написано, то, по указанию Писания, святые знали, **[Col. 664]** что время отмерено каждому. Но никто не знает конца этого времени; доказательством этому служит Давидово слово: *умаление дней моих возвести ми* (Пс. 101:24), ибо просил сделать ему известным, чего не знал он. Потому богатый, думая прожить еще долгое время, услышал: *безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?* (Лк. 12:20). И Екклезиаст, дерзая Духом Святым, произносит решительный приговор и говорит: *не разуме человек времени своего* (Еккл. 9:12). Потому и патриарх Исаак сказал сыну своему Исаву: *се состарехся и не вею дне скончания моего* (Быт. 27:2).

Посему и Господь, как Бог и Отчее Слово, ведая, какое время отмерено Им всякому, и зная, какое время Сам Он определил на страдание

<sup>1</sup> Вероятнее всего, те, что отрицали Божий Промысл, т. е. эпикурейцы. — Ред.

телу Своему <Р. 212> — потому что нас ради стал человеком, — до наступления этого времени и Сам, подобно нам, скрывался, когда Его искали, убегал, когда Его гнали, и, уклоняясь от козней, проходил посреди их [гонителей] и удалялся (см. Лк. 4:30). А когда Сам привел к окончанию определенное Им время, в которое восхотел пострадать за всех телесно, тогда провозглашает об этом Отцу, говоря: *Отче! Пришел час, прославь Сына Твоего* (Ин. 17:1), и не стал уже скрываться от ищущих, но Сам восхотел, чтобы взяли Его. Ибо сказано: *сказал пришедшим к Нему: кого ищете?* И когда ответили: *Иисуса Назорея*, сказал им: «Я тот, кого вы ищете» (Ин. 18:4–5), и сделал это не однажды, но двукратно, и тогда уже отвели Его к Пилату. Как не позволил взять Себя, пока не пришло время, так не стал укрываться по наступлении времени, но Сам Себя предал злоумышляющим, чтобы всякому показать, что и жизнь и смерть человеческая зависит от Вышнего суда, и без воли Отца Нашего, Сущего на небесах, не могут ни волос человеческий сделаться белым или черным (см. Мф. 5:36), ни воробей впасть когда-либо в сеть (см. Мф. 10:29).

16. Так Господь, по сказанному выше, предал Себя за всех; а святые, у Спасителя научившись, — потому что и прежде этого всегда были научаемы Им, — <Р. 214> в борьбе с гонителями законно спасались бегством и укрывались от них, когда их искали. Как люди, не зная конца определенного им Промыслом времени, не хотели просто предавать себя злоумышляющим; зная же написанное, что жребии человеческие — в руках Божиих (см. Пс. 30:16), что *Господь живит, Господь и мертвит* (1 Цар. 2:6), соглашались лучше терпеть до конца и, как сказал апостол, [Col. 665] *скитались в милотях и козьих кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления; скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли* (Евр. 11:37–38), пока или не наступало определенное время смерти, или не объявлял им Сам определивший время Бог и не останавливал злоумышляющих или явно не предавал гонимых гонителям, как Сам Он находил это лучшим. И этому преимущественно перед другими можно совершенно научиться у Давида. Ибо, когда Иоав возбуждал его против Саула, сказал Давид: *Жив Господь, аще не Господь поразит его, или день смерти его приидет, или на брань снидет и погибнет от сопротивных, не будет ми от Господа нанести руку мою на Христа<sup>1</sup> Господня* (1 Цар. 26:10–11).

17. Если же предавшиеся бегству сами приходили к ищущим, то не просто делали это. Поскольку глагодал им Дух, <Р. 216> то, как боголюбивые, шли они навстречу врагам, и этим опять доказывая свое послушание и усердие. Так, Илия внемлет Духу и является к Ахаву (см. 3 Цар. 18:1). И пророк Михей приходит к тому же Ахаву (см. 3 Цар. 22:14–15). Так поступают и другой пророк, *воззвавший*

<sup>1</sup>Здесь: на помазанника, т. е. царя. — *Ред.*



ко алтарю в Самарии и посрамляющий Иероваама (см. 3 Цар. 13:2–10), и Павел, призывающий кесаря (см. Деян. 25:11). Не по боязни предавались они бегству — да не будет сего! — вернее же сказать, бегство для них было подвигом и поводом к помышлению о смерти. Но соблюдали они два правила и прекрасно замыслили о себе: и не отдавались тотчас сами врагам — это значило бы самому себя убить, стать виновным в своей смерти и противодействовать Господу, Который говорит: *что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф. 19:6), и не хотели потерпеть укоризну за малодушие, **<Р. 218>** будто бы не имеют сил перенести скорби во время бегства, которые мучительнее и ужаснее самой смерти, потому что умирающий перестает страдать, а предающийся бегству, ежедневно ожидая нападения врагов, и смерть почитает для себя более легкой; а потому скончавшиеся в бегстве не бесславно умирают, но могут также похвалиться мученичеством. Поэтому и Иов признан великим в мужестве, потому что, пребывая живым, претерпел столько великих страданий, которых нимало не ощутил бы, если бы скончался. Посему-то и блаженные эти отцы водились таким же правилом жизни: будучи гонимы, они не предавались боязни, но тем более являли свое душевное мужество. Так, заключившись в местах душных и мрачных и ведя суровое жительство, не отрекались также и от смерти, когда наступало время. Они прилагали попечение о том, чтобы не ужасаться смерти, **[Col. 668]** когда наступит она, и не предварять определенного Промыслом суда, не противодействовать Его решению (по которому и признавали себя хранимыми), чтобы, поступая дерзко, самим не сделаться виновниками своего устрашения, как написано: *продерзливый устнами устрашит себе* (Притч. 13:3).

**Бегство — не всегда  
трусость**

**18.** Конечно, настолько были они приуготовлены к добродетели мужества, что никто не может в этом усомниться. Патриарх Иаков, спасавшийся бегством от Исава (см. Быт. 27:43), не устрашился предстоящей смерти, а, напротив того, в это самое время каждого из патриархов благословил по их достоинству (см. Быт. 49). А великий Моисей, скрывавшийся сперва от фараона и от него бежавший в Мадиама (см. Исх. 2:15), не убоился, когда услышал: «Иди в Египет» (см. Исх. 3:10); и опять же, когда велено ему было взойти на гору Аварим **<Р. 220>** и скончаться там (см. Втор. 32:49–50), безбоязненно принял повеление и даже радостно пошел на гору. И Давид, бежавший прежде от Саула, не страшился подвергаться опасностям в войнах за народ (см. 1 Цар. 20–24); даже, когда выслушал предложение избрать смерть или бегство и была ему возможность спастись бегством и сохранить жизнь, скорее избрал смерть этот премудрый (см. 2 Цар. 24:10–15). И великий Илия, с давнего времени скрывавшийся от Иезавели, не убоился, когда

повелел ему Дух идти к Ахаву (см. 3 Цар. 18:1) и обличить Охозию (см. 4 Цар. 1:15–16). И Петр, скрывавшийся *страха ради иудейска* (Ин. 20:19), и апостол Павел, спущенный в корзине и спасшийся бегством, услышав: «В Риме должно принять вам мученичество» (см. Деян. 23:11), не отложили путешествия, но, еще более радуясь, отправились в путь, и один, как бы поспешая к своим, веселился, будучи убиваем, а другой не утратился предостоящего, но хвалился еще, говоря: *Ибо я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия уже настало* (2 Тим. 4:6).

19. А это насколько показывает, что и прежде их бегство было не из-за боязни, настолько и свидетельствует, что и настоящее дело их немаловажно, но проповедует о некоей великой добродетели их мужества. Не по слабости духа <Р. 222> удалялись они, но тогда-то с наибольшим напряжением и совершали подвиг; и, убегая, не подвергались осуждению, не были обвиняемы в боязни людьми, подобными этим нынешним любителям укорять, но тем более ублажал их Господь, Который говорит: *блаженны изгнанные за правду* (Мф. 5:10). И не бесполезен был для них такой подвиг, потому что, как изрекла Премудрость, *яко злато в горниле* искушенных *обрете их* Бог *достойны Себе* (Прем. 3:5–6). И они тем более сияли тогда, как искры, [Col. 669] спасаемые от гонителей, избавляемые от злоумышлений и через это сохраненные для научения народов, потому что бегство их и укрытие от ярости ищущих было по домостроительству Господнему. Ибо именно тогда были они настолько боголюбивы и представили наилучшее свидетельство доблести.

20. Патриарх Иаков во время бегства сподобился многих Божественных видений (см. Быт. 28:10–19; 31:11; 32:25–31), и даже, пребывая в покое, имел защитником своим Господа, Который то постыжает Лавана, то удерживает Исава (см. Быт. 31:24). И после этого сделался Иаков отцом Иуды, от которого воссиял Господь по плоти, и преподал благословения патриархам. И боголюбивый Моисей во время бегства узрел великое видение (см. Исх. 3:2–22) и, спасшись от гонителей, был послан в качестве пророка в Египет; <Р. 224> став служителем стольких знамений и Закона, был вождем многочисленного народа в пустыне. И Давид, гонимый, поучал: *отрыгну сердце мое слово благо* (Пс. 44:2) и: *Бог наш яве приидет, Бог наш, и не премолчит* (Пс. 49:3), и тем паче возмогал, говоря: *на враги моя воззре око мое* (Пс. 53:9), и еще: *на Бога уповах: не убоюся, что сотворит мне человек* (Пс. 55:12). Убегая и скрываясь в пещере от Саула, сказал он: *посла с небесе и спасе мя, даде в поношение потирающая мя: посла Бог милость Свою и истину Свою, и избави душу мою от среды скимнов* (Пс. 56:4–5), и таким образом, спасенный по Божию домостроительству, как после сам сделался царем, так и принял обетование, что от семени его воссияет Господь наш (см. 2 Цар. 7:12).

И великий Илия, удаляясь на гору Кармил, призвал Бога и сразу истребил четыреста и более Вааловых пророков (см. 3 Цар. 18:20–40); и когда посланы были против него два пятидесятиначальника и с ними сто воинов, сказав: *да снидет огонь с небесе* (4 Цар. 1:10), наказал огнем, а сам был сохранен, чтобы помазать вместо себя Елисея (см. 4 Цар. 2:9–15) и для сынов пророческих послужить образцом подвижничества. И блаженный Павел, [когда] писал: *каковыя гонения я перенес, и от всех избавил меня Господь* (2 Тим. 3:11) и избавит, тем более превозмогал <Р. 226> и говорил: *Но все сие преодолеем. Ибо я уверен, что ничто не отлучит нас от любви Христовой* (Рим. 8:37–39). И тогда-то восхищен он был *до третьего неба* и введен *в рай, где слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать* (2 Кор. 12:4). Для того был тогда сохранен, чтобы *от Иерусалима даже до Иллирика распространить благовествование* (Рим. 15:19).

21. Посему не порицания достойно и не бесполезно бегство святых. Если бы не уклонялись они от гонителей, то как бы Господь воссиял от семени Давидова? [Col. 672] Или как иные стали бы благовествовать слово истины?

### Заключение

Для того гонители и искали святых, чтобы не было поучающего. И иудеи повелевали апостолам не учить (см. Деян. 5:28), но они для того и терпели все, чтобы проповедано было Евангелие. Таким образом, подвизаясь, не в праздности проводили время бегства и, гонимые, не забывали о пользе других, но, как служители благого слова, не скупились преподавать его всем, даже и в бегстве проповедовали Евангелие, предвещали ухищрения злоумышляющих и ограждали верных увещаниями. <Р. 228> Так, блаженный Павел, научившись опытно, предвещал, что *все, желающие жить благочестиво во Христе, будут гонимы* (2 Тим. 3:12), и в то же время подкреплял и предающихся бегству, говоря: *с терпением будем проходить предлежащее нам поприще* (Евр. 12:1). Ибо хотя скорби непрестанны, но *от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает* (Рим. 5:4). И пророк Исаия, при ожидаемом бедствии, напоминал и взывал: *идите людие мои, внидите в храмину вашу, затворите двери своя, укрьйтесья мало елико елико, дондеже мимоидет гнев* (Ис. 26:20). И Екклезиаст, зная злоумышления на благочестивых и говоря: *аще обиду нищаго и расхищение суда и правды увидиши в стране, не дивися о вещи: яко высокий над высоким надзиратель, и висоцыи над ней. И изобилие земли* (Еккл. 5:7–8), имел отцом своим Давида, который опытно знал тяжесть гонений и ограждает страждущих такими словами: *мужайтесь, и да крепится сердце ваше, вси уповающие на Господа* (Пс. 30:25); и претерпевающим гонения говорит: «не человек, но Сам Господь <Р. 230> поможет и избавит их, *яко уповаша на Него* (Пс. 36:40).

И я сам *терпя потерпех Господа, и внят ми и услыша молитву мою: и возведе мя от рова* преисподнего и от брения тины (Пс. 39:2–3)». Этим доказывает он, что бегство святых полезно и не бесплодно для людей, хотя ариане и не такого мнения.

**22.** Посему святые, как сказано, предаваясь бегству, преимущественно и по особому домостроительству были сохраняемы, как врачи ради имеющих в них нужду. А для прочих и вообще для всех нас человек такой закон: убегать от гонителей, укрываться от ищущих и не искушать дерзновение Господа, но ожидать, как сказано мной выше, пока наступит определенный час смерти или соблаговолит что-то о них Судия, как Сам признает это наилучшим; [**Col. 673**] быть готовыми, чтобы по требованию времени, когда гонители поймают, подвизаться за истину даже до смерти. Это соблюдали и блаженные мученики среди бывших по временам гонений: гонимые убегали, укрываясь, терпели, отысканные страдали. Если же некоторые из них сами приходили к гонителям, то и это делалось не просто так, но в то же время они сами свидетельствовали о себе, и для всех делалось это явным, что их ревность и такое внезапное появление перед гонителями были от Духа. **<P. 232>**

**23.** Таковы заповеди Спасителя, таковы деяния святых! Пусть эти, доселе ни от кого еще не слышавшие себе достойного имени, скажут мне: у кого научились они быть гонителями? Не могут сказать, что научились у святых, и разве что остается признаться, что научились у диавола, который говорит: *гнав постигну* (Исх. 15:9). Убегать повелел Господь, и святые убегали, а гнать есть диавольское предприятие, и диавол просит, чтобы дозволено ему было гнать всех. Пусть скажут еще: с чем должно согласовать себя — с Господними ли словами или с их баснословием? Чьим деяниям должно подражать: деяниям ли святых или тому, что они [гонители] замыслили? Но, может быть, и этого рассудить они не в состоянии, потому что ослеплены умом и совестью, как сказал Исаия, *горькое почитают сладким и свет — тьмою* (Ис. 5:20). Пусть кто-нибудь из нас, христиан, пойдет и пристыдит их, говоря громким голосом: *благо есть уповати на Господа* (Пс. 117:9), а не внимать их глупым речам, потому что слова Господни имеют в себе жизнь вечную, а слова, ими произносимые, исполнены коварства, всякой злобы и кровей. **<P. 234>**

**24.** Этого достаточно для того, чтобы низложить безумие нечестивых и показать, что не о чем другом не стараются они, как только соревнуются в злословии и богохульствах.

Но поскольку однажды отважились они стать христорборцами и сделались потом [в этом вовсе] неугомонными, то пусть рассмотрят самый образ моего удаления и расспросят о том у своих. Ибо и ариане

**Гонения —  
от диавола**

**Объяснение  
свт. Афанасием  
своего бегства**

с воинами приходили, чтобы поощрить их и указать на меня, которого не знали воины. Хотя и настолько они не сострадательны, однако же, услышав, устыдятся и успокоятся. Была уже ночь, и некоторые из народа совершали всенощное бдение в ожидании Божией службы; внезапно приходит военачальник Сириан с более чем пятью тысячами воинов, у которых было оружие — обнаженные мечи, луки, стрелы [Col. 676] и дубины, как сказано было прежде; и он окружил церковь, поставив воинов одного близ другого, чтобы вышедшие из церкви не могли миновать их. А я, почитая неразумным оставить народ в таком смущении и не предварить их более в опасности, сев на своем престоле, велел диакону читать, а народу слушать псалом: *яко в век милость Его* (Пс. 135:1–26) и, таким образом, всем расходиться и идти домой. Но поскольку военачальник вошел уже силой и воины <Р. 236> заняли святилище, чтобы захватить меня, то находившиеся там клирики и некоторые из народа подняли крик, умоляли, чтобы и я уже удалился. Но я спорил с ними, что не удалюсь, пока не выйдут все по одному; потом встал, велел читать молитву и настоятельно требовал, чтобы вышли все прежде меня, говоря: «Лучше мне подвергнуться опасности, нежели потерпеть вред кому-либо из вас». Посему, когда большая часть народа вышла, а прочие последовали за ними, бывшие там со мной монахи и некоторые из клириков, войдя, увлекли меня с собой. Таким образом (свидетельствуюсь самой истиной), когда воины частью окружили святилище, частью ходили вокруг церкви, вышел я, руководимый Господом, и под Его охранением удалился незамеченный воинами, торжественно прославляя Самого Бога, что не предал я народа своего, но, выслав его прежде, мог и сам спастись и избежал рук ищущих меня.

25. Посему, когда так чудно спас меня Промысл, кто может справедливо укорять меня, что сам я не отдался в руки ищущим или не возвратился и не предстал перед ними? Это значило бы явно оказаться <Р. 238> неблагодарным перед Господом, поступить против Его заповеди и не согласоваться с деяниями святых. Порицающий это пусть осмелится и великому апостолу Петру поставить в вину то, что, заключенный и охраняемый воинами, он последовал за зовущим Ангелом и, выйдя из темницы и спасшись, не возвратился и не предал сам себя, хотя слышал, что сделано было Иродом (см. Деян. 12:6–19). Пусть неистовый арианец порицает и то, что апостол Павел, спущенный со стены (см. 2 Кор. 11:32) и спасшийся, не переменял мысли, не возвратился и не предал сам себя; что Моисей не возвратился из Мадиама в Египет, чтобы его поймали ищущие (см. Исх. 2:15); что Давид в пещере не показался Саулу (см. 1 Цар. 24:4–5); что и сыны пророческие, которые пребывали в пещерах, [Col. 677] не предали сами себя Ахаву (см. 3 Цар. 18:4), — потому что это значило бы также

поступить против заповеди, когда Писание говорит: *да не искушиши Господа Бога твоего* (Втор. 6:16; Мф. 4:7).

**26.** И я, благоговевя перед этим и наученный этому, так себя вел и не отметаю милости и помощи Господней, явленной мне, хотя эти в своем безумии скрежещут на меня зубами. Таковы были обстоятельства моего удаления. Думаю, что не заслужит оно ни одной укоризны от людей, имеющих здравый рассудок, когда по свидетельству Божественного Писания и святыми в научение наше предан сей же образец. **<Р. 240>** Но эти люди, насколько видно, готовы на всякую дерзость и не хотят оставить без исполнения ничего такого, что может доказывать их лукавство и жестокость. И жизнь их такова же, каков образ их мыслей и каково их пустословие. Никто не в состоянии даже пересказать те многочисленные и ужасные злодеяния, которые не стыдятся они совершать самым делом. Когда Леонтия обвиняли в связи с одной молодой женщиной по имени Евстолия и запрещали жить вместе с ней, то он сам себя оскопил ради нее, чтобы свободно проводить с нею время, хотя не очистил себя тем от подозрения, но за это тем более был низложен из пресвитеров, [и только еретик Констанций<sup>1</sup> вынудил силу, чтобы наименовали его епископом]<sup>2</sup>. Нарцисс же за множество иных худых дел был три раза низложен разными Соборами и теперь между ними превосходит всех лукавством. И Георгий, и быв пресвитером, низложен за порочную жизнь свою, и наименовав себя епископом, тем не менее, снова низложен на великом Сардикском Соборе, имеет же то преимущество, что живет распутно и не скрывает этого, **<Р. 242>** поэтому осуждается даже своими, и цель и радость жизни измеряя делами срамными.

**27.** Посему каждый у них превосходит другого своими худыми делами, но на них лежит общая скверна, а именно: по учению своему они — христорборцы и именуются уже не христианами, но скорее арианами. Вот в чем должно осуждать их, ибо это чуждо вере во Христа. Но они скрывают это. И неудивительно, что при таком образе мыслей и запутавшись в столь многих худых делах, гонят и ищут тех, которые не содействуют злочестивейшей их ереси и, убивая их, радуются, а не успевая в желаемом, печалются **[Col. 680]** и почитают для себя обидой, когда, как сказано мной выше, видят живым того, кого хотели видеть мертвым. О, если бы потерпеть им такую обиду, чтобы изнемочь в неправдах своих, а гонимым ими возблагодарить

<sup>1</sup> В Angl.: «Наркисс». — *Ред.*

<sup>2</sup> Текст в скобках отсутствует в достоверных рукописях. Но вообще, как отмечает английский издатель, благожелательный тон в отношении Констанция в «Апологии к Констанцию» становится явно холоднее в «Апологии своего бегства», а в «Истории ариан» сменяется критикой Констанция. — *Ред.*

Господа и сказать словами двадцать шестого псалма: *Господь просвещение мое и Спаситель мой, кого убоюся? Господь защититель живота моего, от кого устрашуся? Внегда приблизятся на мя злобующим, еже снести плоти моя, оскорбляющи мя и врази мои, тии изнемогоша и падоша* (Пс. 26:1–3), <Р. 244> и также словами тридцатого псалма: *спасл еси от нужд душу мою: и неси мене затворил в руках вражиих, поставил еси на пространне нозе мои* (Пс. 30:9) во Христе Иисусе, Господе нашем, через Которого Отцу во Святом Духе слава и держава во веки веков. Аминь.

---

---

## [COL. 696] ИСТОРИЯ АРИАН<sup>1</sup>

1. ...Они же, для чего все это строили, в непродолжительном времени привели то и в исполнение. Едва замыслили, как вскоре и в общение приняли сторонников Ария, не уважили стольких определений, сделанных против них, в защиту же свою выставляли опять царскую власть. Не постыдились писать: «Поскольку Афанасий пострадал, то зависть прекратилась; будем, наконец, принимать в общение ариан, для устрашения слушающих прибавляя: “так повелел царь”». А потом не устыдились еще прибавить об арианах: «Правильно мыслят эти люди» и не убоялись написанного: *горе глаголющим горькое сладкое, полагающим тьму свет* (Ис. 5:20), потому что готовы все потерпеть за ересь. А этим не ясно ли всякому доказывається, что не по церковному суду, но вследствие царской угрозы за благочестивую веру во Христа и тогда мы страдали, и теперь вы нас гоните? Так же злоумышляли и против других епископов, выдумывая такие же предлоги для их осуждения. Одни из них пошли в изгнание, заслужив похвалу за исповедание Христово, а другие и теперь еще находятся в изгнании, тем мужественнее восставая против их ереси и говоря: «Ничто не отлучит нас от любви Христовой» (ср. Рим. 8:35).

### **Злоумышления ариан при св. Константине**

2. Но и из этого можно также узнать ересь и тем более осудить ее. Кто друг им и вместе с ними нечестует, тот, хотя бы был и виновен в других проступках и подлежал тысячам обвинений, хотя бы против него были самые ясные обличения и доказательства, тот

---

<sup>1</sup> Научная редакция и примечания к «Истории ариан» выполнены П.К. Добровцовым.

Начала этого послания недостает в подлиннике. В ТСО: «Послание епископа Афанасия к монахам, повсюду пребывающим, о том, что сделано арианами при Констанции (История ариан)». — *Ред.*



пользуется у них добрым мнением и вскоре делается другом царя, заслуживает себе одобрение своим нечестием, а накопив много денег, берет уже смелость и перед судьями делать что хочет. Но тот, кто обличает нечестие их и искренно стоит за Христа, тот, хотя бы чист был во всем, и сам не сознавал за собою ничего, и другие его не обвиняли, но по выдуманым ими предлогам немедленно арестовывается и по суду царя делается изгнанником или как виновный в том, в чем им угодно обвинить, или подобно Навуфею (см. 3 Цар. 21), как оскорбивший царя. Защитник же ереси тотчас бывает востребован и посылается в церковь того [изгнанного]; а не принимающим его грозят уже опись имения, обиды, все бедствия. И что всего страннее, кого народ желает [видеть своим пастырем] и признает безукоризненным, [Col. 697] того царь отнимает и изгоняет, а кого народ не хочет и не знает, того издали присылает с воинами и со своими посланиями. И тогда наступает великое принуждение — ненавидеть того, кого любят, кто оглашал их и стал отцом в богочестии, любить же того, кого не хотят, и вверять детей своих тому, о ком не знают, какой он жизни, какого поведения и кто он таков, или терпеть наказание, если не послушаются царя.

**Злочестивые  
всегда гнали  
благочестивых**

**3.** Это и ныне делают, и издавна так поступали злочестивые с православными, везде и всякому давая видеть свое злонаравие и нечестие. Положим, что виновен Афанасий; что же сделали другие епископы? Какие против них предлоги? Или и там найден какой-нибудь мертвый Арсений? И у них какой-нибудь пресвитер Макарий? Какая-нибудь сокрушена чаша? Какой-нибудь мелетианин попал под ответственность? Но как из дел этих епископов видно, что показания на Афанасия есть ложь, так и тем, что предпринимали против Афанасия, объясняется, что и против епископов все выдумано. Великий какой-то зверь (я имею в виду) вышел на землю, и не словами только, но, как зубами, наносит он вред простодушным и мирскую власть нанял для злоумышления. И странно то, что, как я сказал уже, никто из них не обвиняется, а если и обвинен, не осуждается, или если по видимости и требуется в суд, то бывает оправдан во вред обличающим. И скорее обличитель терпит от злоумышления, нежели ответчик подвергнется какому-либо стыду. Поэтому все у них исполнены скверны, и их, вернее сказать, соглядатаи, а не епископы более всех покрыты сквернами. И если кто хочет у них стать епископом, слушает не сказанное: *епископ должен быть непорочен* (1 Тим. 3:2), но одно только: «Мудрствуй против Христа и не заботься о нравах; этого достаточно, чтоб получить тебе одобрение и царскую дружбу». Так бывает с держащимися Ариевых мыслей. А ревнители истины, хотя бы казались святыми и чистыми,

**Великий зверь  
арианской ереси**

в соответствии со сказанным выше подвергаются ответственности, когда хотят этого ариане, по каким угодно им вымышленным предложениям. И это, как уже сказано мною, можно усмотреть из того, что сделано арианами.

4. Был некто Евстафий, епископ Антиохийский, исповедник и благочестивый в вере муж. Поскольку же он проявлял много ревности об истине, ненавидел арианскую ересь и не принимал державшихся ее, то его оклеветали перед царем Константином; **[Col. 700]**

**Свт. Евстафий  
Антиохийский**

был выдуман предлог, будто бы Евстафий оскорбил мать царя<sup>1</sup>. И немедленно делается он изгнанником, а с ним вместе было изгнано и великое число пресвитеров и диаконов. Наконец, тех, которых этот епископ за нечестие не принял в клир, тех после изгнания его не только ввели в Церковь, но и весьма многих из них поставили епископами, чтобы иметь их соучастниками своими в нечестии. Из их числа Леонтий евнух, ныне епископ Антиохийский, а прежде него Стефан, Георгий Лаодикийский, Феодосий, бывший епископом Трипольским, Евдоксий Германикийский и Евстафий, ныне епископ Севастийский.

5. Остановились ли они на этом? Нет. Евтропий, бывший епископом в Адрианополе, муж добрый и во всем совершенный, поскольку неоднократно обличал Евсевия и всем тем, путь которых лежал через Адрианополь, давал советы не слушаться нечестивых Евсевиевых слов, терпит то же, что и Евстафий, изгоняется из города и из Церкви, потому что против него много усердствовала Василина<sup>2</sup>. Евфратиона в Баланеях, Киматия в Палтосе и другого Киматия в Антараде, Асклепия в Газе, Кира в Верии Сирийской, Диодора в Асии, Домниона в Сирмии, Гелланика в Триполи, — как скоро узнали о них, что ненавидят ересь, одних под каким-нибудь предлогом, а других и без предлога царскими грамотами отрешают и выгоняют из городов; вместо них в их Церкви поставили других, нечестие которых было им известно!

6. О Маркелле, епископе Галатийском, может быть, не нужно и говорить, потому что всем известно, как обвиняемые им прежде в нечестии Евсевиевы сообщники сами обвиняли его и довели старца до изгнания<sup>3</sup>. Он, прибыв в Рим, оправдался и по требованию их дал

**Маркелл  
Анкийский**

<sup>1</sup>Т. е. что он якобы непочтительно отзывался о св. Елене, матери св. императора Константина. — *Ред.*

<sup>2</sup>Жена Юлия Констанция, мать Юлиана Отступника. В ТСО: «царица». — *Ред.*

<sup>3</sup>Ср. свидетельство свт. Епифания Кипрского о мнении свт. Афанасия о Маркелле Анкийском: «Вот что дошло до нас о Маркелле. Некогда я сам спрашивал блаженного папу Афанасия о том, какого он мнения об этом Маркелле. Он и не защищал его, и не отнесся к нему враждебно, но только, улыбнувшись, тайно высказал, что он недалеко ушел в заблуждении, и считал его оправданным» (*Свт. Епифаний Кипрский. Панарион 72, 4*). — *Ред.*

письменное исповедание [**Col. 701**] своей веры, которое принял и Собор Сардикский, а Евсевиевы сообщники не оправдались и не устыдились обличения в нечестии, доказанном их писаниями, но с еще большей дерзостью стали нападать на всех, потому что от женщин получили себе одобрение перед царем<sup>1</sup> и для всех были страшны.

**Свт. Павел Константинопольский**

7. О Павле же, епископе Константинополя, знает, думаю, всякий. Ибо в какой мере знатен город, в такой же не утаивается и все, что делается в нем. Итак, и против него выдуман предлог для обвинения. Обвинитель его Македоний, сделавшийся теперь епископом на его месте, в присутствии моем во время обвинения был в общении с ним и служил пресвитером у самого Павла. Впрочем, поскольку Евсевий с завистью желал похитить себе епископство этого города (так перешел он и из Вирита в Никомидию), то предлог для обвинения Павла пребыл в своей силе, злоумышление не было оставлено в небрежении, клеветники устояли в своем. Павел в первый раз сослан Константином в Понт; во второй раз — Констанцием; окованный железными узами, заточен в Сингару Месопотамскую и оттуда переведен в Емесу; а в четвертый раз — в Кукуз Каппадокийский у таврских пустынь. Там, как рассказывали бывшие при нем, был он задушен арианами и окончил жизнь<sup>2</sup>. Сделав это, ни в чем не хранящие правды люди эти не постыдились после смерти Павла выдумать опять ложь, будто бы Павел скончался от болезни, хотя знают об этом все жители того места. И Филагрий, тогдашний наместник тех мест, все их поступки толкует как им угодно; дивится, однако же, притом огорчившись, может быть, тому, что не он, а другой сделал такое злое деяние; рассказывал же он многим другим, также и моим знакомым, и епископу Серапиону, как Павел, запертый ими в каком-то тесном и темном месте, был оставлен там умирать с голода и как потом через шесть дней пришедшие нашли его еще дышащим, наконец, вошли и задушили его. И таким образом он кончил жизнь сию. Исполнителем же дела в нанесении такой смерти, как говорили, сделался Филипп, бывший епархом. Но суд Божий не оставил его ненаказанным; [**Col. 704**] не прошло и года, как Филипп с великим бесчестием лишен был начальства и, став частным человеком, потерпел осмеяние, от кого не желал бы. И он, весьма огорченный, подобно Каину, *стения и трясыяся* (Быт. 4:12), со дня на день ожидая своего убийцу, умер и сам вдали от своего отечества и от своих близких и так, как он этого не ожидал, — став как бы лишенным ума. Сверх того, не щадят они и мертвых, если на кого-то при жизни выдумывали предлоги для обвинения. Ибо через это старались сделать себя страшными для всех:

<sup>1</sup> Имеется в виду Констанция, сестра св. императора Константина. — *Ред.*

<sup>2</sup> См. примеч. 7 на с. 514. — *Ред.*

и живых отправляют в изгнание, и мертвых не милуют. Но и в этом случае только они одни вопреки всем людям ненавидят отошедших, злоумышляют против их домашних — сии в подлинном смысле бесчеловечные и ненавистники добра, больше самых врагов расшвырявшие нравом, по нечестию своему, не ради истины, но под вымышленными предложениями старавшиеся строить козни и мне, и другим.

**8.** [Год 338] Усматривая это, три брата — Константин, Констанций и Констант — по смерти отца<sup>1</sup> возвратили всех в отечество и в Церковь, о других написав к церкви каждого, а об Афанасии выразив то, чем показывается опять насильственный характер дела и обличается убийственное намерение Есевиевых сообщников<sup>2</sup>.

Это было написано кесарем; какой же другой свидетель их заговора может быть достовернее сего? Ибо что знал он, то и написал.

**9.** Евсевиевы сообщники, видя, что ересь их ослабевает, пишут на Афанасия в Рим, пишут и к царям Константину и Константу. Как только посланные Афанасием обличили написанное

### **Первое арианское гонение при Констанции**

ими, перед царями были они постыжены. Епископ же Римский Юлий писал, что надо быть Собору, где мы пожелаем, чтобы на нем доказали они то, в чем обвиняют, и смело оправдались в том, в чем сами обвиняются. Ибо об этом просили и посланные ими пресвитеры, видя себя обличаемыми. В таком положении дела во всем подозрительные люди эти, примечая, что не одержат они верха на суде церковном, приходят к одному Констанцию и его, как защитника ереси, жалобно просят, говоря: «Пощади ересь; видишь, все от нас отступают, и остается уже немного нас; начни гонение, потому что и эти немногие оставляют нас и нет у нас последователей. [Col. 705] Тех, кого принудили мы силою после изгнания епископов, епископы, возвратившись, опять убедили мудрствовать вопреки нам. Поэтому напиши указ против всех них и пошли Филагрия вторично епархом в Египет; он способен произвести гонение, доказал уже это на опыте, притом же он и отступник. Пошли и Григория епископом в Александрию<sup>3</sup>, и он может поддержать нашу ересь».

**10.** [Год 341] Поэтому пишет тогда Констанций, всех начинает преследовать, посылает епархом Филагрия и с ним какого-то евнуха Арсакия, посылает и Григория с воинской силой.

### **Водворение силой Григория в Александрии**

И произошло подобное тому, что было и прежде. Он собрал множество волопасов, пастухов и других площадных и распутных молодых

<sup>1</sup> Св. императора Константина († 337 г.). — *Ред.*

<sup>2</sup> Это послание от имени Константина младшего к жителям Александрии см. в: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан, 87.* — *Ред.*

<sup>3</sup> Григорий Каппадокиец — арианский епископ Александрии в 341–345 гг. — *Ред.*

людей; с мечами и дубинами вторглись они внезапно в церковь, так называемую Кирину, и одних убивали, других топтали, иных же, нанеся им раны, бросили в тюрьму и изгнали в ссылку; схватив многих женщин, всенародно влекли в судилище и дерзко поступили с ними, таща за волосы; у иных описывали имение, у других отнимали хлеб, не для чего-либо иного, как единственно для того, чтобы присоединились они к арианам и приняли присланного царем Григория.

**Восточные  
отвергают Римский  
Собор**

**11.** Афанасий же, прежде чем произошло это, как едва услышал, так отплыл в Рим, зная ярость еретиков, и вместе с тем для того, чтобы как положено составился Собор. Юлий пишет и посылает пресвитеров Елпидия и Филоксена, назначив и время для Собора, чтобы или пришли еретики, или знали бы уже, что будут их подозревать во всем. Но Евсевиевы сообщники, как скоро слышали, что будет церковный суд, на котором ни комит не присутствует, ни воины не стоят у дверей и дела соборные совершаются не по царскому приказу (а этим всегда брали они верх над епископами, без этого же едва осмеливаются даже и говорить), в такой пришли страх, что пресвитеров продержали, пока не прошел назначенный срок [Собора], и выдумали неблагоприятный предлог, говоря: «Не можем теперь идти по причине войны с персами»<sup>1</sup>. Но в этом не было правды, идти же препятствовал страх совести. Ибо какое дело епископам до войны? Или каким образом из-за персов не могли пойти в Рим — город, который далеко отстоит от персов и [находится] за морем, между тем как восточные и близкие к персам области обходят они, как львы, ища, не воспротивится ли им кто, чтобы, оклеветав, довести его до изгнания.

**12.** [Год 342] И без сомнения, отпустив от себя пресвитеров с этим неудовлетворительным предлогом, рассуждали они между собой: «Поскольку мы не имеем возможности одержать верх на суде церковном, то покажем обычную нам дерзость». Поэтому пишут к Филагрию [Col. 708] и убеждают его в скором времени вместе с Григорием выехать в Египет<sup>2</sup>; и теперь-то епископы без жалости подвергаются бичеваниям и заключаются в узы. Сарапаммона, епископа-исповедника, посылают в изгнание; Потамону, епископу-исповеднику, который лишился даже глаза во время гонения, нанесли множество ударов по шее и перестали мучить его не прежде, чем признали уже мертвым; так был он брошен, и лишь через несколько часов, после многих забот и биений по щекам, едва пришел в себя, потому что Богу было угодно даровать ему жизнь. Но через некоторое время он умер от тяжести этих ударов

<sup>1</sup> В это время Констанций воевал с соседней Персией. — *Ред.*

<sup>2</sup> В ТСО: «обозреть Египет». — *Ред.*

и может о Христе похвалиться двукратным мученичеством. Сколько же других монахов терпели бичевание, между тем как Григорий сидел с Валакием<sup>1</sup>, так называемым дуком! Сколько епископов были мучимы! Сколько дев претерпели на себе удары!

**13.** Потом, после всего этого, жалкий Григорий приглашает всех вступить с ним в [евхаристическое] общение. Но: если желаешь иметь с ними общение, то не были они достойны ран, а если ты терзал их, как людей негодных, то для чего приглашаешь, как святых? Но у него не было другой цели, как только исполнить волю пославших и поддержать ересь. Посему-то этот безумный человек сделался убийцей, исполнителем казни, обидчиком, коварным, гнусным и вовсе христорборцем. Тетку епископа до того преследовал он, что и умершую не позволял предать погребению. Это и случилось бы и она была бы брошена непогребенной, если бы поднявшие ее не вынесли как своего мертвеца. Так и в этом показал он свой нечестивый нрав. Поскольку же вдовы и другие неимущие собирали милостыню, то велел отнимать подаваемое и разбивать сосуды, в которых держали масло и вино, чтобы не только нечестиво отнять у них, но самым делом обесчестить Господа и вскоре услышать от Него: «Обесчестив этих, обесчестил ты Меня».

**Жестокости  
Григория  
в Александрии**

**14.** Многое и другое им сделано, что даже трудно и выразить словом, и иной, выслушав сие, сочтет это невероятным. Поступал же он так потому, что не был поставлен по правилу церковному, не был назначен епископом по апостольскому преданию, но прислан двором с воинской силой и пышностью, как будто бы вручалась ему мирская власть. Поэтому желал он более быть другом градоправителей, нежели епископов и монашествующих. И если когда-то писал ему с горы отец Антоний, то поскольку богочестие неприятно грешнику, то он гнушался письмами сего святого. А если писал царь, или военачальник, или какой судия, столько же бывал весел, как и те, о которых, как бы оплакивая их, говорит Писание в Притчах: **[Col. 709]** *О, оставивши пути правыя! О, веселящиеся о злых и радующиеся о развращении злем* (Притч. 2:13, 14), и, без сомнения, приносящих эти письма чествовал он денежными вознаграждениями. А когда написал ему однажды Антоний, то велел дуку Валакию оплевать и бросить послание. Но суд Божий не оставил этого ненаказанным: немного прошло времени, как поименованный дук садился на коня, только отправляясь в путь; конь обернулся и укусил его в бедро; дук упал и чрез три дня умер<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Житие св. Антония*, 86. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср.: Там же. — *Ред.*

15. Так поступали они со всеми. Между тем в Риме собралось до пятидесяти епископов. Евсевиевых сообщников, как подозритель-

**Восстановление  
православных  
на Соборе в Сардики**

ных и побоявшихся прийти, не приняли они в общение и написанное ими не уважили, а меня приняли и возлюбили со мной общение. Но пока это происходило, дошли до царя Константа сведения и о Соборе, бывшем в Риме, и о том, что сделано против церквей в Александрии и на всем Востоке. Тогда пишет он брату Констанцию; и обоим уже было угодно, чтобы составился Собор, и были разобраны дела, и обиженные не терпели более обид, обидчики же не могли более осмеливаться на подобные поступки. Поэтому в город Сардику сходятся епископы с Востока и Запада числом более или менее 170. Западные епископы были одни с отцом Осией, а восточные привели с собою в качестве наставников и защитников комита Мусониана и Исихия Кастрисия, из-за которых и пришли они охотно, надеясь опять сделать все их властью. Ибо так и всегда с их помощью устрашали тех, кого хотели, и строили козни, против кого было им угодно. Когда же, придя, они увидели, что производится один церковный суд, без комита и воинов, увидели против себя обвинителей и обличителей от каждой церкви и от каждого города, увидели, что почтенные епископы Арий и Астерий<sup>1</sup>, хотя и пришли с ними, но уклонились от них, присоединились же к нам и пересказали нам об их лукавстве и о том, насколько подозрительны их дела и насколько они боятся судопроизводства, примечая все это, чтобы и мы их не обличили как клеветников, и представленные ими обвинители не показали, что сами они все это внушили им и подстроили, [тогда,] хотя пришли с усердной надеждой на то, что встретят нас не иначе, как уstraшенными, но как скоро увидели нашу готовность, запираются во дворце (ибо там жили) и начинают рассуждать между собою: **[Col. 712]** «С иной целью мы шли и иное видим; пришли мы с комитами, а суд производится без комитов; без сомнения, мы будем осуждены, все вы знаете данные предписания; Афанасиевы защитники имеют у себя мареотские записи, по которым он оправдывается, а мы посрамимся. Поэтому что же нам делать? Для чего медлить? Выдумаем какие-нибудь предлоги и уйдем, чтобы, оставаясь, не быть осужденными; лучше, бежав, понести стыд, нежели потерпеть посрамление, когда обличат нас как клеветников. Если убежим, то будем еще в состоянии хотя бы сколько-нибудь защитить ересь. Хотя и осудят нас как бежавших, но наш покровитель — царь; он не попустит, чтобы народ изгнал нас из церквей».

16. Подобно этому рассуждали они. Осия же и все другие епископы часто давали им уразуметь ревность Афанасиевых защитников

<sup>1</sup> О них см. примеч. на с. 445, 446. — *Ред.*

и насколько готовы они к оправданию, даже обещают обличить их как клеветников. Епископы говорили: «Если боитесь суда, для чего пришли? Или приходите не надлежало, или, придя, не должно бежать». Слыша это и еще в больший придя страх, они прибегли к новому предлогу, более нелепому, нежели выдуманный в Антиохии, будто бы царь писал им о торжествах по случаю победы над персами, и решились бежать. И предлог этот без стыда представили через Евстафия, пресвитера Сардикской церкви. Однако же побег по их желанию не состоялся. Ибо святой Собор, на котором председателем был великий Осия, вскоре написал им ясно: «Или явитесь оправдаться в представленных на вас обвинениях и в составленных вами клеветах, или знайте, что Собор осуждает вас как признанных виновными. Афанасия же и защитников его мы объявляем свободными и чистыми от всякой вины». Но они более были гонимы страхом совести, нежели способны внять этому посланию; видя перед собою обиженных ими, не дали ответа делающим это предложение, но скорее бежали.

17. Так постыдно и неблагообразно было их бегство. Святой же Собор, созванный из 35 и более епархий, признав злонравие ариан, допустил, чтобы Афанасий и прочие с ним оправдались в том, в чем обвиняли их и за что пострадали; и когда оправдались, как сказали мы выше, Собор принял их и признал достойными всякого удивления, а потому и возлюбил общение с ними, написал во все места, послал послания в округ каждого, и особенно в Александрию, Египет и Ливию, что Афанасий и прочие с ним чисты и не подлежат никакому упреку, а противники их — клеветники, люди злобные и вовсе не христиане. Посему Афанасия и прочих с ним отпустили с миром, **[Col. 713]** а низложили Стефана, Минофанта, Акакия, Георгия Лаодикийского, Урзакия, Валента, Феодора и Наркисса. Григория же, присланного царем в Александрию, отлучили от Церкви, потому что он вовсе не был епископом и не должен именоваться христианином. Поэтому объявили недействительными и те поставления, которые сделаны Григорием, приказав, чтобы они вовсе не именовались в Церкви, по необычайности беззакония. Так Афанасий и прочие с ним отпущены с миром. **[Соборные]** же писания, по причине странности письма, написаны в конце<sup>1</sup>. И Собор разошелся.

18. Низложенные, которым теперь надлежало бы успокоиться, после такого постыдного бегства совершили дела, в сравнении с которыми прежние их поступки оказываются малыми. Ибо когда жители Адрианополя не захотели вступить с ними в общение, потому что бежали они от Собора и признаны виновными, тогда донесли об этом царю Констанцию и сделали

#### Арианские интриги после Собора в Сардике

<sup>1</sup> Это послание см.: *Свт. Афанасий Великий. Апология против ариан, 37. — Ред.*



так, что на тамошней так называемой Фабрике были обезглавлены десять человек мирян, содействовал арианам в этом опять же Филагрий, бывший там комитом. Могилы умерщвленных находятся перед городом, как и мы это видели, проходя мимо. Потом царь подтвердил своим приказом, что сделали они хорошее дело, когда бежали, чтобы не обличили их как клеветников. Они сделали так, что из Александрии были сосланы в Армению два пресвитера и три диакона; Ария<sup>1</sup> же и Астерия, из которых один был епископом Петры Палестинской, а другой епископом Аравийским, за то, что отделились от них, не только сослали в верхнюю Ливию, но и подвергли их оскорблениям.

**19.** С адрианопольским епископом Лукием, поскольку увидели, что тот обходится с арианами очень смело и обличает их нечестие, поступили опять так же, как и прежде, — возложили железные оковы на шею и руки и потом сослали в изгнание, где Лукий и скончался, как они это знают. Удалили со [своего] места епископа Диодора; Олимпия же Энейского и Феодула [Col. 716] Траянопольского, которые были епископами во Фракии, добрых и православных мужей, поскольку видели, что они ненавидят ересь, оклеветали сперва Евсевиевы сообщники, о чем и писал царь Констанций, а во второй раз и эти подтвердили то же. Констанцием же предписано было не только изгнать этих епископов из городов и церквей, но и предать смертной казни, если будут где-либо они найдены. Как ни удивительно это, однако же нимало не чуждо их образу действия. Научившись подобным вещам у Евсевиевых сообщников и как бы став наследниками их нечестия и поведения, как отцы их делали во Фракии, так и они захотели в Александрии показать себя страшными, и они добились того, чтобы было предписано наблюдать за пристанями и входами в города, чтобы епископы не возвратились как-нибудь в церкви вследствие соборного дозволения. Они добились также и того, чтобы было написано александрийским судьям об Афанасии и о некоторых пресвитерах поименно, что если епископ или кто-нибудь их тех пресвитеров будет найден вступившим в город или в пределы его, то судья вправе обезглавить найденного. Так новая иудейская ересь не только отрицается от Господа, но и научается убивать.

**20.** И при этом они не успокоились, но как отец их ереси *ходит, как лев, ища, кого поглотить* (1 Пет. 5:8), так и они, захватив во власть свою государственные пути сообщения и курсируя по ним, если находили, что кто-нибудь порицает их за бегство и изъявляет ненависть к арианской ереси, всех таковых секли бичами, связывали, высылали их из отечества в изгнание. А через это сделали себя настолько страшными, что многие обратились в лицемеров, а многие

<sup>1</sup> Речь идет не о еретике пресвитере Арии, но о другом — епископе Арии. — *Ред.*

согласились лучше бежать в пустыни, нежели жить с ними вместе. Таковы были неистовые их дерзости после побега. Ибо совершают они нечто необычайное, приличное только их ереси, чего прежде и не слыхали и чего, может быть, никогда не случится даже у развращенных язычников, не только у христиан. Святой Собор епископов Викентия из Капуи, где митрополия Кампании, и Евфрата из Агриппины<sup>1</sup>, где митрополия Верхней Галлии, отправил послами к царю, чтобы поскольку он изгнал епископов, то сам же и дозволил бы по суду соборному возвратиться им в свои церкви. Писал также и благочестивейший Констант брату своему и поддерживал сторону епископов. Эти же достойные удивления и на все отважные люди как скоро увидели послов в Антиохии, составляют общий совет, исполнение же принимает на себя [Col. 717] один Стефан, как способный к подобным делам. В самые дни святейшей Пасхи нанимают они распутную женщину и, раздев ее донага, вводят ночью к епископу Евфрату. Женщина эта, думая сперва, что призвана молодым человеком, шла охотно. Когда же, оставленная ими, увидела человека сонного, который ничего не знает о случившемся, а потом рассмотрела лицо старца и догадалась, что это епископ, тотчас подняла крик и стала жаловаться, что приведена насильно. Но они просили ее молчать и солгать на епископа. Так наступил день; и дело разгласилось, и собрался весь город; придворные пришли в движение, дивясь распространившемуся слуху и прося не молчать о деле. Поэтому произведен суд; содержатель непотребного дома обличил приходивших за женщиной; они же обличили Стефана, потому что это были его клирики. Посему Стефан отрешается и на место его поставляется скопец Леонтий, только бы арианской ереси не остаться без защитника.

**21.** Царь Констанций, несколько тронутый этим, пришел в себя и, из поступка с Евфратом заключив, что и против других бывают подобные замыслы, повелевает немедленно освободить сосланных из Александрии в Армению пресвитеров и диаконов; и в Александрию пишет прямо, чтобы более не преследовать клириков и мирян у Афанасия. Потом, когда месяцев через десять скончался Григорий, с великой честью приглашает Афанасия, не единожды и не дважды, но трижды написав к нему дружественно, убеждает ничего не опасаться и идти в путь, посылает пресвитера и диакона, чтобы тем с большей уверенностью возвратился он. Царь думал, что, страшась бывшего прежде, я не забочусь о возвращении. Пишет же и к брату своему Константу, чтобы и он убеждал меня возвратиться. Он уверял, что целый год ожидает Афанасия и никак не позволял какого-либо нововведения или поставления, сохраняя церкви епископу Афанасию.

**Констанций  
на время изменяет  
свое мнение**

<sup>1</sup> Современный Кельн. — *Ред.*

**22.** [Год 349] Когда же так писал царь и убеждал через многих, потому что заставлял писать и комитов Полемию, Датиана, Бардиона, Фаласса, Тавра и Флоренция, которым более можно было верить, тогда, предав все Богу, и на сие подвижному Констанция, пришел к нему Афанасий с бывшими при нем. Царь принял его искренне и дозволил возвратиться в отечество и в церкви, написав к поместным судьям, чтобы (так как прежде приказывал оберегать входы) иметь ему невозбранный доступ. Потом епископ стал жаловаться на то, [Col. 720] что потерпел и что писано было против него; присовокупил же и просьбу, чтобы по отбытии его опять не стали клеветать враги, и сказал: «Призови их, если угодно; пусть станут они предо мною, и я обличу их». Тогда царь не сделал этого, но все, что прежде написано было на Афанасия по клевете, велит уничтожить и изгладить, подтвердив, что впредь не потерпит клеветы и что намерение его в этом твердо и непременно. И сказал это не просто, но запечатлел слова клятвами, призывая при этом свидетелем Бога. Убедив же Афанасия многими другими словами и посоветовав ему остаться в том уверенным, к епископам и судьям пишет следующее:

**23.** «Победитель Констанций, великий Август, епископам и пресвитерам кафедральной Церкви<sup>1</sup>.

Не оставлен Божией милостью досточтимейший...»

### Другое послание

«Констанция к александрийскому народу».

### Другое послание

«Победитель Констанций Август — экзарху египетскому Несторию.

Известно, что прежде сего было наше приказание<sup>2</sup> отыскать некоторые писания, противные чести достопочтеннейшего епископа Афанасия, состоят же они в заведовании твоей правдивости. Посему угодно нам от испытанной нами трезвенности твоей, чтобы все письма, касающиеся вышеупомянутого имени и бывшие в твоём ведении, сообразно сему нашему приказу отослал ты в наш комитет».

**24.** А то, что писал он по смерти блаженного Константа, по переводу с латинского подлинника состоит в следующем:

<sup>1</sup> Два послания Констанция: одно — к епископам и пресвитерам Вселенской Церкви, другое — ко всем верным Вселенской Церкви в Александрии см.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 54–55. — *Ред.*

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Апология против ариан, 56. — *Ред.*

«Победитель Констанций Август — Афанасию.

Всегдашним моим желанием было, чтобы все делалось [Col. 721] в угоду покойному моему брату Константу; это небезызвестно и твоему разумению; в какой же был я скорби, узнав, что он умерщвлен какими-то людьми преступными, — об этом может опять догадываться твое благоразумие. Поскольку же в настоящее столь печальное время покушаются иные устрашать тебя, то заблагорассудил я послать к твоей твердости сие письмо, поставляя тебе в обязанность, как прилично епископу, учить народ тому, чего требует Божественная вера, и вместе с ним обычным образом проводить время в молитвах, а не верить пустым слухам, какие бы они ни были. У нас же укоренено в душе это желание, чтобы тебе, согласно с нашим изволением, всегда быть епископом на месте твоем.

Божественный Промысл многие годы да соблюдает тебя, возлюбленнейший отец»<sup>1</sup>.

25. Когда происходило это, Афанасий и бывшие с ним простились и выступили уже в путь; друзья, взирая на друга, радовались, а что касается остальных, то одни, видя его, стыдились, другие, не осмеливаясь видеть, скрывались, иные же раскаивались в том, что писали против епископа. Все палестинские епископы за исключением двоих или троих, и то подозрительных, так приняли Афанасия и возрадовались общению с ним, что писали и оправдывались, говоря: «Что было написано нами прежде, то сделано не по произволению, но по принуждению». А о епископах в Египте и в Ливиях, также о народе в этих странах и в Александрии, излишнее дело и говорить, потому что все собирались<sup>2</sup>, и несказанна была их радость не потому только, что сверх ожидания встречали они своих живыми, но и потому, что освобождались от еретиков, как от мучителей и бешеных псов. Великое было веселие, когда люди мирские в церковных собраниях друг друга поощряли к добродетели. Сколько незамужних, которые прежде готовы были вступить в брак, оставались девами Христовыми! Сколь многие юноши, смотря на других, возлюбили иноческую жизнь! Сколь многие отцы увещевали детей! И сколь у многих просили дети, чтобы не препятствовали им подвизаться ради Христа! Сколь многие жены убедили мужей и сколь многие убеждены мужьями пребывать, как сказал апостол, в *молитве* (1 Кор. 7:5)! Сколько вдов, сколько сирот прежде были голодны и наги, а теперь вследствие великого народного усердия не только не чувствовали голода, но ходили уже одетыми!

**Возвращение  
свт. Афанасия  
из первого изгнания**

<sup>1</sup> То же послание помещено в: *Свт. Афанасий Великий. Апология к Констанцию*, 23. — *Ред.*

<sup>2</sup> 21 октября 346 г. — *Ред.*

Вообще, такое было соревнование в добродетели, что каждое жилище, каждый дом по добротолوبию обитающих [Col. 724] и по молитве к Богу можно было почестъ церковью. Глубокий и чудный был мир в церквах; повсюду сущие епископы писали и принимали от Афанасия обычные мирные послания.

**26.** Раскаялись и Урзакый и Валент, как бы терзаемые совестью. Дружеское и мирное послание пишут они епископу, хотя сами не получили от него письма. Придя же в Рим, они приносили покаяние, признаваясь, что все, что ни делали и ни говорили они против Афанасия, есть ложь и одна клевета. И не это одно сделали они, но, предав анафеме арианскую ересь, письменно изложили свое покаяние, написав епископу Юлию на латинском языке, с переводом на греческий, следующее послание, с которого на латинском языке<sup>1</sup> прислан список мне Павл[ин]ом, епископом Триверским.

Написав это, подписались они и под примирительными посланиями, когда проходили у них Афанасиевы пресвитеры, Петр и Ириней, и мирянин Аммоний, хотя Афанасий с ними ничего не написал к Урзакую и Валенту.

**27.** Посему кто не дивился, видя все это и такой мир церквей! Кто не радовался, взирая на единомыслие стольких епископов! Кто не славил Господа, примечая веселие народа в церковных собраниях! Сколь многие из врагов принесли покаяние! Сколь многие из клеветавших прежде старались оправдаться! Сколь многие из ненавидевших прежде Афанасия впоследствии возлюбили его! Сколь многие из писавших против него отказались от своих слов<sup>2</sup>! Многие из бывших в общении с арианами не по произволению, но по нужде приходили ночью и оправдывались; они предавали ересь анафеме и просили прощения, потому что по заговорам и клеветам, от них бывшим, видимо и телесно были они с арианами, сердцем же соединены с Афанасием и с ним всегда пребывают. Ей, поверьте, что это было так!

**Второе арианское  
гонение  
при Констанции**

**28.** Но, слыша и видя это, [Col. 725] в великом были стыде наследовавшие мнения и нечестие Евсевиевы, а именно: евнух Леонтий, с которым не должно иметь общения и как с мирянином, потому что оскотил себя, чтобы свободно уже жить с какой-то Евстолией, которая имела прежде с ним связь, хотя именовалась еще девой; также Георгий, Акакий, Феодор, Наркисс, которые низложены еще Собором. Потом, видя согласие и мир с Афанасием более нежели 400 епископов, именно: епископов великого

<sup>1</sup>Послания Урзакя и Валента см. в: *Афанасий Великий*. Апология против ариан, 58. — *Ред.*

<sup>2</sup>*Букв.*: спели песнь, в которой отреклись от прежних слов. В ТСО: «переменили склад песни». — *Ред.*

Рима, всей Италии, Калабрии, Апулии, Кампании, Бруттия, Сицилии, Сардинии, Корсики и всей Африки, а также епископов Галлии, Британии, Испании и великого исповедника Осии, еще епископов Паннонии, Норика, Сискии, Далмации, Дардании, Дакии, Мисии, Македонии, Фессалии, всей Ахаии, Крита, Кипра, Ликии и большей части епископов Палестины — Исаврии, Египта, Фиваиды, всей Ливии и Пентаполя, видя все это, объята они были завистью и страхом: завистью — по причине общения с Афанасием столь многих епископов, а страхом — чтобы оболещенные ими не приступили к единодушию со столь многими и обессиленная ересь их не была всюду предана посрамлению и позору.

**29.** И во-первых, убеждают Урзакия и Валента переменить свои мысли<sup>1</sup> и подобно псам возвратиться на свою блевотину (ср. Притч. 26:11) или подобно свиньям снова погрузиться в прежнюю тину нечестия и выдумать такой предлог принесенного ими покаяния, будто бы сделали это, убоившись благочестивейшего Константа. Но если был в этом и страх, то, если дело совершаемо было с уверенностью в нем, не стоило изменять сделанному. Если же и страха не было, но они солгали, то не достойны ли они всякого осуждения? Не было тут воина и не посылались царедворцы или письмоводители (как делают они ныне), не присутствовал царь, и вовсе не по чьему-либо приглашению писали они, но сами, по своей воле пришли в Рим и в церкви, где нет внешнего страха, действует же один страх Божий, где всякий имеет свободное произволение, сами собою принесли покаяние и написали оное. И однако же, в другой раз став арианами, не краснеют, придумав снова такой неприличный предлог.

**Урзакий и Валент  
возвращаются  
к арианству**

**30.** Потом, собравшись вместе, обратились с просьбой к царю Констанцию, говоря: «В то, что представляли мы прежде, не поверили. Когда вызывал ты Афанасия, говорили мы, что, приглашая его, изгоняешь наше учение (*αἵρεσις*), потому что Афанасий изначально против него и не перестает предавать его анафеме. [Col. 728] Он всюду уже разослал против нас свои писания; весьма многие — в общении с ним, а которые по видимости нас держались, те или уже присоединились к нему, или думают присоединиться; и мы остались одни; есть опасность, что огласится наше учение, и мы и ты будем наконец провозглашены еретиками. А если делается это, то смотри, чтобы не причислили нас к манихеям. Поэтому начни опять гонение и будь покровителем нашего учения, потому что и он [т. е. Афанасий] признает тебя своим царем».

**Констанций также  
возвращается  
к арианству**

<sup>1</sup> Около 351 г. — *Ред.*

Таковы были лукавые их слова. И царь, когда шел против Магненция<sup>1</sup>, видя общение епископов с Афанасием, как бы возгоревшись огнем, переменил свои мысли, не сохранил в памяти клятв, но забыл, что писал, и не соблюл данного брату слова; потому что и в письмах к нему, и при свидании с Афанасием уверял клятвенно не иначе поступать, но только как пожелает народ и угодно будет епископу. Усердие к нечестию сделало, что все вдруг стало им забыто. Но не должно дивиться, что переменился Констанций после стольких писаний и клятв. И некогда египетский мучитель, фараон, многократно давая обещания и получая за то освобождение от казней, переменял свое намерение, пока, наконец, не погиб со своими единомышленниками (см. Исх. 14:28).

**31.** [Год 355] Сперва Констанций в каждом городе принуждал епископов перемениться; а когда был в Арелате и Медиолане<sup>2</sup>, стал уже поступать, как советовали и внушали еретики, лучше же сказать, сами они стали так поступать и, воспользовавшись властью, нападать на всякого. И вскоре пришли повеления и писания к епарху — немедленно отнять у Афанасия выдававшийся ему хлеб и отдать мудрствующим по-Ариеви, а также дозволить желающим оскорблять всякого, кто собирается на богослужение вместе с Афанасием. Угрожали даже судьям, если будут собираться на богослужение не с арианами. Все же это было только предначатием того, что сделано потом дуком Сирианом. Посланы были предписания и в другие места, кроме Александрии, отправлены в города письмоводители и придворные с угрозами к епископам и судьям, чтобы судьи поспешали, а епископы или писали против Афанасия, вступив в общение с арианами, или в наказание сами подвергались изгнанию, а также чтобы миряне, сходящиеся с ними на богослужение, знали, что против них употреблены будут узы, поругания, раны и отнятие собственности. Предписание это не оставлено в небрежении, потому что посланные имели при себе клириков Урзакция и Валента, чтобы они и побуждали нерадивых судей, и доносили о них царю. И другим ересям, как меньшим своим сестрам, позволяли хулить Господа; против одних только христиан злоумышляли, не имея терпения слышать благочестивые о Христе вещания. **[Col. 729]** Посему сколько епископов, по Писанию, поставленных *перед правителями и царями* (Мк. 13:9), слышали от судей: «Или подпишитесь, или оставьте церкви, потому что царь велел низложить вас!» Сколь многие в городах приведены были в смущение, что и их обвиняют, как друзей епископских! Ибо и гражданам было написано, притом с угрозой денежного взыскания, если каждый не будет епископа своего города принуждать

<sup>1</sup> В 351 г. — *Ред.*

<sup>2</sup> Арелат — Арль. Около 351 и 355 гг. — *Ред.*

к тому, чтобы подписался. Вообще, всякое место и всякий город исполнились страха и смятения, потому что епископов влекли, а судьи видели сетование и стенания народа.

**32.** Так поступали посланные царедворцы. Эти же чудные люди, смело полагаясь на покровительство, употребляют свое старание и, таким образом, одних епископов вызывают к царю, против других строят опять козни, в письмах выдумывая на них обвинения, чтобы одни убоялись присутствия Констанция, другие же, устранившись от посланников и угроз вымышленной клеветой, отступили от своего правого и благочестивого образа мыслей. Так царь великое число епископов то угрозами, то обещаниями принуждал сказать: «Мы уже не в общении с Афанасием». Приходящим к царю позволяли его видеть, и вообще, давали им какой-либо покой и свободу оставлять свое жилище не прежде, чем взяв с них подпись. А если они отказывались подписаться, то посылали их в изгнание. И это делал царь, примечая, что ересь ненавидима всеми. Посему-то наипаче и принуждал многих присоединиться к числу немногих, старался собрать кучу имен из зависти к епископу Афанасию, чтобы придать большую важность арианскому учению, которому он покровительствовал, думая, что в состоянии будет так же извратить истину, как извращал людские мнения, но не знал и не читал того, что саддукеи и иродиане, присоединив к себе фарисеев, не смогли утаить истину (ср. Мк. 3:6). Напротив же того, истина при всем этом с каждым днем делается более блистательной, а они, вопия: *нет у нас царя, кроме кесаря* (Ин. 19:15) и имея на своей стороне приговор Пилата, тем не менее остаются лишенными всего и во всем стыде, ожидая, что и сами будут совершенно обнажены, как *раб* (Иер. 17:11), как скоро увидят умершим своего покровителя.

### Третье гонение Констанция

**33.** Хотя совершенно неприлично, что некоторые из епископов, устрасясь сего, переменили свои мнения, но гораздо неприличнее, что не полагающиеся на правоту своей веры употребляют насилие и принуждают других верить против воли. Так, диавол, поскольку *нет в нем истины* (Ин. 8:44), **[Col. 732]** *нападая сечивом и оскордом, сокрушает двери* приемлющих его (Пс. 73:6). Спаситель же столь кроток, что, хотя спрашивает: *если кто хочет идти за Мною* (Мф. 16:24) и «кто хочет быть Моим учеником», — однако же, приходя к каждому, не употребляет насилие, а, напротив того, стучит в дверь и говорит: *отверзи Ми сестро Моя* невесто (Песн. 5:2) и, когда отворяют, входит, когда же медлят и не хотят, удаляется. Не мечом и стрелами, не с помощью воинов возвещается истина, но убеждением и советом. Какое же убеждение там, где страх перед царем? Или какой совет там, где прекословящий видит

**Диавол применяет  
насилие, Бог же  
кротко увещавает**



перед собою изгнание или смерть? И Давид, будучи царем, когда в руках своих имел врага и воины его покушались убить этого врага, не со

**Истина возвещается  
убеждением  
и советом**

властью запретил им, но, как говорит Писание, словами убеждал мужей своих и не дал им восстать и умертвить Саула (см. 1 Цар. 26:9–11).

А Констанций, поскольку нет у него слова, принуждает всех властью, чтобы всякому было ясно, что мудрование их не по Богу, но человеческое, и мудрствующие по-Ариеви действительно не имеют *Царя, кроме кесаря* (Ин. 19:15), потому что христорборцы через него делают все, что только хотят.

Но, решив при его помощи строить козни многим, не знали они, что заставят многих сделаться исповедниками, таковы ныне показавшие достославное исповедничество мужи благоговейные и добрые епископы: Павлин, епископ Триверов, митрополии Галльской, Люцифер, епископ митрополии Сардинской, Евсевий Верчелльский в Италии и Дионисий, епископ Медиолана, также митрополии Итальянской. Ибо царь, призвав их, приказывал подписаться против Афанасия и вступить в общение с еретиками; потом, когда они, удивившись этому новому предприятию, сказали, что нет такого церковного правила, он тотчас возразил: «Я хочу этого правила, исполняйте; так сказано мною и епископам Сирийским, и они согласны. Поэтому и вы или повинуйтесь, или будете изгнанниками».

**34.** Епископы, выслушав и весьма удивившись, воздев руки к Богу, с великим дерзновением обратили к нему речь, поучая, что царство — не его, но даровавшего ему Бога, и умоляли убояться Бога, чтобы не отнял оно его внезапно; угрожали ему днем Суда, советовали ему не расстраивать дел Церкви и римского народоправления не смешивать с церковным постановлением, не вводить арианскую ересь в Церковь Божию. Но он не внял им, не позволил продолжать речь, **[Col. 733]** а, напротив того, еще более стал угрожать, обнажил на них меч и некоторых из них велел отвести на казнь и опять, как фараон, отменил приказ. Посему святые эти, отрясши прах (ср. Мф. 10:14) и возведя очи к Богу, не убоились царской угрозы и из-за обнаженного меча не изменили истине, но и само изгнание свое обратили в дело служения. Проходя по местам и городам, хотя и были в узах, благовествовали они, проповедуя благочестивую веру, анафематствуя же арианскую ересь и предавая позору раскаяние Урзакя и Валента. И из этого вышло противное желанию злоумышлявших. Чем дальше отстояло место изгнания, тем больше возрастала к ним ненависть, и шествие сосланных стало проповедью об их нечестии. Ибо кто, смотря, как проходили сосланные, не дивился им, как исповедникам, и не отвращался от ариан и не гнушался ими не только как нечестивыми, но как палачами и убийцами, давая им всякие именованья, только не имя христиан?

**35.** Посему Констанцию лучше было в самом начале вовсе не приступать к этой ереси, или, приступив, не уступать в такой мере нечестивым, или, уступив до такой степени, стать с ними в один ряд, чтобы понести общее с ними осуждение за учиненные доныне дерзости.

**Свт. Либерий,  
папа Римский**

Но, как видно, подобно обезумевшим, опутав себя оковами нечестия, навлекают они на себя еще большее осуждение. Ибо и вначале не пощадили они Римского епископа Либерия, но и туда простерли свое неистовство; не постыдились, что это — апостольский престол; не уважили, что Рим есть митрополия Романии; не привели себе на память, что прежде сами в письмах именовали их мужами апостольскими. Все смешав вместе, обо всем вдруг забыли и заботились только ревновать о нечестии. Как скоро увидели, что Либерий держится Православия, ненавидит арианскую ересь и старается убедить всякого, чтобы отвращался и удалялся от ереси, тотчас рассудили эти злочестивые так: «Если Либерия склоним на свою сторону, то вскоре и всех преодолеем». И клеветают они царю, а он, ожидая, что через Либерия привлечет к себе всех, немедленно пишет и посылает какого-то евнуха по имени Евсевий с письмом и дарами, чтобы обольстить дарами и привести в страх письмом. Посему евнух, прибыв в Рим, сперва убеждал Либерия подписаться против Афанасия и вступить в общение с арианами, говоря: «Этого хочет царь и так велит тебе поступить»; потом, показывая дары, снова убеждал и брал его за руки, говоря: «Послушайся царя и прими сии дары».

**36.** Епископ же, желая убедить словом, вразумлял его: «Можно ли поступить так с Афанасием? Кого совершенно оправдал не только первый, но и второй отовсюду созванный Собор [Col. 736] и кого Римская церковь отпустила с миром, можем ли мы того осудить? И кто одобрит нас, если заочно отвратимся от того, кого лично возлюбили и допустили с собою в общение? Нет такого церковного правила, не имеем у себя подобного предания от отцов, которые сами заимствовали у блаженного и великого апостола Петра. Но если царь заботится о церковном мире, если повелевает уничтожить написанное нами в пользу Афанасия, то пусть будет уничтожено составленное ими против Афанасия, а также уничтожено составленное и против всех других, и пусть, наконец, составит церковный Собор вдали от дворца, где не присутствовал бы царь, не появлялся бы комит, не угрожал судья, но было бы достаточно только Божия страха и апостольских постановлений, чтобы, таким образом, более всего сохранена была церковная вера, как определили отцы на Никейском Соборе, а мудрствующие по-Ариеву были извергнуты и ересь их была анафематствована. И тогда уже по произведении суда о том, в чем обвиняется Афанасий или кто-нибудь другой, и в чем обвиняют их самих, виновные будут извергнуты, а оправдавшиеся

возымеют дерзновение. Ибо непозволительно было бы причислить к Собору тех, которые нечестиво учат о вере, и неприлично исследование о частном деле предпочесть исследованию о вере. Прежде надо пресечь всякое разногласие о вере и потом производить исследование о делах. И Господь наш Иисус Христос не исцелял страждущих прежде, чем обнаружат и скажут они, какую имеют в Него веру (см. Мк. 9:23–25). Этому научились мы от отцов, это и возвести царю. И ему это полезно, и Церковь назидает. Пусть не слушает Урзакция и Валента. Они и в прежнем каялись, и в том, что теперь говорят, не заслуживают веры».

**37.** Так сказал епископ Либерий; евнух же, огорчась не столько тем, что Либерий не подписал, сколько тем, что нашел в нем противника ереси, и забыв, что он — перед епископом, после великих угроз удалился с дарами; совершает же нечто незаконное, чуждое христианину и для евнуха слишком дерзкое. В подражание Саулову преступлению входит он в храм апостола Петра и ему посвящает дары. Но Либерий, узнав об этом, сильно вознегодовал на того, кто был блюстителем места и не воспрепятствовал ему; дары же, как незаконную жертву, отверг. И это на еще больший гнев подвигло скопца. Поэтому подвигает он царя на гнев, говоря: «Не о Либериевой подписи у нас теперь забота, страшит же Либериев образ мыслей о ереси — предавать ариан анафеме за одно имя». [Col. 737] К тому же возбуждает он и других евнухов, а у Констанция их много, и лучше сказать, все — одни евнухи, и во всем имеют [они] у него силу, и без них ничто не может там быть сделано. Поэтому царь пишет в Рим, снова посылаются придворные и письмоводители, комиты и письма к епарху, чтобы Либерия или, обманув хитростью, увели из Рима и прислали к царю в стан, или изгнали его насильно.

**38.** [Год 355] После того как было это написано, страх и наветы усилились там по всему городу. Скольким домам угрожали! Сколько обещаний получили многие, только бы действовали против Либерия! Сколь многие епископы, видя это, скрывались! Сколь многие благородные жены удалялись в деревни по причине клевет, распространяемых христорборцами! Скольким подвижникам устроены козни! Скольких там проживавших и там уже водворившихся довели до изгнания! Сколько раз и с каким старанием охраняли пристань и вход в городские ворота, чтобы кто-либо из православных не вошел и не имел свидания с Либерием! И Рим на опыте узнал христорборцев, и ему уже сделалось известным, чему не верил прежде, слыша, как другие церкви по городам были ими разоряемы. Все же это, как и везде против других, приводили в движение евнухи. И в этом злоумышлении странно то, что арианская ересь, отрицающая Божия Сына, находит себе помощь в евнухах, которые как по природе, так и по душе бесплодны добродетелями и вовсе не терпят слышать

о Сыне. Эфиопский евнух, не понимая, что читал, поверил Филиппу, который учил о Спасителе (см. Деян. 8:27–39), но Констанциевы евнухи не терпят исповедующего Петра, отвращаются даже, когда Отец показывает Сына, с неистовством восстают на утверждающих, что есть настоящий Божий Сын, присваивая себе скопческую ересь, будто бы ничего нет настоящего и истинного от Отца. Посему-то и закон запрещает допускать евнухов в церковное совещание<sup>1</sup>. Однако же ныне и они признаются владыками церковных судов, и что им заблагорассудится, то присуждает Констанций, а так называемые епископы занимаются притворством. О, кто будет описателем всего этого? Кто возвестит об этом иному роду? Кто поверит, слыша, что евнухи, которым едва доверяются домашние службы (потому что это род людей сластолюбивых, о том только заботящихся, чтобы воспрепятствовать и другим, в чем отказано им природою), управляют ныне делами церковными? И их-то власти подпав, Констанций злоумышлял против всего и сослал в изгнание Либерия.

**39.** Много писал царь в Рим, [Col. 740] много было угроз, много отправлено послов, много устроено козней; наконец, настало гонение и на Александрию. Либерий был повлечен к царю и с великим пред ним дерзновением говорит: «Перестань гнать христиан, не покушайся через нас ввести нечестие в Церковь; мы готовы потерпеть все, только не называться арианами; не принуждай нас, христиан, сделаться христорборцами. И тебе советуем это: не противоборствуй Даровавшему тебе власть сию; не воздавай Ему вместо благодарности нечестием; не будь гонителем верующих в Него, чтобы и тебе не услышать: *трудно тебе идти против рожна* (Деян. 9:5). Но, о, если бы ты услышал это, чтобы и тебе уверовать, как святому Павлу! Вот и мы перед тобой, пришли прежде, нежели выдумают они предлог к обвинению. Для того и поспешили, зная, что от тебя ждет нас изгнание, чтобы потерпеть это прежде предлога для обвинения и чтобы всякому было явно, что и все прочие пострадали так же, как и мы, и разглашенные предлоги для их обвинения были выдуманы врагами; и все, против них представленное, есть клевета и ложь».

**40.** Так говоря, Либерий всех тогда привел в удивление. А царь, вместо того чтобы отвечать, дал только приказание и послал в изгнание каждого в отдельное место, как поступил и с прежними. Сей образ изгнания ввел он, чтобы и в наказаниях превзойти жестокостью бывших прежде него мучителей и гонителей. Ибо в прежнее гонение Максимиан общим определением многих исповедников посылал в изгнание вместе и тем облегчал наказание, доставляя им утешение позволением жить вместе. А Констанций и его превзошел жестокостью и стал посылать в разные места тех, которые сообща действовали

<sup>1</sup> См. 1-е правило I Вселенского Собора 325 г. — *Ред.*

в дерзновении и исповедничестве, стал разлучать соединенных верою, чтобы и умирая, не видали они друг друга. Он думал, что телесная разлука расторгнет и душевное расположение, и разлученные между собою забудут взаимное единомыслие и единодушие. Но не знает того, что, хотя каждый останется один, однако же с ним пребывает Господь, Которого исповедовали они, пока еще жили вместе, и Который сделает, как и сотворил с пророком Елисеем, что с каждым будет *множае*, нежели воинов с Констанцием (ср. 4 Цар. 6:16). Подлинно злоба слепа. Чем думали оскорбить исповедников, разлучая их между собою, тем еще сильнее повредили себе самим. Если бы исповедники жили неразлучно и все находились в одном месте, [Col. 741] то ненависть нечестивых была бы известной в одном же месте. А теперь, разлучив их, сделали так, что они разошлись повсюду и везде стали известны и нечестивая ересь, и лукавство тех.

41. Чего же достигли они, поступая так? Кто, услышав об этом, не сочтет их скорее всем чем угодно, только не христианами?

Поскольку Либерий послал к царю с письмом пресвитера Евтропия и диакона Илария, когда те, что с Люцифером<sup>1</sup>, приняли исповедничество, то пресвитера немедленно сослали в изгнание, а диакона Илария сперва обнажили, бичевали по спине, а потом сослали, приговаривая: «Для чего не противишься Либерию, но еще и носишь от него письма?» Это сделали Урзакий и Валент и с ними евнухи. И диакон, когда бичевали его, благословлял Господа, припомнив сказанное Им: *плещи Моя вдах на раны* (Ис. 50:6). А бичующие смеялись и издевались над ним, не стыдясь, что оскорбляют левита<sup>2</sup>. И они, смеясь, мудрствовали сообразно себе, он же продолжал благословлять Господа, потому что терпеть удары свойственно христианам, но чтобы бичевать христиан, — на это нужна дерзость Пилата и Каиафы.

Так еще вначале покушались они растлить и Римскую церковь, желая и в нее внести нечестие. Изгнанный Либерий через два года изнемог в силах и, убоившись смерти, какой угрожали ему, подписался. Но этим доказываются как их насилие, так ненависть в Либерии к ереси и справедливость его в пользу Афанасия, когда он имел свободное произволение. Ибо в том, что сделано после истязаний вопреки первоначальному мнению, видно изволение не запуганных, но истязующих. Хотя те всё покушались делать в пользу ереси, однако же в каждой церкви, соблюдая веру, которой научились, [верные] ожидают учителей, христорборную же ересь отринули, и все бегут от нее, как от змия.

<sup>1</sup> О нем см. примеч. на с. 503. — *Ред.*

<sup>2</sup> Диакон по своим функциям в новозаветной Церкви близок к левитам в Церкви ветхозаветной. — *Ред.*

42. Злочестивые, совершив такое множество и таких дел, думали, что ничего еще ими не сделано, пока великий Осия не испытал на себе их лукавства. И на такого старца замыслили они распространить свое неистовство, не устыдились, что он отец епископов, не уважили того, что был он исповедником, не почтили долголетнего епископства, в котором пребывал он более шестидесяти лет. Напротив того, все вменили в ничто, а имели в виду одну только ересь эти подлинно ни Бога не боявшиеся, ни людей не стыдившиеся люди (ср. Лк. 18:2, 4). Поэтому, приступив к Констанцию, обратились опять к нему с такими словами: «Все мы сделали, изгнали Римского епископа, а прежде него изгнали многих других епископов и всякое место наполнили страхом; [Col. 744] но ничему не помогают нам такие дела твои и нимало не преуспевает дело наше, пока остается Осия. Поскольку он — между своими, то и все при своих церквах; он один словом и верой может восставить всех против нас. Он председательствует на Соборах, писаниям его везде внимают; он и в Никее излагал веру, и об арианах везде проповедал, что они еретики. Поэтому если он останется, то напрасно было изгнание других: ересь наша гибнет. Воздвигни же гонение и на него, не пощади, что он стар: ересь наша не знает уважения к старческим сединам».

**Свт. Осия  
Кордубский**

43. Слыша это, царь не замедлил, но, зная этого мужа, зная способности старца, пишет и повелевает, чтобы явился к нему Осия, так же как некогда подвергал он искушению и Либерия. Осия пришел. Царь стал просить и убеждать его обычными для него [царя] словами, которыми думал обольщать и других, а именно, чтобы подписался против нас и вступил в общение с арианами. Старец с неприятностью выслушав и оскорбившись даже тем, что говорят ему нечто подобное, обличил и убедил царя и удалился в свое отечество и к своей церкви. Но, поскольку еретики стали сетовать и снова подстрекать царя, — были же у него и евнухи, напоминавшие об этом и еще более раздражавшие, — то царь пишет уже с угрозами. Осия терпит оскорбления, но не трогается страхом козней. Будучи тверд в мыслях и на камне создав дом веры своей (ср. Мф. 7:25), дерзновенно подвизается он против ереси, угрозы же в царском письме почитает дождевыми каплями и дуновением ветра. Констанций пишет к нему многократно, то льстит ему как отцу, то угрожает, перечисляет изгнанных и говорит: «Один ли ты все еще будешь против ереси? Послушайся, подпишись под осуждением Афанасия. Ибо кто против него, тот, без сомнения, заодно с нами думает по-ариански». Осия не колебался, но, терпя обиды, сам написал Констанцию; мы читали послание его, и оно приложено в конце<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Это послание, по словам Афанасия, приложенное им в конце, в рукописях обыкновенно читается, как здесь. — *Ред.*

«Осия Констанцию царю желает о Господе радоваться.

**Письмо свт. Осии  
Кордубского  
Констанцию**

44. Не отрекался я быть исповедником и прежде, когда было гонение при деде твоём Максимиане. Если и ты меня гонишь, то я готов и теперь лучше потерпеть что бы то ни было, нежели пролить невинную кровь и изменить истине. Не одобряю же тебя за такие письма и угрозы; перестань писать подобные письма, не держись Ариевых мыслей, не слушай восточных, не верь Урзакцию и Валенту; что говорят они, — говорят не в пользу Афанасия, но в пользу своей ереси. Поверь мне, Констанций, [Col. 745] по возрасту могу быть тебе дедом; сам я был на Сардикском Соборе, когда всех нас собрали ты и блаженной памяти брат твой Констант; и сам от себя Афанасиевых врагов, пришедших в ту церковь, в которой пребывал я, вызывал сказать, если они имеют что-либо против Афанасия, требуя от них, чтобы они были решительны и ничего иного не ожидали, кроме справедливого во всем суда. И не один раз, но двукратно делал я это, убеждая сказать, что если не захотят они при всем Соборе, то хотя бы при мне одном, снова обещая, что, если окажется Афанасий виновным, будет отвергнут и нами; если же найден будет невинным и обличит вас в клевете, вы же станете отвергать его, то уговорю Афанасия идти со мной в Испанию.

И Афанасий соглашался на это и не противоречил; они же, не полагаясь на себя, от всего равно отказались. И еще, Афанасий был в твоём стане<sup>1</sup>, когда вызвал ты его письмом, и он просил, чтобы враги его, находящиеся в самой Антиохии, были позваны или все, или каждый порознь, чтобы или его изобличили, или сами были обличены и чтобы или в присутствии его доказали, что говорят, или не клеветали заочно. И ты не принял того, что сказал он, да и враги его отказывались от сего. Для чего же слушаешь еще отзывающихся о нем дурно? Для чего ты терпишь Валента и Урзакция, хотя они раскаялись и письменно признались в своей клевете? Ибо признались они, что не по принуждению (как представляют теперь), не под прикрытием воинов, не с ведома брата твоего (при нем не бывало того, что делается ныне, да не будет сего!), но сами, по своей воле пришли в Рим и в присутствии епископа и пресвитеров написали свое признание, написав прежде мирное и дружественное послание к Афанасию. Если же представляют теперь в качестве предлога то, что их принудили сделать сие, и признают это делом дурным, и ты не одобряешь сего, то сам ты перестань принуждать, не пиши, не посылай комитов, но освободи и изгнанных в ссылку, чтобы, когда тебя самого винят в насилиях, еретики не делали бы еще большего насилия. Бывало ли что-либо подобное при Константе? Кто из епископов был сослан? Вмешивался ли

<sup>1</sup> См. примеч. на с. 466. — *Ред.*

он когда-нибудь в церковный суд? Какой из царедворцев принуждал его подписываться под чьим-либо обвинением, как утверждает это Валент? Перестань, умоляю тебя, вспомни, что и ты человек смертный, убойся дня Судного, сохрани себя для него чистым. Не вступайся в дела существенно церковные и не давай нам приказаний относительно них, а лучше принимай учение от нас. Тебе вручил Бог царство, а нам вверил дела Церкви. И как похищающий себе твою власть противоречит Учредителю Богу, так бойся и ты, чтобы, захватывая в свои руки церковные дела, не подпасть ответственности в тяжкой вине. Написано: *отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу* (Мф. 22:21).

Посему как нам не позволено властвовать [Col. 748] на земле, так и ты, царь, не имеешь власти совершать каждение. Пишу тебе это, заботясь о твоём спасении; а о чем ты ко мне пи-

### Различие власти церковной и власти светской

сал, мое мнение таково: не только не согласен я с арианами, но и анафеме предаю их ересь, не подпишусь и под осуждением Афанасия, которого мы, Римская церковь и целый Собор, оправдали. Видя это, и ты вызывал к себе этого человека и позволил ему с честью возвратиться в отечество и в Церковь. Посему какой был предлог в такой перемене? Те же у Афанасия враги и прежде были, и теперь; и что теперь наушничают (в присутствии же его ничего не говорят), то наговаривали и до того, как ты вызывал Афанасия, то же разглашали и придя на Собор, а когда потребовал я, как сказано выше, то не смогли они представить доказательств. Если бы имели доказательства, то не бежали бы так постыдно. Посему кто же убедил тебя по прошествии столького времени забыть свои письма и слова? Удержись и не слушайся злых людей, чтобы, желая угодить им, самому не сделаться виновным. Здесь угождаешь им, а на Суде будешь отвечать один. Они через тебя желают отомстить врагу своему и хотят сделать тебя служителем своего лукавства, чтобы через тебя посеять в Церкви ненавистную ересь. Но неблагоприятно ради удовольствия других ввергать себя в очевидную опасность. Перестань, умоляю тебя, и послушайся меня, Констанций. Ибо прилично и мне написать это, и тебе не пренебрегать этим».

45. Так мудрствовал и писал авраамский старец, истинный Осия<sup>1</sup>. Но царь не отступился от козней, не перестал искать предлога для его обвинения и продолжал страшно угрожать, чтобы или принуждением совратить, или, если не послушается, изгнать его. Как *чиновницы и князи* в Вавилоне, ища *вины на Даниила*, не обретали, кроме как в законах Бога его (Дан. 6:4, 5), так и нынешние князья нечестия не могли выдумать на старца иного предлога (потому что всем был известен сей истинный Осия, известна была и безукоризненная жизнь

<sup>1</sup>Т. е. в подлинном смысле преподобный, что и значит имя "Όσιος. — Ред.



его), кроме ненависти его к ереси. Посему и на него клеветуют, впрочем, не как на Даниила Дарию, потому что Дарий неохотно слушал, что говорили на Даниила (см. Дан. 6:14), но как Иезавель на Навуфея (см. 3 Цар. 21:7) и как иудеи — Ироду (см. Лк. 23:10), говоря так: «Не только не подписывает он определения против Афанасия, но и нас за него осуждает и столь ненавидит ересь, что и другим пишет: “Лучше претерпеть вам смерть, нежели стать предателями истины. Ибо за нее гонимы и возлюбленный нами Афанасий, и Римский епископ Либерий, даже строят козни всем прочим”». Выслушав это, особенно же узнав, [Col. 749] что в Испании и другие одинаковых мыслей с Осией, покровитель нечестия и ереси царь Констанций пытался склонить их к подписи; и когда не мог к тому принудить, вызывает Осию. И вместо изгнания сей безбожный, злочестивый и немилосердый целый год удерживает его в Сирмии<sup>1</sup>, и Бога не убоявшись, и не уважив расположения, которое отец его имел к Осии, не устыдившись и столетней его старости. Все это оставил без внимания ради нечестия сей новый Ахав и другой явившийся у нас Валтасар. Столько делал насилия старцу, до того удерживал его, что он, измученный, едва принял в общение Валента и Урзакия, но не подписал Афанасиева осуждения. Впрочем, и это беспокоило старца; и когда он приближался к смерти, то как бы, завещая, свидетельствовал он о сделанном ему насилии, предавал анафеме ересь и всякому запрещал принимать ее.

**46.** Кто, видя это или только слыша об этом, не придет в изумление и не возопиет ко Господу, говоря: «Неужели Ты истребление сотворишь Израилю?» (ср. Иез. 11:13). Кто, примечая это, и сам благовременно не возопиет, говоря: *ужас и страшная содевающаяся на земли* (Иер. 5:30) и: *ужасеся небо, и вострепета земля попремногу зело* (Иер. 2:12)? Отцы людей и учителя веры схватываются, а нечестивые вводятся в Церковь! Когда изгнан был Либерий, епископ Римский, и столько пострадал отец епископов великий Осия, изгоняемы были столь многие епископы из Испании и из других стран, то кто, видя все это, если имел хотя бы немного чувства, не понимал, что представленные на Афанасия и других предлоги ложны и что все исполнено клеветы? Посему-то и переносили все терпеливо, видя злокозненные клеветы ариан. Ибо какая вина приписана Либерию? Какое обвинение сделано против старца Осии? Кто хотя бы солгал что-либо на Павлина, на Люцифера, на Дионисия, на Евсевия? Или на какой проступок других изгнанных епископов, пресвитеров и диаконов указали? Ни на один; совершенно ни на один. Не по поводу преступлений составлялись заговоры и не по обвинению изгнан был каждый, [Col. 752] это было восстание нечестия на благочестие и сколько усердие

**Констанций  
и антихрист**

<sup>1</sup> Город в Верхней Паннонии. Ныне Сремска-Митровица в Сербии. — *Ред.*

к арианской ереси, столько и предначатие пришествия антихристового. Ибо антихристу предуготовлял путь Констанций.

**47.** После того как в церквах Италии и других стран царь сделал все, что ему хотелось, после того как одних изгонял, других принуждал и повсюду наполнял все страхом, обратил он ярость свою, подобную какой-то болезни, на Александрию. Делалось же это христорборцами злокозненно, чтобы иметь, наконец, подписи многих епископов; а чтобы у гонимого Афанасия не было даже епископа, перед которым он бы мог жаловаться, предварительно повсюду наполнили они все страхом, страх выбрали в помощники себе эти неразумные, строя свои козни, не зная того, что обнаруживают этим непроизволение епископов, но то, что были они принуждены. Не знали они, что хотя оставят братья, далеко будут друзья и знакомые, не найдется человека, который бы вместе

#### Прибежище у Бога

поскорбел и утешил, однако же есть то, что более — прибежище у Бога, и сия помощь достаточна. И Илия гонимый оставлен один, но Бог был *все во всем* (Еф. 1:23) для святого. И Спаситель показал нам этот же образ [поведения] и один был оставлен, когда злоумышляли на Него враги (см. Мф. 26:56). И мы, если во время гонения оставлены будем людьми, то *да не унываем* (Гал. 6:9), но на Него возложим надежду и не изменим истине. Если истина вначале по видимости и утеснена, то впоследствии признают ее и сами гонители.

**48.** Царя побуждают, и он сперва пишет и посылает угрозы дуку и воинам; отправлены нотариусы Диоген и Иларий, а с ними и придворные; воздвигнуто на Церковь столько ужасов и жестокостей, как говорили мы об этом несколько выше и как всякому известно из показаний, данных народом, которые кто-нибудь и прочтет, потому что помещены в конце сего. А потом, после того, что сделано Сирианом, после всего, что было в Александрии, после оскорбления дев, царь, одобрив такие и в такой мере дурные дела, снова пишет александрийскому сенату и народу и поощряет молодых людей, чтобы все они сошлись и воздвигли гонение на Афанасия; и пусть знают они, [писал он,] что иначе они будут врагами царю. Но Афанасий, прежде чем пришли в Александрию предписания, по которым Сириан напал на Церковь, удалился уже, зная написанное: *укрыйся мало елико, дондеже мимоидет гнев* (Ис. 26:20). [Col. 753]

#### События в Александрии

Подателем же этих писем был некто Ираклий, в сане комита, который явился перед посланным царем присмотрщиком неким Георгием, потому что он, присланный царем, не мог быть епископом (да не будет сего!), как показывают сами события и то, что началось после его прибытия.

**49–50.** Ираклий обнаружил царские письма и обнаружил великий позор писавшего. Поскольку, как писал великий Осия, царь

не находил правдоподобного предлога для перемены своих расположений, то выдумал предлог еще гораздо более неприличный и для

**Лицемерие  
Констанция**

него самого, и для его советников. Ибо говорил: «Уважая дружбу боголепной и благочестивой памяти брата<sup>1</sup>, дозволил я Афанасию на время возвратиться к нам». А это и доказывает, что не сдержал он обещания и оказался непризнателен по отношению к брату после его смерти. Притом он именуется брата достойным боголепной и благочестивой памяти (как и действительно он достоин), посему должен был соблюсти его заповедь и дружбу, как писал (если только ради блаженной памяти Константа позволил возвратиться Афанасию), чтобы не нарушить своих обязанностей по отношению к брату, но сделаться наследником как царства, так и воли его. Захотев выдвинуть свои права [на престол], отверг он Вретаниона<sup>2</sup>, сказав: «Кому по смерти братьев принадлежит наследство?» Ради же ненавистной ереси христорборцев он презирает право, но и нарушает обязанности по отношению к братьям. Для этой же ереси не подумал он сохранить ненарушенной и волю отца, но, если нечестивым выгодно, делает вид, что соблюдает ее, а если для них сие неприятно, не сохраняет уважения и к отцу. Ибо отец вследствие клеветы Евсевиевых сообщников послал на время епископа Афанасия в Галлию, чтобы укрыть от жестокости злоумышляющих (это сделал известным по смерти отца блаженной памяти Константин [II], брат Констанция, как видно из писем его), однако же не послушался этих Евсевиевых сообщников, чтобы послать епископом, кого они желали, но воспрепятствовал их желанию и предприятие их остановил сильными угрозами.

**Насилие  
в церковных  
делах — вопреки  
правилам Церкви**

**51.** Если Констанций хотел сохранить волю своего родителя, как пишет, то для чего же он послал сперва Григория, а теперь посылает этого пожирателя припасов<sup>3</sup> Георгия? Или для чего ариан, которых тот называл порфирианами<sup>4</sup>, старается он ввести в Церковь и, им покровительствуя, других изгоняет? Если отец его и допустил к себе Ария, то Арий, нарушивший клятву и расседшийся<sup>5</sup>, утратил благорасположение к нему

<sup>1</sup> Брата Констанция — императора Константа, к тому времени уже умершего (убитого заговорщиками во главе с узурпатором Магненцием в 350 г.). Констант был очень расположен к свт. Афанасию и всячески покровительствовал ему. — *Ред.*

<sup>2</sup> Вретанион — римский военачальник на Балканах, объявивший себя императором после смерти Константа, но который был в скором времени лишен власти. — *Ред.*

<sup>3</sup> Намек на то, что до своего епископства Георгий Каппадокиец заведовал снабжением армии свиньями, затем был сборщиком податей и был уличен в казнокрадстве. См. примеч. на с. 507. — *Ред.*

<sup>4</sup> Святой император Константин называл ариан порфирианами, т. е. последователями языческого философа-неоплатоника и врага христиан Порфирия. — *Ред.*

<sup>5</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий. Послание о смерти Ария, 3.* — *Ред.*

отца; как скоро узнал об этом Константин, то осуждал уже его как еретика. Почему же Констанций, выставляя на вид, что заботится о церковных правилах, [Col. 756] все замыслил делать вопреки правилам? Ибо где [вы видели] правило — посылать епископа от двора? Или где правило, чтобы воины вторгались в церкви? Кто сообщил такое предание, чтобы церковными делами управляли комиты и несмысленные евнухи и своим предписанием объявляли определение так называемых епископов? Всякую ложь употребляет он для пользы нечестивой ереси. Вопреки воле отца и тогда послал в другой раз Филагрия епархом, и теперь бывшее сделано вопреки ему. И ради брата в истине не стоит он. Ибо по смерти его не раз и не два, но трижды писал епископу и еще обещал не переменять своего решения, даже советовал твердо надеяться, что никто не потревожит его, но без всяких беспокойств будет оставаться он в Церкви. С комитом же Астерием и письмоводителем Палладием послал предписания тогдашнему дуку Фелициссиму и епарху Несторию, чтобы они воспретили, если епарх Филипп или кто-то другой осмелится злоумышлять против Афанасия.

**52.** Посему когда прибыл Диоген, а Сириан строил козни, и он, и мы, и народ требовали царских посланий, думая, что как, по написанному: *ничто же можно от языка цареви да глаголется* (Притч. 24:22), так и наш царь, обещав, не солжет и не переменится. Посему если дозволил для брата, то почему писал

**Император не имеет права власти над Церковью**

и по смерти его? А если и в этом случае писал ради его же памяти, то почему впоследствии стал вовсе неблагодарен по отношению к брату и гонит Афанасия? Почему, когда он пишет, то ссылается на суд епископов, а сам делает, что ему угодно, и притом не скрываясь, но имея возле себя обличение в злоухищрении? Если это — определение епископов, то как это касается царя? А если царская это угроза, то какая здесь потребность в именуемых епископах? Слышно ли было что-либо подобное от начала века? Когда суждение Церкви получало свою силу от царя или вообще признавалось определением? Много было Соборов прежде сего, много составлялось церковных определений, но и отцы никогда не требовали совета от царя, ни царь не входил в дела церковные. Апостол Павел имел друзей, принадлежавших к дому кесаря, и когда писал филиппийцам, то приветствовал их от имени этих друзей (см. Флп. 4:22), но никогда не делал их сообщниками в своих определениях. А теперь новое зрелище, и оно есть изобретение арианской ереси. Собрались вместе еретики и царь Констанций, [Col. 757] чтобы и ему, ссылаясь на епископов, по своей власти делать что хочет и, воздвигая гонение, не называться гонителем, и им, опираясь на могущество царя, злоумышлять против кого хотят; угодно же им злоумышлять против тех, которые не мыслят

так же нечестиво, как они. И увидишь, что это у них как бы на [арене] разыгрывается зрелище: так, именуемые епископы лицедействуют, а Констанций распоряжается ими. И еще, царь дает обещания как Ирод Иродиаде (см. Мф. 14:7–11), они же пляшут и телодвижениями выражают клеветы, чтобы изгнать и предавать смерти благочестующих пред Господом.

**53.** Кому не повредили они своими клеветами? Против кого не злоумышляли христорборцы? Кого, оговоренного ими, не изгнал в ссылку Констанций? Когда не выслушивал их охотно? И что странно: принимал ли когда-нибудь чье-либо слово против них, не скорее ли одобрял каждое их слово, что бы они ни сказали? Какая церковь со всей свободой покланяется ныне Христу? Если благочестива, то находится в опасности, если притворствуется, то страшится. Констанций, насколько было ему возможно, все наполнил лицемерием и нечестием. Если где-нибудь и есть кто-либо благочестивый и христолюбец (повсюду же таковых много), то подобно пророкам и великому Илии они скрываются, если только найдут где-нибудь верного человека, подобного Авдию (3 Цар. 18:4), или же удаляются в пещеры и ущелья земли, или проводят жизнь, скитаясь по пустыням (ср. Евр. 11:38). Эти безумцы так же клеветают, как и Иезавель выдумывала на Навуфея (см. 3 Цар. 18:10), а иудеи — на Спасителя (см. Мк. 14: 55–58). И наконец, покровительствуя ереси, желая извратить истину, как Ахаву хотелось виноградник превратить в *овощной сад* (3 Цар. 21:2), Констанций делает все, что они захотят, потому что и сам слышал от них, что хотел.

**54.** Таким образом, в соответствии со сказанным выше, истинных епископов за то, что они не принимали нечестия, царь изгонял как хотел. Так и против Афанасия он послал теперь комита Ираклия, и тот всенародно предложил предписания, объявил и царский приказ, что если не послушаются написанного, то прекратится выдача хлеба, ниспровергнуты будут идола<sup>1</sup>, многие из знатных граждан и из простого народа будут непременно взяты в плен. А после этих угроз посланный не устыдился при всем народе громко сказать: «Царь удаляет Афанасия и церкви велел отдать арианам». Все дивились этому, подавали **[Col. 760]** друг другу знаки и говорили: «Если Констанций стал еретиком, то стыдиться этого должно». Ираклий же еще более стал принуждать сенаторов, простолюдинов, языческих храмоблюстителей, чтобы подписались под этим

<sup>1</sup> В это время в Александрии еще было весьма сильно язычество, побежденное несколько позже — при патриархах Александрийских Феофиле и свт. Кирилле (конец IV — начало V в.). Поэтому угроза разрушения идолов была направлена для возбуждения языческой толпы против христианской Церкви и достижения тем самым своих политических целей по смещению свт. Афанасия и его сторонников. — *Ред.*

и дали слово принять, кого царь пришлет епископом. И прекрасно защищал Констанций правила Церкви, поступая так, не в церкви требуя подписи, но на площади, не у христиан, но у языческих храмоблюстителей, ибо знал, что посылает не епископа христианам, но какого-то любителя тяжб подписывающимся.

**55.** Посему язычники, этой подписью как бы покупая неприкосновенность своих идолов, а также некоторые из рабочих по причине вышеупомянутых угроз Ираклия, хотя неохотно, однако же подписались, как будто шло дело о народном правителе или об ином присылаемом судье. Да и что могли сделать они, будучи язычниками, кроме того, что угодно было царю? Поскольку же верные собрались в великой церкви (была же тогда среда), то комит Ираклий берет с собой на следующий день<sup>1</sup> египетского епарха Катафрония, католикоса Фавстина и еретика Вифина, и они побуждают на площадях молодых людей и почитателей идолов напасть на церковь и побивать камнями верных, уверяя, что есть на это приказ самого царя. Большая часть верных вышли уже из церкви, потому что был сделан отпуст, оставалось там несколько женщин; тогда началось исполнение приказаний, и открылось жалкое зрелище. Женщины в небольшом числе сидели одни после молитвы; вдруг входят обнаженные юноши с камнями и палками, некоторых побивают камнями, святым телам дев эти безбожники наносят удары, срывают с них покрывала, обнажают их головы, влекут и попирают ногами эти злосчастные. Ужасно, крайне ужасно это; но то, что было после, еще ужаснее и несноснее всякого оскорбления. Видя скромность дев и непорочность их слуха, зная, что для них лучше перетерпеть камни и мечи, нежели непристойные речи, к этому средству прибегают нападающие на них. И это молодым людям внушали ариане, потому что смеялись, когда те говорили и делали. Святые же девы и другие честные жены бежали от таких слов, как от угрызения аспидов; христорборцы помогали молодым людям, а может быть, участвовали с ними и в срамословии, потому что услаждались непотребными словами, какие вырывались из уст молодых людей.

**56.** Потом как бы для совершенного исполнения приказа (о чем и старались особенно, чего и требовали комит и католикос), похитив из церкви симпселий<sup>2</sup>, [архиерейский] трон и [Святую] трапезу (которая была деревянная), церковные завесы и все прочее, что только могли, вынесли вон, зажгли перед церковными дверями на большой площадке и кидали туда ладан. О, кто, слыша это, не прольет слез и даже не заградит своего слуха, [Col. 761] не терпя, когда говорит

<sup>1</sup> 13 июня 356 г. — *Ред.*

<sup>2</sup> Вероятно, род скамьи или трон (см.: «Пастырь Ерма». Заповеди XI). В ТСО: «сoppecтoлие». — *Ред.*

об этом и другой, почитая вредным слышать что-либо подобное! Они прославляли своих идолов и говорили: «Язычником стал Констанций; ариане признали нашу веру; не задумываются даже прикрывать себя язычеством, только бы утвердилась их ересь», и телицу, на которой возили воду для орошения садов в Кесарионе, готовы были принести в жертву и действительно принесли бы, если бы это был телец; животных же женского пола, как говорили, не позволялось у них приносить в жертву.

**57.** Подобные дела совершали злочестивые ариане вместе с язычниками, думая нанести тем нам оскорбление. Но Божий суд обличил их лукавство и произвел некое великое и чудное знамение и этим показал всем ясно, что они, как злочестивцы, восстают не против кого-нибудь, но против Господа. Поступая таким образом, вознамерились они еще нанести оскорбление Господу; и это всего очевиднее было доказано совершившимся чудом. Один развратный молодой человек, войдя в церковь, осмелился сесть

**Грозные чудеса  
с язычниками —  
осквернителями  
церкви**

на святительский престол, и, сидя на нем, этот несчастный ноздрями своими производил какие-то блудодейные звуки, потом, встав, усиливался сдвинуть престол с места и привлечь к себе; но не знал он, что навлекает на себя казнь. Ибо как некогда жители Азота, осмелившись коснуться ковчега, на который непозволительно им было даже и смотреть, тотчас погибали от него, поражаемые прежде мучительной болезнью седалищ (см. 1 Цар. 5:6), так и этот несчастный, едва осмелился сдвинуть престол, как влекомое им потянул на себя, и как будто древо сие наслало на него казнь: ударился он о престол чревом своим и этим ударом исторг из себя внутренности, и престол скорее исторг из него жизнь, нежели сам был им сдвинут с места. Итак, *расселось чрево его*, как написано об Иуде (Деян. 1:18), упал он, был вынесен и через день погиб. Другой, войдя с ветвями в руках и как язычник махая ими и смеясь, немедленно ослеп, не видел, не знал, где он теперь, и, готовый также упасть, был выведен за руку бывшими тут и, ими поддерживаемый, вышел; едва опомнился этот дерзновенный через день и не знал, что он сделал и что с ним было.

**Допущение  
к гонению  
язычников**

**58.** Язычники, видя это, пришли в страх и не отваживались ни на что более; ариане же и при этом не устыдились, но, как иудеи, видя знамения, не верили эти неверные [Col. 764] и еще более ожесточались, подобно фараону, полагая свои надежды [весьма] низко<sup>1</sup> — на царя и его евнухов. Как язычникам, вернее же сказать, негоднейшим из язычников дозволили они делать описанное

<sup>1</sup> Очевидно, что надежды их были невысоко, т. е. не на Бога, а на людей. — *Ред.*

выше, потому что распоряжался ими и поощрял их к этому Фавстин, именуемый католикосом, но человек грубый нравом и развратный в душе, так ариане и сами стали поступать, подобно язычникам, чтобы как ересь свою составили по образцу других ересей, так и в испорченности им участвовать с более непотребными. Посему, не превосходит ли всякую порочность, не превышает ли злобу всякого изверга то, что они делали через тех [язычников], и то преступное, что совершали сами? Какой дом не был ими разорен? Чье жилище под видом обыска не было разграблено? Какой сад не потоптан? Какой гроб<sup>1</sup> не вскрыт? В качестве предлога представляли они, что ищут Афанасия, а действительным намерением их было все расхищать и грабить встречающихся. У сколь многих дома были опечатаны! У сколь многих то, что было в их странноприимницах, роздано воинам, которые помогали арианам! Кто не испытал на себе их злобы! Кто, встретившись с ними на площади, не спешил укрыться! Кто, из-за них оставив дом свой, не проводил ночи в пустыне! Кто, спеша сохранить от них свою собственность, не терял большей части имущества! Всякий незнакомый с морем не решался ли лучше пуститься в оное и изведать его опасность, нежели видеть их угрозы? Многие переходили из дома в дом, переселялись с одной улицы на другую улицу, из города в предместья. Сколь многие понесли разные убытки! Не имея при себе ничего, брали взаймы у других, только бы избавиться от злоумышления еретиков.

**59.** Они всем показывали себя страшными, со всеми вели себя высокомерно, всякому ставя на вид имя царя и угрожая его гневом, а споспешниками в лукавстве имея дука Севастиана-манихея и развратного молодого человека, также епарха, комита и лицемера католикоса. Многих дев, которые осуждали их нечестие и исповедовали истину, выбрасывали из домов, иных оскорбляли, когда они проходили по улицам, молодых людей из своего круга заставляли обнажать им головы и женам своим дали волю оскорблять какую хотят женщину. Честные и верные женщины уклонялись и уступали им дорогу; они же, ходя подобно менадам и эриниям, считали несчастьем, если не находили, кого обидеть, и со скорбью проводили тот день, в который не могли сделать зла. И вообще, для всех были они столь свирепы и жестоки, что всякий называл их извергами, убийцами, негодьями, шпионами, злодеями и всякими другими именами, только не христианами. [Col. 765]

### **Жестокость Севастиана**

**60.** Подражая скифам, схватили они иподиакона Евтихия, мужа, прекрасно служившего Церкви, и, избив воловьими жилами по спине почти до смерти, требовали, чтобы сослан он был в рудник, и притом

<sup>1</sup>См.: *Сократ Схоластик*. Церковная история IV, 13. — *Ред.*



не в какой-нибудь простой, но в тот, который в Фено<sup>1</sup>, где и осужденный убийца едва может прожить немного дней. Но что необычайно, после нанесенных ран не дали они Евтихию и нескольких часов покоя, но настояли, чтобы немедленно был сослан, говоря: «Если так будет сделано, то все устроятся и будут уже заодно с нами». Но Евтихий отошел недалеко, изнемог от ран и, не достигнув рудника, умер по дороге. И он скончался с радостью, приобретя славу мученичества; нечестивые же и при этом не устыдились, но, по Писанию, имея *немилостивныя утробы* (Притч. 12:10), к тому, что делали, присоединили еще нечто сатанинское. Поскольку народ просил за Евтихия и умолял о нем, то добились того, чтобы схвачены были еще четыре мужа превосходных и благородных, в числе же их и Ермий, омывавший недвижимых больных; и дук, дав им много ударов бичом, вверг их в темницу. Но ариане, превосходя жестокостью и скифов, когда увидели, что не скончались они от ударов, то укоряли дука и грозили ему, говоря: «Напишем евнохам, что не сечет, как нам желательно». Услышав это и придя в страх, вынужден был дук еще раз бить этих людей. А они, зная, за что бьют их и кем оклеветаны, говорили не что иное, но только: «Нас бьют, потому что мы стоим за истину, а не вступаем в общение с еретиками; бей нас сколько хочешь; и тебя будет судить за это Бог». Так нечестивые хотели, чтобы и в темнице они бедствовали и умерли. Но народ Божий, улучив время, уприсил за них, и едва через семь или более дней освободили их.

**61.** Ариане, как бы опечалившись, предприняли сделать нечто еще более жестокое и нечестивое, жестокое, конечно, для всех, нообразное христорборной их ереси. Господь заповедал помнить о нищих, говоря: *продавайте имена ваши и давайте милостыню* (Лк. 12:33) и: *алкал Я [Col. 768] и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня... так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне* (Мф. 25:35, 40). Ариане же, как действительно мудрствующие против Христа, и в этом осмелились противоборствовать Его воле. Когда дук передал церкви арианам, то нуждающимся и вдовам невозможно стало пребывать в них, и они садились на местах, указанных клириками, попечению которых вверены вдовы. Поскольку же ариане увидели, что братия усердно подают им и питают вдов, то стали их бить по ногам и прогнали, а подающих оклеветали перед дуком. И это сделано одним воином Динамием, было же приятно и Севастиану, потому что у манихеев нет милосердия и подать милостыню нищему для них — ненавистное дело. Отсюда новый повод для укоризн; и теперь в первый раз выдуманно ими судилище: человек был судим за благодеяние, подающего милостыню обвиняли,

<sup>1</sup> Место на южной оконечности Мертвого моря в Палестине между Петрой и Зоарой. — *Ред.*

облагодетельствованного били, хотели, чтобы нищий лучше был голоден, нежели чтобы желающий подать милостыню подавал ее. И семуто еще у древних иудеев научились эти новые иудеи. Ибо и те, видя, что слепой от рождения прозрел (Ин. 9) и долгое время бывший расслабленным стал здоров (Мф. 9:3), благодетельствовавшего Господа обвиняли, а получивших благодеяние осуждали как законопреступников (ср. Ин. 9:34).

**62.** Кто же не удивлялся при этом! Кто не проклинал ересь и ее защитников! Кто не признавал, что ариане свирепее и зверей! Ибо скверные эти не приобрели той выгоды, для которой делали это, а, напротив того, еще более увеличили общую к ним ненависть. Думали, что злоумышлением и страхом принудят иных вступить в ересь и вместе с ними совершать богослужение, но произошло противоположное тому. Страждущие от них всё, что ни сделано было ими, переносили как мученический подвиг и не изменили, не отреклись от благочестивой веры во Христа, а смотревшие на ариан со стороны, даже и сами язычники, проклинали их, как антихристов, как палачей, потому что род человеческий нищелюбив и сострадателен, ариане же утратили и рассудок человеческий. Страждущие желали бы видеть благодеяние от других, но ариане, имея на своей стороне власть судей и особенно поощряемые дуком, не позволяли другим оказывать эти благодеяния.

**63.** А что делали с пресвитерами и диаконами, как в присутствии дука и судей выгоняли их, выбрасывая из домов их домашних с помощью воинов и военачальника Горгония, наносившего удары, и как (что всего бесчеловечнее) [Col. 769] с поруганием у уже скончавшихся расхищали хлеба, — того невозможно выразить словом, потому что жестокость их превосходит всякое описание. Какие слова кто-нибудь мог бы считать подходящими для описания этого? Или, упомянув о чем-либо первом, не найдет ли, что второе ужаснее первого, а следующее за тем еще ужаснее и второго? Все их предприятия и нечестивые дела исполнены убийства и злочестия. Столь коварны они сердцем и разнообразны в средствах, что стараются обольстить то обещанием покровительства, то денежными наградами, только бы, когда нет основательных убеждений, хотя бы этим произвести какое-нибудь впечатление на простодушных.

**64.** Кто же после этого назовет их хотя бы просто язычниками, не говорим уже — христианами? Кто предположит в них человеческий, а не скорее зверский нрав за жестокость и свирепость их дел? Они хуже палачей, дерзостнее других еретиков, гораздо ниже язычников, лучше же сказать, далеко отстоят от них. Ибо слышал я от отцов, и верным почитаю слово их, что вначале, когда произошло гонение при Максимиане, Констанциевом деде, язычники скрывали у себя отыскиваемых братьев наших христиан и часто сами тратили деньги,

терпели заключение в темницах, только бы не стать предателями бежавших. Как сами себя охраняли они прибегших к ним и готовы были за них бедствовать. А теперь эти чудные люди, изобретатели новой ереси, отличающиеся не чем иным, как только злоумышлениями, поступают совершенно напротив того. Сами став исполнителями наказаний, стараются всех предать, строят укрывающим козни, равно почитая врагом и укрывающего, и укрываемого. Так они кровожадны, и Иудину лукавству поревновали эти злодеи.

**65.** И невозможно как должно изобразить, сколько сделано ими зла, разве что сказать о них одно то, что, когда пишу и хочу перечислить лукавые их дела, приходит на мысль: неужели ересь сия не та ли самая, которая упоминается в Притчах, четвертая дочь пиявицы, которая после стольких неправд, после стольких убийств не сказала еще: *довлеет* (Притч. 20:15–16)? Она еще мужается, ходит и отыскивает неузнанных ею, а кому успела нанести обиду, тех старается обидеть снова. Ибо вот после ночного нашествия, после причиненных ею зол, после гонения, произведенного Ираклием, не перестают еще клеветать царю; они твердо уверены, что нечестивые им выслушиваются. Клеветают же, чтобы произошло нечто больше, чем изгнание, и непокорные их нечестиям были наконец умерщвляемы. Так и ныне Секунд, этот самый злой пентаполит<sup>1</sup>, [Col. 772] и равный ему в жестокости Стефан, возымев дерзость, зная, что если сделают и неправду, то оправданием послужит им ересь, когда увидели в Барке одного непокорного им пресвитера (а назывался он Секундом, был соименен, но не единовен с еретиком), убили его, растоптав ногами. Убиваемый же уподоблялся святому, говоря: «Никто да не отмщает за меня пред судьями, имею своим отмстителем Господа, за Которого и терплю это от них». Но они не сжалились над говорившим это, не устыдились и дней, потому что убили его в самую Четырешагубицу.

**66.** Новая ересь, подлинно нечестием и делами всецело облекшаяся в диавола! В первый еще только раз вымышлено это зло. Если, по видимому, иные и помышляли о ней когда-либо, то скрывали и таили еще такой образ мыслей. Евсевий же и Арий, как змеи, выйдя из норы, изблевали яд сего нечестия: Арий принял на себя дерзость изрыгать явную хулу, а Евсевий — покровительствовать сей дерзости. Но не мог стать покровителем ереси прежде, пока, как было сказано выше, в царе не нашел ей покровителя. Посему отцы наши составили Вселенский Собор и, сойдясь в числе более или менее трехсот, осудили арианскую ересь и определили, что она чужда и нова для церковной веры. Но покровители ее, видя себя уже посрамленными и не имея на своей стороне никаких твердых оснований, придумали иной путь

<sup>1</sup> См. примеч. на с. 466. — *Ред.*

и вознамерились защищать ее мирской властью. При сем кто-нибудь в особенности подивится их новому и лукавому предприятию и превосходству их ереси перед всеми другими.

Ибо вымыслы других ересей в убедительности речей заключают безумие для обольщения

### **Арианство и другие ереси**

людей простых. И язычники, как говорил апостол, действуют превосходом и убедительностью слов и правдоподобными умствованиями (см. 1 Кор. 2:1–4). Иудеи же, оставив Божественные Писания, как сказал апостол, ведут уже спор *о баснях и родословиях бесконечных* (1 Тим. 1:4). Манихеи, а с ними валентиниане и другие, искажая Божественные Писания своими прикровенными словами, [также] слагают басни. Но ариане отличаются от всех других ересей большей дерзостью, и доказали они, что они младшие их сестры, потому что, как сказано, ариане более их нечествуют и в лукавстве соревнуются со всеми, а более всего — с иудеями. Ибо как иудеи, когда не могли обличить Павла, в чем обвиняли его ложно, немедленно повели его к тысяченачальнику и игемону, так и ариане, выдумывая более иудеев, пользуются одной только властью судей и, как скоро противоречит им кто-нибудь, влекут его к игемону или к военачальнику.

### **[Col. 773]**

**67.** Другие ереси, когда обличает их сама истина своими доказательствами, умолкают, потому что обличения приводят их в стыд; новая же и ненавистная ересь ариан, когда низложена доводами, когда, посрамленная самой истиной, падает уже, то тех самых, кого не может убедить словами, старается привлечь насилием, ранами, темницами, и в этом случае давая о себе знать, что она всего менее богочестива. Ибо богочестию свойственно, как говорили мы, не принуждать, а убеждать.

### **Богочестию свойственно не принуждать, а убеждать**

И Сам Господь, не принуждая, но отдавая на [свободное] произволение, говорил как всем: *если кто хочет идти за Мною* (Мф. 16:24), так

и ученикам: *не хотите ли и вы отойти?* (Ин. 6:67). Эта же ересь совершенно чужда богочестия. Что же, как не противное Спасителю, надлежало ей делать, когда христорборным вождем нечестия избрала себе Констанция, как бы самого антихриста? Ибо он ради ереси старался соревноваться в жестокости прежде всего с Саулом. Саул, когда иереи снабдили пищу Давида, дает повеление — и все они были истреблены числом до трехсот пяти (см. 1 Цар. 21:22). Констанций же, поскольку все бегут от ереси и исповедуется здравая вера в Господа, в ничто обращает целый Собор трехсот епископов и самих епископов изгоняет, а народу препятствует поучаться благочестию и молиться Богу, воспрещая богослужебные собрания. Саул разорил град иерейский Номву (см. 1 Цар. 22:19); подобно и сей, еще более увеличивая зло, отдал церкви нечестивым. И как

тот клеветника Доика предпочел истинным иереям, а Давида гнал, внемля зифеям (см. 1 Цар. 23:19; 26:1), так и этот еретиков предпочитает благочестивым, убегающих от него гонит, внемля евнухам своим, клеветующим на православных, не вникая, что если что-либо делает и пишет в пользу арианской ереси, то во всем этом восстает он против Спасителя.

**68.** И Ахав не делает того с иереями Божиими, на что отважился Констанций против епископов. Тот все еще и по убиении Навуфея сокрушался и, увидев Илию, пришел в страх (см. 3 Цар. 21:27); а этот не устыдился и великого Осии, не пришел в ужас или в сокрушение, изгнав стольких епископов.

**Констанций хуже  
Саула, Ахава  
и Пилата**

Но как второй фараон (Исх. 7–12) тем более ожесточается, чем более его сокрушают, и каждый день вымышляет худшее и худшее. И что особенно странно в его лукавстве: когда изгонялись епископы, случалось и другим людям за убийство, или мятеж, или воровство подвергаться осуждению по свойству вины своей, но их он через несколько месяцев по просьбе, как Пилат Варавву (см. Мф. 27:21), освобождал, рабов же Христовых не только не отпускал на свободу, но и на ссылки осуждал гораздо немилосерднее, став для них неумирающим злом<sup>1</sup>. С одними он дружен по нравам, а православным враг по благочестивой их вере во Христа. Не ясно ли этим показал он всякому, что и тогдашние иудеи, [Col. 776] испросившие себе Варраву, а Господа распявшие, были таковы же, как и нынешние Констанциевы христорборцы, сам же Констанций, может быть, жестокосерднее Пилата? Ибо тот, видя неправду, по крайней мере, умыл руки (см. Мф. 27:24), а этот, отправляя в изгнание святых, еще более скрежещет зубами.

**69.** И удивительно ли, что, совратившись в нечестие, так жесток он к епископам, когда и собственного своего родства не пощадил, как [было бы] свойственно человеку? Умертвил он дядей, истребил двоюродных братьев и тестя, на дочери которого был еще женат, не помиловал страждущих родственников<sup>2</sup>. Всегда и пред всеми был он разрушителем клятв; так осмелился быть нечестивым и по отношению к брату. Притворно созидает ему надгробный памятник и отдает варварам обрученную с ним Олимпиаду, которую тот до самой кончины соблюдал и воспитывал как свою будущую супругу<sup>3</sup>. Вознамерился

<sup>1</sup> Выражение из Гомера (Одиссея XII, 118). — *Ред.*

<sup>2</sup> При восхождении на императорский престол в 337 г. Констанций, по некоторым сведениям, убил двух своих дядей (братьев св. Константина Великого) и семь двоюродных братьев во время мятежа в Константинополе, спровоцированного им. — *Ред.*

<sup>3</sup> Дочь префекта претория Флавия Авлавия. После смерти Константа она была выдана за армянского царя Аршака (см.: *Аммиан Марцеллин. Деяния XX, 11, 3*). — *Ред.*

нарушить и волю его, хотя обещается быть его наследником и пишет то, чего постыдился бы всякий, имеющий хотя бы немного чувства; а я, сравнивая его письма, нахожу, что не от природы такие у него [душевные] расположения, но управляется он внушениями других, вовсе не имея собственного ума. И Соломон говорит: *Царю послушающую словесе неправедна, вси, иже под ним, законопреступницы* (Притч. 29:12). А он делами своими показывает, что и сам неправеден, и окружающие его законопреступники.

**70.** Посему, когда и сам таков, и любит таких людей, может ли он когда-нибудь в чем-либо иметь справедливый и согласный с разумом образ мыслей? Это человек, связанный беззаконием приближенных к нему, его наушники — такие люди, у которых мозг находится в ступнях, которыми они ходят. Посему-то и пишет, и, написав, раскаивается,

### Таков император Констанций

и, раскаявшись, раздражается, и опять сетует, и, не зная, что делать, показывает, что душа его лишена всякой мысли. Таков Констанций. Посему иной справедливо скорее пожалеет о нем, что он, свободный по виду и имени, раб тех, которые влекут его в угодность своему нечестию. Конечно, свойственно это безумному и обьюродевшему, как сказало Писание (см. Притч. 7:22). Желая угодить другим, самого себя предает на будущем Суде на осуждение и в пищу огню, потому что делает, что им угодно, **[Col. 777]** позволяет им злоумышлять против епископов и распоряжаться церквями. Ибо вот и ныне снова возмутил он церкви в Александрии, в Египте и во всех Ливиях и явно повелел благочестивых епископов католической Церкви изгонять из церквей, передавать же все эти церкви мудрствующим по-ариански. И это начал приводить в исполнение военачальник. Епископы — в узах, пресвитеры и монашествующие — в железных оковах, избитые едва не до смерти уже изгнаны; все там приведено в смятение, Египет и вся Ливия бедствуют; народ негодует на это незаконное повеление, видит антихристово предуготовление, видит, что собственность у них расхищается, и отдается это еретикам.

**71.** Поэтому было ли слышно когда-нибудь о таком беззаконии? Бывало ли когда-нибудь, даже во время гонения, подобное зло? Прежде гонителями были язычники, но они не вносили идолов в церкви. Покровительница Павла Самосатского Зиновия<sup>1</sup> была иудейкой, но она церкви не отдавала иудеям на синагоги. Это же — новая мерзость; не просто гонение, но нечто большее, чем гонение, — предначатие и предуготовление антихриста. Положим, что против Афанасия и других изгнанных епископов выдуманы хотя бы ложные предлоги; как приводит это к новому начинанию? Какой повод они

<sup>1</sup> Царица вассального по отношению к Риму царства Пальмиры в III в. Была высокообразованной и покровительствовала среди прочих Павлу Самосатскому. — *Ред.*

назовут против Египта, и всей Ливии, и Пентаполя? Не против того или другого начали злоумышлять, где была бы возможность хотя бы солгать, но сразу напали на всех, поэтому, если бы захотели и выдумать что-нибудь, явно будут осуждены. Злоба ослепила в этом ум их. Стали требовать, чтобы свергнуты были все епископы без всякого предлога; и это доказательство того, что и против Афанасия, и против других изгнанных епископов выдуманы ими ложные предлоги, не ради чего-либо иного, но ради скверной ереси христорборных ариан. Но это уже не тайна, и всякому, особенно же ныне, стало [это] ясно, потому что Афанасия царь велел изгнать из города, отдал же церкви арианам. Афанасиевы пресвитеры и диаконы, поставленные еще Петром и Александром, изгоняются и должны спасаться бегством. А подлинные ариане, не по одной внешности справедливо подозреваемые, но в самом еще начале за ересь вместе с Арием низложенные епископом Александром, и именно: в верхней Ливии — Секунд, в Александрии — Евзой хананей, Юлий, Аммон, Марк, Иринея, Зосим и Сарапион по прозванию Пеликон, в Ливии — Сисинний и с ним другие младшие, разделяющие их нечестие, — теперь заняли церкви. [Col. 780]

**Злодеяния ариан  
над египетскими  
епископами**

72. Военачальник Севастиан писал местным начальникам и воинским властям, чтобы изгнали в ссылку истинных епископов и на их место ввели держащихся нечестия; и послали в заточение епископов, состарившихся в клире, много лет епископствовавших еще со времени епископа Александра: Аммония, Ерма, Анагамфа и Марка послали в верхний Оазис, а Муия, Псеносириса, Ниламмона, Плиния, Марка, Афинодора — в Аммониаку, и не с каким-нибудь иным замыслом, но чтобы, проходя через пустыню, окончили они жизнь; не сжалились и над больными, но гнали и тех, которые по немощи с трудом переносили это, поэтому несли их на носилках, и по причине болезни их за ними следовало и нужное для погребения. Один из них умер, и не позволили, чтобы тело его несли свои. Поэтому и епископа Драконтия изгнали в пустынные места около Клисм, а Филона — в Вавилон<sup>1</sup>, Аделфия — в фиваидскую Псинаблу; Иеракса же и Диоскора, пресвитеров, сослали в Сиену; Аммония, Агафона, Агафодемона, Аполлония, Евлогия, Аполлоса, Пафнутия, Гаия и Флавия, престарелых епископов, и также епископов Диоскора, Аммония, Ираклида и Псаия принудили к бегству. И одних послали в каменоломню, других гнали, желая довести до смерти, многих же иных ограбили. Даже сорок человек мирян и дев, сперва поставив на огонь, сослали потом в изгнание. Девам наносили раны финиковыми палками, отчего некоторые через пять дней умерли, а другие, когда вырезали

<sup>1</sup> Вавилон Египетский. — *Ред.*

вонзившиеся [Col. 781] в тело шипы, терпели мучения, тягчайшие смерти. Но для всякого [человека] в здоровом уме еще ужаснее (что несвойственно нечестивым) то, что, когда мучимые призывали имя Христово, ариане еще более скрежетали на них зубами. Даже тела умерших не отдавали своим для погребения, но скрывали, чтобы утаить убийство; однако же не утаили, потому что видел целый город, и все отвращались от них, как от палачей, злодеев и разбойников. Разоряли они и монастыри; и монахов покушались бросать в огонь; грабили дома; остатки денег, положенные епископом на сохранение в дом свободных граждан, расхищали и присваивали себе; вдов били по пяткам; запретили подаяние [им] милостыни.

**73.** Таковы злодейские поступки ариан. Кто же не ужаснется, услышав, каковы предприятия их безбожия? Довели они до изгнания столь почтенных великих старцев и многолетних епископов, а на их место [ставили] молодых распутных язычников, еще не оглашенных, думая вдруг сделать их совершенными, двоеженцев даже, обвиняемых в более тяжких преступлениях, ставили из-за их богатства или их общественной влиятельности; и когда те давали золото, то как бы с рынка их посылали, именуя их епископами. И для мирян это уже было ужаснейшим бедствием. Они отвращались от этих чуждых для них арианских наемников, а военачальник наказывал их за это бичеванием, описанием имущества, заключением в темницу (и делал это с удовольствием, поскольку был манихей), чтобы не требовали они своих епископов, а приняли тех, которых отвращаются, то есть людей, совершающих такие дела, какие прежде осмеивали и у своих идолов.

**74.** Видя или слыша это, смотря на несокомерие нечестивых и на такую неправду, кто не восстает, если только он правдолюбив? Ибо *на местех нечестивых стенят прavedнии* (Притч. 28:28). Кто после всего этого, когда нечестие дошло до такого бесстыдства, осмелится еще назвать Костилия<sup>1</sup> христианином, а не скорее образом антихриста? Ибо чего недостает ему из признаков антихриста? Или почему не будет он признан всюду антихристом, если этот последний представляется именно таким, каков он? Не по его ли приказанию ариане и язычники в великой церкви, которая в Кесарионе, приносили жертвы и хулили Христа? Видение Даниила не такие ли черты полагает в изображении антихриста: творит брань со святыми, укрепится против них, *превыдет злобами всех прежних, и три цари смирит, и словеса на Вышняго возглаголет, и помыслит [Col. 784] пременити времена и закон* (Дан. 7:24, 25)? Кто другой, кроме одного Констанция, предпринимал когда-либо подобные дела? Он именно таков, каков был бы антихрист.

**Сравнение  
Констанция  
с антихристом**

<sup>1</sup> Уменьшительное имя Констанция. — *Ред.*



Покровительствуя нечестивой ереси, он *глаголет* *слова* на *Вышняго*, изгоняет епископов, ведет войну со святыми, хотя ненадолго имеет такую власть к своей же гибели. И злобой превзошел он бывших прежде него, придумав новый способ гонения. И по истреблении трех царей — Вретаниона, Магненция и Галла, вскоре стал покровителем ереси и, как исполин, дерзнул превознестись в высокомерии пред Вышним. Он замыслил переменить закон, нарушая данное через апостолов Господнее постановление, изменяя церковные обычаи и вымышляя новый способ поставлений. Ибо из другого места за пятьдесят переходов посылал епископов с воинами народам, их не желающим; и вместо сведений о себе приносят они к народам угрозы и послания судьям. Так, Григория из Каппадокии он прислал в Александрию и Гермения из Кизика переслал в Сирмий, а Кекропия из Лаодикии отправил в Никомидию.

**75.** Какого-то Авксентия, более любителя тяжб, нежели христианина, из Каппадокии он перевел в Медиолан. И поскольку тамошнего епископа Дионисия, человека благоговейного, послал в изгнание за благочестивую веру во Христа, то ему, не знающему даже латинского языка и умеющему только нечестивать, повелел быть там епископом. А теперь еще какому-то Георгию, родом каппадокийцу, бывшему сборщиком податей в Константинополе и все присвоившему себе<sup>1</sup>, а потому бежавшему, велел войти в Александрию в сопровождении воинов, при содействии военачальника. Потом, найдя какого-то Эпиктета, дерзкого молодого человека из новообращенных, полюбил его, видя готовым на злые дела, и посредством его строит уже козни кому хочет из епископов. А Эпиктет готов сделать все, что угодно царю. Пользуясь этим служителем, и в Риме совершил Констанций дело необычайное и действительное подобие антихристово злоумия. Ибо, вместо церкви приготовив палату и вместо народа призвав трех своих евнухов, трех злонравных соглядатаев (никто не назовет их епископами), принудил в палате поставить в епископы какого-то достойного их Феликса. Ибо весь народ, зная о беззаконии еретиков, не позволял им входить в церкви, но отгонял от них далеко прочь. **[Col. 785]**

**76.** Посему чего недостает, чтобы ему быть антихристом? Или что большего сделает, придя, антихрист? Не найдет ли он, что Констанцием предуготован ему путь, удобный для обольщения? Ибо опять вместо церквей в чертоги призывает на суд к себе и сам председательствует на суде. И что удивительно: если видит, что недостает обвинителей, сам на себя берет должность обвинителя, чтобы терпящим неправду при его насилии не было и возможности оправдаться. Так поступил он в деле с Афанасием. Видя дерзновение епископов

<sup>1</sup> См. примеч. на с. 507. — *Ред.*

Павлина, Люцифера, Евсевия и Дионисия, которые стали обличать говорящих против Афанасия Урзакия и Валента и подали голос, что не должно верить Валенту и его сообщникам, как уже раскаявшимся в том, что теперь утверждают, Констанций, тотчас встав с места, сказал: «Теперь я обвинитель Афанасия, для меня поверьте тому, что утверждают они». После этого епископы сказали: «Как ты можешь быть обвинителем, когда нет здесь обвиняемого? Если ты и обвинитель, то, поскольку Афанасия здесь нет, то он не может быть судим: здесь не римский суд, чтобы поверить тебе, как царю, но дело идет о епископе. И суд должен быть равный и над обвиняющим, и над подсудимым. Но почему обвиняешь? Не мог ты быть вместе с находящимися от тебя далеко. А если утверждаешь слышанное от Урзакия и Валента, то справедливость требует верить и тому, что говорит Афанасий. Если же ему не веришь, а веришь этим, то оказывается, что они утверждают это для тебя и в угодность тебе обвиняют Афанасия». Выслушав это и признав сказанное прямодушно обидой для себя, он сослал их в изгнание и, прогневавшись на Афанасия, строго предписал поступать с ним, как и сделано, церкви передать арианам и позволить им делать что хотят.

**77.** Ужасно, правда, и все ужасное превосходит подобное дело; однако же оно совершенно приличествует имеющему вид антихриста. Ибо кто, видя, как начальствует он над мнимыми епископами и председательствует на церковных судах, не вправе будет сказать, что это упоминаемая у Даниила *мерзость запустения* (Дан. 9:27)? Прикрываясь христианством, входя в святые места и стоя в них, приводит он в запустение церкви, нарушая церковные правила и принуждая, чтобы имели силу собственные его приказания. Кто осмелится еще сказать, что время это для христиан есть мирное, а не скорее гонение? И что такое это гонение, какого никогда не было и какому подобного никто, может быть, не воздвигнет, разве только *сын беззакония* (Пс. 88:23), — это показывают нам уже христорборцы, ясно это в самих себе изображая. Посему-то и надлежит нам более трезвиться [**Col. 788**] и смотреть: ересь сия, имеющая много бесстыдства и, по написанному в Притчах, разливающаяся *якоже от кераста яд* (Притч. 23:32), научающая мудрствовать против Спасителя, не есть ли то *отступление*, после которого откроется антихрист (см. 2 Фес. 2:3), конечно, в Констанции имея своего предтечу? Иначе для чего так неистовствует он на благочестивых? Для чего подвизается как бы за собственную свою ересь и не покоряющегося Ариеву безумию именует собственным своим врагом, а то, что говорят христорборцы, принимает с удовольствием и бесчестит великие и многие Соборы? Для чего церкви повелел передать арианам? Не для того ли, чтобы антихрист, придя, нашел возможность войти в них и похвалил Констанция, уготовавшего ему место?

Епископы старцы, поставленные Александром и прежде него бывшим Ахиллой, и даже предшественником Ахиллы Петром, изгнаны, а введены люди, которых избирали сопровождаемые воинами, и избирали как давших обещание одинаково с ними мудрствовать.

**78.** Такое требование нетрудно было выполнить мелетианам, потому что большая часть из них, а лучше сказать — все, небогочестивы по жизни, не знают здоровой веры во Христа и вообще того, что такое христианство или какие писания имеем у себя мы, христиане.

**Мелетианский  
раскол в помощь  
арианам  
и антихристу**

Одни из них прямо от идолов, другие из сената и из первых правительственных мест, чтобы жалко уклониться от службы и иметь покровительство людей, деньгами склонив на свою сторону давних мелетиан, вступали в епископский сан прежде, нежели были оглашены. Но если и почитали у себя оглашенными, то какое оглашение у мелетиан? Впрочем, и те, которые не почитали себя оглашенными, приступали вместе с прочими и тотчас, как дети, приняв имя, нарекаемы были епископами. И посему-то, как не знающие христианства, ни во что вменяли дело и не полагали различия между благочестием и нечестием и охотно и скоро из мелетиан сделались арианами; а если и что-нибудь другое повелит царь, то готовы измениться и в это. Незнание благочестия быстро доводит их до обычного им неблагоразумия, которому они обучились изначала. Для них ничего не значит быть носимыми всяким ветром и волнением, только бы не нести на себе гражданских обязанностей и иметь покровительство людей. А может быть, они и не переменяются, оставаясь такими же, какими были и прежде, какими были, когда находились в язычестве. Такие-то люди, имея нрав, ко всему склонный, думая, что Церковь есть тот же сенат, помышляя еще об идолах и приняв на себя прекрасное имя Спасителя, как язычники, осквернили весь Египет, сделав, чтобы и в нем именовалась их арианская ересь; потому что в одном только Египте повсюду была еще свобода держаться Православия. Посему и в него эти злочестивые старались ввести зависть, лучше же сказать, не они, но подвигший их диавол, чтобы проповедник его, антихрист, придя, нашел, что церкви в Египте принадлежат уже ему [Col. 789] и мелетиане предоглашены его учением, и потому знал, что уже отпечатлелся он в них.

**79.** Таково беззаконное повеление, вышедшее от Констанция; в народе же была готовность к мученичеству и, лучше сказать, ненависть к нечестивейшей ереси. Впрочем, везде были плач и стенание о церквях, все вопияли ко Господу: *пощади, Господи, люди Твоя, и не предаждь достояния Твоего в укоризну врагам Твоим* (Иоил. 2:17), но поспеши изъять нас из руки беззаконных. Ибо вот не пощадили они рабов Твоих, предуготовляют же путь антихристу. Мелетиане

никогда не воспротивятся ему, не позаботятся об истине и отречься от Христа не почтут для себя делом низким. Это люди, никогда не приступающие к Слову искренне, подобно хамелеону принимающие на себя всякий вид, сделавшиеся наемниками имеющих в них нужду. Они имеют целью не истину, но предпочитают ей минутное удовольствие и говорят только: *будем есть и пить, ибо завтра умрем* (Ис. 22:13; 1 Кор. 15:32). Таковы их предположение и неверный нрав, свойственные лицемерам эпикуристам<sup>1</sup>, а не мелетианам. Но верные рабы Спасителя и истинные епископы, искренне уверовавшие, живущие не для себя, а для Господа, соблюдая благочестную веру в Господа нашего Иисуса Христа и зная, как сказано прежде, что лживы предлоги, выставленные против истины, и явно выдуманы ради арианской ереси (ибо из покаяния Урзакция и Валента увидели они, что на Афанасия составлена клевета с намерением искоренить его и ввести в Церкви нечестие христорборцев), — видя все это, как поборники и проповедники истины, решились лучше понести оскорбления, идти в изгнание, и действительно претерпели это, но не согласились подписать Афанасиева осуждения и вступить в общение с арианами. Не забыли они, чему научены, но всего более знают, что предателям — великое бесчестие, а исповедникам истины — Небесное Царство, что малодушным и убоявшимся Констанция не будет ничего доброго, а претерпевшим здесь скорби, как пловцам после бури тихая пристань, как борцам после подвига венец, будут на небесах великая и вечная радость и веселие — радость, которую имел Иосиф и после понесенных им скорбей, которую имел и великий Даниил после искушений и многих наветов от царедворцев, которую имеет ныне и Павел, увенчанный Спасителем, и какой ожидают повсюду сущие люди Божии. Видя все это, не изнемогли они произволением, но скорее укреплялись верой, и более и более возрастала их ревность; [Col. 792] удостоверившись в клевете и нечестии еретиков, осуждают они гонителя, гонимым же содействуют и решимостью и единомыслием, чтобы и им самим получить венец исповедничества.

**Радость святых  
на небесах после  
земных скорбей**

80. Многие мог бы сказать кто-нибудь против этой скверной и христорборной ереси, и во многих поступках Констанция он мог бы указать предуготовление антихриста, но поскольку, как сказал пророк, *от ног даже до главы* (Ис. 1:6) нет в ереси ничего твердого, все же исполнено нечистоты и всякого нечестия, и по одному слуху должно бежать от нее, как от блевотины псов и змеиного яда, между тем как Костилий явно представляет образ противника (ср. 2 Фес. 2:4), то, чтобы не затягивать речь, прекрасно будет удовольствоваться

<sup>1</sup> Неизвестно, кого свт. Афанасий имеет в виду, возможно, эпикурейцев. — *Ред.*

Божественным Писанием и всякому из нас послушаться того, что оно заповедует и в отношении других ересей, а в особенности в отношении этой ереси. Заповедь же его такова: *отступите, отступите, изыдите отсюда, и нечистоте не прикасайтесь, изыдите из среды их и отлучитесь носящие сосуды Господни* (Ис. 52:11). Этого достаточно для научения всех, чтобы, если и обольщен был кто-либо ими, выйдя, как из Содома, не обращался к ним более и не потерпел того же, что и жена Лота (см. Быт. 19:26). Если же кто от начала пребыл чистым от этой нечестивой ереси, то да хвалится о Христе, говоря: *«не воздыхом руки наша к Богу чуждому* (Пс. 43:21), не поклонялись делам рук наших и не служили твари паче Тебя, Боже, создавшего всяческая Словом Твоим, Единородным Сыном, Господом нашим Иисусом Христом. О Нем Тебе Отцу с Самим Словом в Духе Святом слава и держава во веки веков! Аминь».

(Послание монахам, повсюду пребывающим, о том, что сделано арианами при Констанции. Это слово целиком против Констанция составлено папой.)

### Показание второе<sup>1</sup>

**81.** «Все верные католической Церкви в Александрии, управляемой достопочтеннейшим епископом Афанасием, через подписавшихся ниже сего всем миром показывают следующее.

Делали мы уже показание о том ночном нападении, которому подверглись мы и храм Господень, хотя и не было нужды в показании о том, что знал и знает целый город, потому что найденные тела убитых лежали для всех открыто и в храме Господнем оружия и луки вопияли о совершённом там беззаконии. Поскольку же и после показания светлейший дук Сириан принуждает всех говорить [**Col. 793**] согласно с ним, будто бы и смятения не было, и никто не умер, это же дает немаловажный повод к подозрению, что сделано это против воли человеколюбивейшего августа Констанция (ибо Сириан не стал бы бояться того, что сделано, если бы сделал это по приказанию; но он, когда пришли мы к нему и стали просить, чтобы не делал никому принуждения и не отрицал бывшего, велел нас, несмотря на то что мы христиане, бить палками, доказывая тем самым, что ночью была воздвигнута брань на Церковь), — то по сей самой причине и теперь даем это показание, когда уже некоторые из нас готовы отправиться к благочестивейшему Августу. Вседержителем же Богом о спасении благочестивейшего Августа Констанция заклинаем египетского епарха Максима и присмотрщиков донести обо всем благочестию Августа и власти

<sup>1</sup> Название «Показание первое» в тексте отсутствует. — *Ред.*

светлейших епархов. Заклинаем всех судовладельцев прежде возвестить это повсюду и довести до слуха благочестивейшего Августа, и до епархов, и до местных судей, чтобы известной соделалась брань, воздвигнутая на Церковь, и также известно было и то, что во времена Августа Констанция Сириан и дев и многих других заставил принять мученичество. Ибо на рассвете пятого дня февральских идов<sup>1</sup>, то есть в четырнадцатый день месяца Мехира, когда были мы на бдении в храме и совершали молитвы, потому что в пятницу надлежало быть службе, вдруг около полуночи пришел к нам в церковь светлейший дук Сириан со многими легионами воинов, у которых было оружие, обнаженные мечи, стрелы и иное воинское снаряжение и шлемы на головах. И действительно, когда молились мы и было у нас чтение, разбили они двери; а как скоро усилием множества были двери отворены, Сириан отдал приказание, и одни стали стрелять, другие восклицали, произошел стук оружий; засверкали мечи при свете светильников. А вслед уже за этим убиваемы были девы; многие, падая друг на друга, были потоптаны при наступлении на них воинов; раненные стрелами, мужчины умирали. Некоторые из воинов обратились к грабежу, срывали покрывала с дев, причем страх при одном прикосновении к некоторым воинам был для них тяжелее смерти. Епископ сидел на престоле своем, увещевая всех молиться, а дук распоряжался войском, имея при себе письмоводителя Илария, много участвовавшего в этом, как показал и конец. Влекомый епископ едва ли не был растерзан на части. Доведенный до великого изнеможения и полумертвый, не знаем где, скрылся у них из вида, а они старались убить его. [Col. 796] Когда увидели многих умерших, то велели воинам спрятать тела скончавшихся; святые девы, оставшиеся мертвыми, погребены были в гробницах, стяжав ту похвалу, что во времена благочестивейшего Констанция сделались мученицами. Диаконы были биты и заключаемы в самом храме. Но дело и этим не кончилось. По совершении всего этого, разбивая двери, где только мог, Сириан открывал их, обыскивал и похищал, что было внутри. Входили и в такие места, в которые не всем христианам дозволен вход. Это знает и городской военачальник Горгоний, потому что был там. Немалым обличением такого вражеского нашествия служит то, что в храме после вошедших остались оружие, стрелы, мечи, которые донныне висели в церкви, чтобы невозможно было отпереться [будто этого не было]. Сириан неоднократно присылал из отряда Динамия и военачальника, желая взять их; но до времени не дозволяли мы сего, чтобы дело всем стало известно. Посему если есть приказание воздвигнуть на нас гонение, то все мы готовы стать мучениками. Если же

---

<sup>1</sup>9 февраля. — *Ред.*

нет приказания от Августа, то египетского епарха Максима и всех, участвующих в правлении, просим умолить царя, чтобы не было уже предпринимаемо ничего подобного; просим довести до него и сию нашу просьбу, пусть и не думают ввести сюда какого-либо другого епископа. Даже до смерти станем в своем желании иметь епископом достопочтеннейшего Афанасия, которого изначала дал нам Бог, по преданию отцов наших. И сам благочестивейший Август Констанций его прислал к нам с посланиями и клятвами; уверены же, что если узнает его благочестие, то вознегодует на происшедшее и ничего не сделает вопреки данным клятвам, но опять повелит епископу нашему Афанасию оставаться с нами.

Во время избрания консулов, после консульства светлейших Арбефиона и Коллиана, в семнадцатый день Мехира, то есть в первый день февральских идов».



# ПРИЛОЖЕНИЕ

---

ИЕРОМОНАХ КИРИЛЛ (ЛОПАТИН)

---

УЧЕНИЕ СВЯТОГО  
АФАНАСИЯ ВЕЛИКОГО  
О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ

(Сравнительно с учением о том же предмете  
в первые три века)





Публикуется по изданию: *Иеромонах Кирилл (Лопатин)*. Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице: Сравнительно с учением о том же предмете в три первые века. Казань, 1894.

---

---

## ВВЕДЕНИЕ

*Общий исторический очерк различных направлений в уяснении христианских истин веры до св. Афанасия включительно. Краткая характеристика каждого из этих направлений и Афанасиева по преимуществу*

Христианское общество первенствующей Церкви довольствовало­сь простой и безыскусственной богословской письменностью. Произведения так называемых мужей апостольских, то есть непосредственных учеников самих апостолов, представляют собой краткое, обыкновенно категорическое и чуждое всяких научных отвлеченностей, но при этом очень прочувствованное и дышащее глубоким внутренним убеждением изложение христианских догматов веры. Высочайшие христианские истины, действовавшие тогда преимущественно на сердца верующих и усваивавшиеся непосредственной, живой верой и теплым религиозным чувством, хранились и передавались почти в неприкосновенном виде первоначальной, откровенной формы. Таковы писания [свв.] Варнавы, Игнатия Богоносца, Климента Римского, Поликарпа Смирнского и других апостольских мужей.

Апостольские мужи писали произведения не столько с прямой целью назидания других тем, чего они сами лично достигли в понимании христианского учения, сколько для удовлетворения собственной внутренней потребности исповедать перед другими драгоценное сокровище своей веры. С еретиками своего времени они не полемизировали письменно, а только предостерегали от них православных, раскрывая последним в чистом виде то учение, какое извращали еретики. Как плод веры и сердца, произведения мужей апостольских носили характер отеческих заветаний, а не научных построений. Сближаясь по форме с исповеданиями веры и соборными или отеческими вероисповедными посланиями, они имеют важное значение

как исторические литературные памятники учения Церкви первого времени ее существования, после очевидцев Господа.

Около половины II века в характере и направлении церковно-христианской письменности совершается весьма заметная перемена. В произведениях церковных писателей этого времени, так называемых апологетов, мы видим первые попытки научно-философского уяснения христианских истин. Появление такого направления совершенно естественно: в это время христианство стали принимать в немалом количестве лица, научно и философски образованные. Их таланты и ученость должны были тотчас же найти приложение в новой для них области христианских истин. Потребность в научно образованных лицах была тогда весьма значительна в христианском обществе, потому что литературная борьба с враждебным христианству миром выдвинула множество вопросов, требовавших неотложного решения. Естественно, люди науки и философии, перешедшие в христианство и взявшие на себя труд посильного удовлетворения современных потребностей Церкви, могли дать решение по преимуществу научно-философское. Привыкнув все усваивать сознательно, на все смотреть разумно, они, понятно, и с переходом в христианство не оставляли своих прежних навыков: став христианами, они и теперь не хотели просто только верить, но хотели сознательно усвоить предметы своей веры, желали разумно убедиться, почему и как нужно верить в ту или другую христианскую истину<sup>1</sup>. Такие лица не могли удовлетворяться простыми и краткими, хотя точными, ясными и определенными формулами веры или символами [веры] и писаниями мужей апостольских; они желали полного, обстоятельного, отчетливого и доказательного изложения веры. Держась такого взгляда сами, они и в других предполагали те же потребности, какие чувствовали в себе, и хотели их удовлетворить насколько могли. Отсюда естественно было возникнуть научно-философскому раскрытию христианских истин. Так получила свое начало христианская философия, которая впоследствии прочно утвердилась в христианской Церкви и принесла обильные добрые плоды.

С течением времени усиливавшийся историческими обстоятельствами интерес к полемике с отживавшими свой век старыми началами и желание ближе, глубже и обстоятельнее ознакомиться со смыслом и содержанием христианских истин сплотили ученые силы христианской Церкви в особые ученые общества. В центрах греко-римской образованности стали появляться христианские школы с серьезным научным направлением. Первой такой школой было

---

<sup>1</sup> Например, св. Иустин Философ сам заявлял, что он хочет «почитать и обожать» Святую Троицу не иначе, как «поклоняясь с рассудком и в истине» (*Св. Иустин Философ. Апология I, 6*).

преобразованное теперь прежнее Александрийское огласительное училище. Оно еще в конце II века<sup>1</sup> поставило своей задачей не одно первоначальное оглашение приходящих к христианству, но и научно-философское уяснение христианских истин. Находясь в одном из главных центров тогдашнего просвещенного мира, Александрийская школа была ближайшей помощницей Церкви в удовлетворении вновь возникавших научно-богословских потребностей, так как она всегда могла пользоваться всеми сокровищами тогдашнего знания. Вследствие этого Александрийское училище в истории христианской науки имело важное значение; в продолжение своего существования оно оказало христианской Церкви весьма значительные услуги.

По всей видимости, следовало ожидать, что первые попытки христианских ученых в раскрытии и уяснении истин Откровения будут отличаться крайней осторожностью и даже нерешительностью. Но на деле мы видим совсем противоположное явление. Увлекаемые полемическим духом и воспитанные на смелых философских построениях, христианские писатели II и III веков обнаруживали временами крайнюю энергию мысли и несдержанную смелость в суждениях. Пока еще не вполне обнаружались вредные последствия неосмотрительного и неумеренного использования философии при раскрытии, объяснении и обосновании непреложной истины, церковные писатели пользовались философией весьма свободно и широко, неудачно пытаясь иногда сблизить и примирить измышления человеческой мудрости с Богооткровенной истиной. Например, учение Платона о логосе некоторые церковные писатели считали близким к христианскому учению о Боге Слове и всю вообще философию Платона — весьма родственной христианству<sup>2</sup>. В творениях некоторых апологетов II и III веков временами мы видим как бы какое-то смешение, без ясного разграничения, философских понятий и выражений с истинами христианства<sup>3</sup> или, по крайней мере, как бы какое-то отрывочное, без внутренней связи, соединение разнородных элементов. То правда, что это можно сказать только о немногих апологетах, в особенности о произведениях Климента Александрийского, который хотел расположить язычников к христианству путем доказательств того, что христианство сообщает, собственно, те же истины, какие неясно предугадывались еще языческими философами и поэтами — Ксенофаном, Платоном, Гомером и другими<sup>4</sup>, и отвергнуть возражения против

<sup>1</sup> Со времени избрания на должность наставника Александрийской школы Пантена в 179 г. по Р. Х.

<sup>2</sup> Афинагор, особенно Климент Александрийский и Ориген, а отчасти и св. Иустин Философ.

<sup>3</sup> Например, в творениях Климента Александрийского и пр.

<sup>4</sup> См.: *Климент Александрийский*. Строматы IV, V, VII (ср.: *Филон Александрийский*. О сотворении мира, 54; О Промысле, 20; О земледелии, 12; О том, что

разумности христианства путем согласования христианских истин с мнениями лучших из язычников. Но вообще церковные писатели древнеалександрийской школы скорее философствовали о богословских предметах, чем богословствовали. Только борьба с гностицизмом, создавшим из смешения христианства с языческой философией, теософией и религиозными учениями язычников, с преобладанием языческих элементов, какое-то неисторическое христианство, самим опытом привела наконец ученых христиан к осознанию той опасности, какая угрожала чистоте христианского вероучения от неумеренного и крайнего пользования философией в раскрытии и уяснении христианских истин.

Осознание это впервые обнаружилось в Малой Азии, где гностицизм встретился с христианством прежде<sup>1</sup>, чем в других местах, и где не было увлечения языческой философией. Христианские истины излагались там в догматической форме, большей частью под почти исключительным авторитетом Священного Писания и Священного Предания. В силу такого направления малоазийцы развили в себе особенно сильную чувствительность ко всяким влияниям, более или менее чуждым Откровению. К сожалению, эта благородная чувствительность у некоторых вскоре обратилась в крайность и обнаружилась сначала как холодность, а потом как подозрительность и даже пренебрежительность ко всякому не[бого]откровенному знанию. Исходя из мысли о полноте и совершенной достаточности для спасения одной откровенной истины, некоторые малоазийцы относились с крайним неуважением и недоверием к науке и философии.

Крайности обоих указанных направлений вызвали в Антиохии новое направление — примирительное, которое поставило своей целью установить в деле веры должные границы разума<sup>2</sup>. Антиохийская школа признала участие разума в деле веры уместным только в сообщении [Бого]откровенным истинам научной формы. Это

---

Бог неизменен, 36. (1. *Clemens Alexandrinus. Stromata* // PG. Т. 8–9. Paris, 1857. 2. Строматы / Пер. архим. Арсения. Воронеж, 1868. 3. Строматы / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892.) Желание Климента Александрийского отчасти аналогично желанию Филона. Педагогические устремления Климента Александрийского сблизить философию с христианством совсем не то же, что попытки западных рационалистов-богословов объяснить происхождение христианства из языческих философских учений.

<sup>1</sup> Начало гностицизма восходит ко временам апостольским, а литературная полемика христианских писателей с гностиками — к половине II в.

<sup>2</sup> То обстоятельство, что древние историки ничего не говорят о направлении Антиохийской школы до половины IV в. (до Диодора), объясняется не тем, что в Антиохийской школе до этого времени не было никакого направления, а тем, что направление ее не было развито настолько, чтобы иметь сильное влияние на богословскую науку. Оно обратило на себя внимание тогда, когда его крайности обнаружались в форме еретических учений.

новое направление вскоре же сообщилось и другим школам, между прочим и Александрийской.

Впрочем, в Александрии в теории это направление было известно еще со времени Оригена<sup>1</sup>; но Ориген не был отцом этого направления на практике. По духу своих занятий на деле он был чужд этого направления. При исследовании истин веры он более всех других, за исключением разве своего учителя, вдавался в крайности рационализма. Как догматические, так и экзегетические его исследования отличаются духом слишком свободного изложения. Они-то, собственно, и показали учителям христианства, как легко при изложении истин христианской веры увлечься философией в ущерб непреложной христианской истине. И в постановке анализа предметов веры Ориген был далек от антиохийского направления. Научно-богословские труды Оригена представляют собою, так сказать, заключение первого периода христианской науки в Александрии: в них сосредоточены все добытые предыдущими христианскими учеными научно-богословские выводы и результаты.

Первыми представителями богословских исследований в новом направлении в Александрии были ученики Оригена. Ближайшими причинами, побудившими их изменить метод раскрытия христианских истин и по-другому поставить вопрос об отношении разума к вере, были печальная судьба их изгнанного из Александрии учителя и обстоятельства собственной жизни<sup>2</sup>. Первые признаки нового направления можно видеть в ответном послании [св.] Дионисия Александрийского [св.] Дионисию Римскому. С этих пор в христианской литературе, за немногими и невидными исключениями, в общем замечается осторожное исследование истин веры, при умеренном приложении учености и философии. Но и ученики Оригена составляли своими произведениями только переходную ступень от старого времени к новому; в их сочинениях много признаков старой эпохи, а новое направление богословских исследований в их трудах еще не обозначилось с достаточной ясностью. Прочное основание новому направлению александрийской науки положили только труды св. Афанасия; они-то и составили в богословской науке начало новой эры.

---

<sup>1</sup> Мы указываем на Оригена, а не на Климента Александрийского потому, что Климент, по нашему убеждению, и в теории не признавал не только подчинения разума Откровению, но и равенства его в правах с Откровением; он чисто рационалистически стремился поставить разум судьей Откровения. Но Ориген в теории об отношении веры к знанию разум ставил в послушание вере и в Предании видел такую «рамку веры», которая должна служить пределом для испытующего разума (см.: *Ориген*. Комментарий на кн. Бытия I, 1; Комментарий на Послание к Римлянам VIII, 12; О началах. Предисловие к кн. I, 2, 10).

<sup>2</sup> До обличения [св.] Дионисием Римским [св.] Дионисий Александрийский давал широкий простор разуму в деле веры; некоторые же из учеников Оригена держались рационализма своего учителя во все время своей жизни.

Трудами св. Афанасия открывается самый блестящий период христианской науки и литературы, начало самостоятельной и подлинно научно-богословской разработки истин христианской веры. Со св. Афанасия начинается ряд великих отцов и учителей Церкви так называемого золотого века христианства, которые в новом направлении продолжали старое историческое дело выяснения и возможного раскрытия христианских истин. Первый представитель этого века — св. Афанасий был и первым наилучшим выразителем этого нового направления христианской науки и потому справедливо признается основателем новой Александрийской школы. Он первый вполне ясно сознал невыгодные стороны прежней (научно-философской) постановки богословских рассуждений, решительно отказался от старых школьных ошибок и укрепил новое направление богословской науки. Он первый стал в своем изложении учения христианской веры в совершенно независимое от философии положение, первый решительно отказался от умозрений и философии в деле веры и со всей настойчивостью обратился в раскрытии, объяснении и обосновании истин веры к помощи наиболее подходящих средств, именно к выводам из разработки и разъяснения положительных источников Откровения — Священного Писания и Священного Предания, и, таким образом, вместо прежней, чуждой христианской науке почвы дал ей новую, родную почву. «Учение о Божестве, — говорил он, — преподается не в умственных доводах, но при посредстве веры и благоговейного благочестивого помысла»<sup>1</sup>. Все, что мы знаем о Боге положительно, заключается только в Священном Писании. Поэтому всякий должен «изучать только то, что сказано в Писаниях»<sup>2</sup>. Он подчинил разум вере: вера всегда, по его понятиям, должна быть руководительным началом в исследованиях, а рассудочные понятия должны занимать второстепенное место и иметь столько значения, сколько они могут выразить высокие и таинственные истины христианства. Св. Афанасий твердо держался того положения, что христианская вера должна быть сохранена во всей ее целостности и неприкосновенности, в том виде, в каком она содержится в источниках Откровения — Священном Писании и Священном Предании<sup>3</sup>, потому что предмет этой веры есть истина, объективно существующая прежде всякого ограниченного мышления, задачей которого должно быть только раскрытие этой

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 20.

<sup>2</sup> Там же. I, 19. Ср.: *Он же*. О Ник. Соб., 12; Прот. язич., 1, 2.

<sup>3</sup> О Предании как об источнике истины св. Афанасий говорит, например, в Первом послании к Серапиону: «Посмотрим еще на самое первоначальное Предание, на учение и веру Вселенской Церкви. На ней основана Церковь, и кто отпадает от нее, тот не может быть и даже именоваться христианином» (*Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 28; ср.: *Он же*. О Ник. Соб., 4–5; 9; 43; 47; Посл. соб. Арим., 4–5; 9; 43; 47; Прот. ар. II, 34).

истины в свойственных ему формах. В учении о Боге единственная возможная задача разума, по нему, состоит только в том, чтобы в ясных понятиях установить связь между различными изречениями Священного Писания — раскрыть и объяснить смысл его свидетельств, найти и указать для них подтверждение в понятиях разума или в жизни мира. Таким взглядом св. Афанасий проложил правильный путь к научному исследованию христианских догматов веры, потому что им он окончательно установил органическую связь спекулятивного и положительного элементов. И история оправдала справедливость воззрений св. Афанасия. Его собственные богословские труды были первым наглядным фактическим подтверждением всей бесценной для богословия заслуги нового направления.

Несмотря на естественные настойчивые внутренние потребности философски образованного человека к бóльшей свободе и к бóльшему простору мысли, нежели открываются в границах строго церковного учения, св. Афанасий философствовал только в крайних случаях и только по требованию обстоятельств полемики, и при этом, как иногда можно видеть, философствовал не без страха и робости, боясь уклониться от норм церковного учения. Своим философским идеям он всегда спешил сообщить характер идей библейского происхождения и постоянно подкреплял их библейскими цитатами.

Благодаря такой осторожности он первый из александрийцев удержал свой разум в должных границах.

Держась твердо своих взглядов на участие разума в деле веры, он выбрал для своих сочинений самый подходящий к обстоятельствам его полемики метод раскрытия, объяснения и обоснования христианских истин — преимущественно путем экзегезы библейских свидетельств, относящихся к тому или другому предмету веры. Этого метода св. Афанасий держался во всех своих полемических трудах, и как в выборе<sup>1</sup> его, так и в форме его постановки<sup>2</sup> он всегда стоял на высоте своего положения.

Достоинство метода и направления св. Афанасия в богословской науке было оценено немедленно, потому что тот и другое вполне отвечали потребностям полемики с еретиками того времени, и оттого Афанасиевой постановке научного раскрытия истин веры скоро

---

<sup>1</sup> В более раннее время экзегетического метода держались св. Иустин (Разговор с Трифоном Иудеем, 58), Тертуллиан (Против Праксея, 5) и Ориген.

<sup>2</sup> Разумею цитаты из Нового Завета, а не из Ветхого. В прежнее время редко обращались к Писанию Нового Завета, к свидетельству и авторитету Церкви, а с IV в. этого рода доказательства, с присоединением к ним доказательств из начал христианства, занимают главное место в ряду прочих доказательств догматических истин; между тем доказательства из Ветхого Завета, и особенно из истории природы и человечества, преимущественно из истории языческого мира, столь распространенные в прежнее время, с этих пор постепенно начинают редеть.



суждено было иметь самое широкое распространение. Везде стали признавать основой и нормой богословского знания христианскую веру, содержание которой считалось как нечто объективно данное, что может быть только понято и усвоено человеческим разумом, но чего нельзя ни усовершенствовать, ни увеличить. Догматические вероопределения Вселенских Соборов укрепили это направление в христианской науке и литературе настолько, что оно в православных Церквях продолжает существовать с небольшим видоизменением вплоть до нашего времени.

---

---

# ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

## УЧЕНИЕ О БОГЕ ОТЦЕ

### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

*Положение учения о Боге Отце в церковно-отеческой литературе. Причины, объясняющие, почему учение о Боге Отце в церковно-отеческой литературе излагалось всегда кратко и в связи с учением о прочих Лицах Святой Троицы, преимущественно в связи с учением о Сыне Божием. Главные особенности учения о Боге Отце в церковной литературе трех первых веков*

Первый вопрос в учении о Лицах Святой Троицы — вопрос о Боге Отце. При раскрытии учения о втором и третьем Лицах Святой Троицы учение о Боге Отце предполагается всегда как бы уже раскрытым и обоснованным. Между тем, обращаясь к церковной отечественной письменности и встречая постоянно в ней или специальные трактаты, или более или менее пространные вводные рассуждения (эпизоды) о втором и третьем Лицах Святой Троицы, нигде не найдешь специального сколько-нибудь значительного исследования или рассуждения о первом Лице Святой Троицы, а видишь только одни небольшие и большей частью отрывочные и необоснованные беглые замечания. Это на первый взгляд кажущееся странным явление объясняется очень просто следующим образом.

Вся история раскрытия учения о Боге Отце ограничивается только сверхъестественным Откровением. Оно сообщило в Ветхом и Новом Заветах представление о Боге настолько ясное, что в христианское время относительно первого Лица Святой Троицы не могло уже возникнуть почти никаких сомнений и недоумений. Отсутствию

недоумений о Нем способствовала и языческая философия, приведшая сознание людей к необходимости допустить бытие реальной, абсолютной, единой и всесовершенной Причины всего сущего. Всякий сколько-нибудь знакомый с этим философским понятием легко мог согласиться и усвоить и библейское учение о Боге Отце. Вследствие этих обстоятельств церковные писатели в учении о Боге Отце могли ограничиваться только простой, почти буквальной передачей [Бого]откровенного учения. Так и было в действительности, особенно в первое время христианства.

В течение трех первых веков христианства учение о Боге Отце обычно излагалось почти буквальными словами Библии, и только изредка на основании откровенных свидетельств приводились соображения от разума, производился анализ и давались обобщения. Поэтому у церковных писателей этого времени почти нет никаких отличительных особенностей в изложении учения о Боге Отце. Ввиду этого и мы предположим своему изложению учения св. Афанасия о Боге Отце только самый общий перечень особенностей учения о Боге Отце за весь трехвековой период, без исследования отличительных черт учения каждого писателя.

Прежде всего внимание всякого читателя творений церковных писателей трех первых веков останавливается на неточностях в терминологии. В учении о Боге Отце всего более поражает читателя очень широкое употребление слова «Бог» вместо слова «Отец». Такое словоупотребление можно видеть у Афинагора<sup>1</sup>, [св.] Феофила<sup>2</sup>, Климента<sup>3</sup>, [св.] Иринея<sup>4</sup> и даже у Оригена<sup>5</sup>. Но это словоупотребление нисколько не должно смущать читателя, так как основание для него есть в самом Священном Писании, которое также местами употребляет слово «Бог» вместо слова «Отец» (см. Ин. 6:27; Кол. 1:15; Флп. 2:6). Вероятно, поэтому употребление слова «Бог» вместо слова «Отец» сохранялось в обычае очень долгое время<sup>6</sup>, и при этом в сочинениях даже таких церковных писателей, которые имели ясное, раздельное и отчетливое представление о субстанции, ипостаси, свойствах и тому подобных понятиях.

Наряду с заменой наименования «Отец» словом «Бог» в творениях писателей рассматриваемого времени останавливает на себе внимание очень распространенное употребление таких наименований Бога Отца, как Перво-Бог, Само-Бог, Всецело-Бог и т. д., которые как бы

<sup>1</sup> См., например: *Афинагор*. Прошение о христианах, 10.

<sup>2</sup> Например: *Свт. Феофил Антиохийский*. К Автолику I, 22.

<sup>3</sup> См.: *Климент Александрийский*. Строматы V, 1.

<sup>4</sup> См.: *Св. Иринея Лионский*. Против ересей IV, 20, 5.

<sup>5</sup> *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Иоанна II, 18.

<sup>6</sup> Следы такой терминологии сохраняются еще доселе, например, в выражении «Сын Божий = Бог Сын = Сын Отчий».

внушают мысль о несамобытности божества Сына Божия и Духа Святого или, по крайней мере, о подчиненном отношении их к Богу Отцу по Самому божеству<sup>1</sup>.

Но и эта терминология может быть признана не более как только научной погрешностью рассматриваемых писателей, а никак не признаком их догматического заблуждения, и потому она не должна считаться особенно предосудительной для авторитета их как церковных учителей. Терминология эта свидетельствует лишь о том, что церковные писатели трех первых веков, серьезно занятые вопросами о втором и отчасти третьем Лицах Святой Троицы, не имели возможности сосредоточенно и с безраздельным вниманием остановиться в то же время и на точности в изложении учения о Боге Отце. Мало того, указанные писатели могут быть даже совершенно оправданы в этой своей терминологии, если будет доказано, что они употребляли наименование Бога Отца для выражения совершенно православного и глубокого воззрения на Божеские Лица как на взаимно проникающие в Самом Божестве и на отношение ко второму и третьему Лицам Святой Троицы первого Лица как начала в Божестве. А нам и представляется именно так, что исследуемые писатели, говоря о Боге Отце как о Перво-Боге, Само-Боге и т.д., имели при этом в виду именно личные свойства Бога Отца и отношение Его ко второму и третьему Лицам Святой Троицы. По нашему мнению, мысль их вкратце можно выразить так: божество каждого Лица Святой Троицы есть божество всех трех Лиц, но Бог Отец, как первый в Святой Троице, пребывает Богом Сам от Себя, тогда как Сын Отчий и Дух Святой — от Отца.

Наряду с этой мыслью у Афинагора, св. Феофила и св. Иустина встречается на первый взгляд опять очень странная мысль о неодинаковом отношении к пространству Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого. Бог Отец мыслится ими совершенно недоступным пространству, а Сын Божий и Дух Святой не только превышими пространства, но и пребывающими в нем. Особенно ясно развита эта мысль у Иустина Философа в 60-й и 127-й главах его «Разговора с Трифоном-иудеем», где представляется немислимым снисхождение Бога Отца с неба на том основании, что оно было бы снисхождением Самого Божества с непостижимой высоты Его обитания. Но какую бы грубую форму выражения ни принимала эта мысль, она всегда указывает только на различие формы участия Божеских Лиц в Домостроительстве Их. В этой последней идее она находит весь свой глубокий смысл и полное оправдание.

Дальнейшая мысль, объясняемая в своем происхождении той же связью представлений, будет мысль о первом Лице Святой Троицы

---

<sup>1</sup> *Αὐτό-θεος* (Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна I, 2, 3); *Κάθολος Θεός* (Евсевий Кесарийский. Церковная история X, 14).

как о более непостижимом и великом сравнительно со вторым и третьим Лицами Святой Троицы. Представление это можно найти в учении [св.] Феофила<sup>1</sup>, [св.] Иустина Философа<sup>2</sup>, Тертуллиана и Оригена. Более подробно и в более развитом виде оно изложено у двух последних писателей. Тертуллиан излагает его в следующей форме.

Священное Писание, говорит он<sup>3</sup>, открывает нам Бога невидимого и Бога видимого; невидимый Бог — это Отец, видимый Бог — это Сын. Бог Отец невидим по причине неприступности Его величия, а Сын Божий видим в мере нашей восприимчивости по причине Своего «происхождения, умеряющего Его величие». Эти мысли Тертуллиан подкрепляет множеством цитат из Ветхого и Нового Заветов.

У Оригена есть двоякого рода выражения. С одной стороны, у него можно найти учение о том, что невидим Отец, невидим и Сын. Например, он говорит: «Отец родил Сына — Образ Свой; Сам невидимый по природе, Он родил и Образ также невидимый». Но наряду с этим у него можно встретить, с другой стороны, и выражения, дающие мысль о том, что Отец более невидим, чем Сын. «Отца, — говорит он, — не видит и Сын, как Сына не видит Святой Дух, как Духа не видят Ангелы, как Ангелов не видят люди»<sup>4</sup>.

В основе этих выражений о бóльшей непостижимости Отца сравнительно с Сыном и Святым Духом лежит опять-таки глубокая и совершенно правильная мысль, что Бог для нас непостижим в Своем существе, а доступен нашей мысли только в Своем явлении. Но и явление Божества нам понятно только в Сыне, Который исполняет волю Отца, и в Святом Духе, Который завершает дело Сына по воле Отца. Явление же Отца, состоящее, по учению Откровения и Церкви, в определении или изволении, как акт воли — акт чисто духовный и сверхчувственный, для нас так же неуловимо, как и самое существо Божества.

В связи и наряду с мыслью о безусловной непостижимости Отца у тех же церковных писателей встречается мысль о неизреченности Отца. [Св.] Иустин Мученик причину неизреченности Отца полагал в отсутствии более высшего и старшего по бытию существа, которое могло бы дать Ему имя<sup>5</sup>; другие писатели говорили о неизреченности Отца как о следствии Его абсолютной непостижимости и всесовершенства. Мысль о неизреченности Бога Отца высказывалась в течение нескольких веков и была связана с известной ошибочной теорией слов как точных и полных обозначений предметов. По этой теории

<sup>1</sup> См.: *Свт. Феофил Антиохийский*. К Автолику II, 22.

<sup>2</sup> См.: *Св. Иустин Философ*. Апология II, 6; *Он же*. Разговор с Трифоном иудеем, 127.

<sup>3</sup> См.: *Тертуллиан*. Против Праксея, 14–17; *Он же*. Против Маркиона II, 27.

<sup>4</sup> *Ориген*. Против Цельса VI, 69.

<sup>5</sup> См.: *Св. Иустин Философ*. Апология II, 6.

---

для Бога не может быть имени, так как не может быть точного и полного обозначения существа безграничного и непостижимого.

В логической связи с мыслью о большем величии, простоте и неизменяемости первого Лица Святой Троицы по сравнению со вторым и третьим находится также учение Оригена о том, что основой множественности изменяемых вещей должен быть не *αὐτό-Θεός, ὁ Θεός* [Само-Бог, Бог], но *ἕτερος τις Θεός ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, Σοφία, Λόγος* [другой некий Бог от Бога, Премудрость, Слово], равно как и о том, что Отец более благ, более премудр и более свят, чем Сын и Святой Дух.

Таково в общих чертах было учение о Боге Отце до св. Афанасия.

---

---

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

*Мнимый субординационизм в учении св. Афанасия  
о Боге Отце. Объяснение данных, на основании которых  
обычно подозревался в субординационизме св. Афанасий*

В святоотеческой письменности по догматическим вопросам, как известно, было очень мало творений, написанных не по требованию обстоятельств времени. Ответом на современные вопросы были и творения св. Афанасия. Современными св. Афанасию вопросами были вопросы о втором и третьем Лицах Святой Троицы, решению которых он и посвятил все свои силы. Поэтому нас нисколько не должно удивлять то обстоятельство, что мы находим у св. Афанасия обширнейшие исследования о Лице Сына Божия и довольно обстоятельные творения о Духе Святом, но не находим ни одного отдельного творения — ни большого, ни малого — о первом Лице Святой Троицы. Неудивительно поэтому и то, что в сравнении с учением прежнего времени учение св. Афанасия о Боге Отце отличается не столько шириной исследования, сколько превосходством формальной стороны — точностью, ясностью и определенностью выражений. Полнота воззрения на внутреннюю жизнь Божества, большее сравнительно с прежним углубление в общие вопросы о природе Божества, об отношении единства Бога по существу к троичности Лиц в Нем, более тонкое и более обстоятельное, чем прежде, раскрытие ипостасных свойств и особенностей Лиц Святой Троицы — все это значительно способствовало улучшению богословской терминологии IV века по сравнению с предыдущим временем, особенно в выражении и изложении догмата троичности Бога.

Самое краткое изложение веры в Бога Отца у св. Афанасия выражено в словах: «веруем во единого нерожденного Бога Отца, имеющего бытие от Себя»<sup>1</sup>. Более или менее подробное раскрытие этой

---

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Изл. веры, 1. Греческий текст: πιστεύομεν εἰς ἕνα ἀγέννητον Θεόν, Πατέρα τὸν ἔχοντα ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι (PG. T. 25. Col. 200).

формулы веры в разных местах сочинений св. Афанасия, приведенное в одну органическую связь и систему, можно рассматривать как его учение о Боге Отце. Сущность этого учения в сжатом виде можно передать так.

Бог Отец есть истинный Бог, по природе всесовершеннейшее существо<sup>1</sup>. Он есть Бог (*ὁ Θεός*)<sup>2</sup>, Сам Бог (*αὐτός ὁ Θεός*)<sup>3</sup>, нерожденный (*ἀγέννητος*) и нетварный (*ἀγέννητος Θεός*)<sup>4</sup>. Бог самосущий (*ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν*)<sup>5</sup>, полный, совершенный<sup>6</sup>, имеющий всё от Себя Самого, а не от кого-либо другого<sup>7</sup>, и потому самодовольный<sup>8</sup>. Он вечен, всегда тождествен<sup>9</sup>, неизменяем<sup>10</sup> и бессмертен. Он всемогущ и есть Творец, Создатель, Господь, Царь и Вседержитель<sup>11</sup>. Он имеет личное бытие; Ему свойственно желание и воля<sup>12</sup>; Он — высочайшая и всеобъемлющая мысль<sup>13</sup>, истина и свет<sup>14</sup>. Как бытие личное Он мыслится отдельным от Сына и Духа Святого. От второго и третьего Лиц Святой Троицы Его отличают свойства нерожденности, отечества и изведения. Между тремя Лицами Святой Троицы Он не только первый, но и объединяющее начало, Он — единое начало божества и Ипостасей<sup>15</sup>, источник Божеского существа, [Божества, сущности] (*θεότητος, οὐσίας*); Он источник Сына и Святого Духа. Несмотря на свою личную форму бытия, Он в силу Своих особенностей как первого Лица Святой Троицы Сам непосредственно не открывается тварям. Его открывает Образ Его — Сын и Святой Дух. Вот сущность всего того, что можно найти в учении св. Афанасия о Боге Отце. Более подробный анализ этого предмета нам представляется излишним, потому что учение о Боге Отце св. Афанасия имеет свое особое значение только в связи с учением его о Сыне Божиим.

Несмотря на всю очевидную несложность, простоту и близость к общепринятому Символу [веры], учение св. Афанасия о Боге Отце в новое время не избежало обычных возражений. Основываясь на отдельных отрывочных выражениях александрийского святителя,

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 14.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Дион., 21; *Он же*. О Ник. Соб., 18; 32.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 2; *Он же*. Прот. ар. II, 26; *Он же*. К Серап. I, 25.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Изл. веры, 1.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 3 (PG. T. 26. Col. 553).

<sup>6</sup> См.: Там же. III, 1.

<sup>7</sup> См.: Там же. III, 36.

<sup>8</sup> См.: Там же. II, 41.

<sup>9</sup> См.: Там же. I, 25. Ср.: *Он же*. Прот. ар. I, 29.

<sup>10</sup> См.: Там же.

<sup>11</sup> См.: Там же. I, 20–21; *Он же*. Окр. к еп., 17.

<sup>12</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 66.

<sup>13</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Дион., 23.

<sup>14</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 20–21; *Он же*. Окр. к еп., 17.

<sup>15</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 1.



ученые нового времени<sup>1</sup> — как это ни странно по видимости — объявили св. Афанасия виновным в субординационизме. Основанием для такого обвинения они считали, во-первых, встречающиеся у св. Афанасия названия Бога Отца: ὁ Θεός, εἷς Θεός, μόνος ὁ Θεός, Μονάς [Бог, Единый Бог, Единственный Бог, Единица]<sup>2</sup>. Но ни одно из этих названий Бога Отца при сопоставлении их с общим характером воззрений св. Афанасия не может дать в действительности никакого основания к сделанному выводу. Задачей св. Афанасия было защитить учение о троичности от арианского, духоборческого и савелиианского заблуждений. Исполнение этой задачи требовало возможно ближе держаться образа выражений Священного Писания и Церкви. Но в Писании Бог Отец наряду с Сыном Божиим называется Единым Богом (εἷς Θεός)<sup>3</sup>; то же выражение εἷς Θεός допускали в своих сочинениях и церковные писатели трех первых веков в приложении к Богу Отцу<sup>4</sup>. Никейский Вселенский Собор внес это выражение в Символ веры и тем освятил его употребление. Освященное в употреблении со стороны таких авторитетов, как Священное Писание и Церковь, выражение εἷς Θεός могло быть употребляемо и св. Афанасием в его защите единства Божества при троичности Лиц в Нем, имеющего свое основание в Отце. Смысл употребляемых св. Афанасием выражений εἷς Θεός, ὁ Πατήρ, ἡ Μονάς [Единый Бог, Отец, Единица (Монада)] вовсе не тот, будто Бог Отец, Сам по Себе, как Лицо, есть вполне удовлетворяющее Себя содержание Божеского существа — единоличный Бог; но тот, что в Отце — начало троичного единства, поскольку Он между Божескими Лицами есть μία ἀρχή [одно начало] (источник и исходный пункт). «Никейские учителя Церкви» (следовательно, и св. Афанасий), пишет Дорнер, «нигде не говорят, что Отец Сам по Себе монада, но что Отец является монадой, поскольку Он мыслится не абстрактно, но в Своей действительности или поскольку Его должно мыслить как принцип и исходный пункт ипостасного процесса, следовательно, поскольку Он не исключает две другие Ипостаси Божества, но обнимает их в Себе так, что Он не был бы Отцом, если бы от века не имел Сына и не был принципом<sup>5</sup> Духа»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> См.: Gieseler J. K. L.; Meier G. A. Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung. Hamburg, 1844. S. 157; Baur F. Ch. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Zweiter Theil. Tübingen, 1842. T. 1–3. 1865–1867.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 1, 3, 15; О Ник. Соб., 30, 2 и др.

<sup>3</sup> См.: Ἄλλ' ἡμῖν εἷς Θεός ὁ Πατήρ... καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός (1 Кор. 8:6).

<sup>4</sup> Например, у св. Климента Римского в I Послании к Коринфянам, 46 встречаем: ἢ οὐχὶ ἓνα Θεὸν ἔχομεν καὶ ἓνα Χριστόν [Не одного ли Бога и одного Христа имеем мы?].

<sup>5</sup> Здесь — в значении начала. — *Ред.*

<sup>6</sup> Dörner J. A. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Theil II. Berlin, 1853. S. 932.

Слова этого богослова, признанного западным ученым миром великим и серьезным мыслителем, должны быть авторитетными для тамошних богословов по крайней мере настолько, чтобы они могли усомниться во взглядах Баура и Гизелера. Что слова Дорнера совершенно справедливы, что у св. Афанасия выражения *εἰς Θεός, ὁ Θεός, Μονάς* вовсе не исключают мысли о единстве с Богом Отцом Сына Божия и Святого Духа, а, напротив, всегда ее предполагают и заключают в себе, за это говорит общий образ представлений о Божестве самого св. Афанасия. Он никогда не мыслил Бога Отца отдельно от Сына Божия и Святого Духа и считал невозможным и грехом мыслить Их раздельными. Понятие о Сыне, говорит он, заключает в себе и понятие об Отце, и наоборот. В этом смысле он утверждал, что Сын Божий вовсе не имел в виду отделять Себя от Бога Отца, когда говорил: *слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый* (Мк. 12:29) или: *что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог* (Мк. 10:18). О единичности Бога, на взгляд св. Афанасия, можно говорить не в отношении Сына Божия, но в отношении ложных богов или в отношении тварей<sup>1</sup>. Подобно тому как если бы кто стал называть источником света изображение солнца, само оно могло бы сказать относительно нарисованного солнца: «Я одно составляю дневной свет, и нет другого дневного света, кроме меня», но относительно сияния своего оно этого не сказало бы, — так и Бог не по отношению к Своему Сыну говорит *Аз есмь* или *Аз есмь един Господь*, а по отношению к твари<sup>2</sup>. Необходимо обратить внимание еще на одно важное обстоятельство, именно: назвав в одном месте Сына Божия Сыном единого Бога (*τοῦ ἑνὸς Θεοῦ Υἱὸν*), св. Афанасий непосредственно за этим относит к Сыну Божию славословие из Послания к Римлянам: *Христос по плоти, суций над всем Бог, благословенный во веки* (Рим. 9:5)<sup>3</sup> и слова святого апостола Иоанна Богослова из его Первого Послания (1 Ин. 5:20), где он называет Сына Божия истинным Богом (*ὁ ἀληθινὸς Θεός*), в том же смысле, в каком называет так же и Бога Отца<sup>4</sup>.

Таким образом, названия Бога Отца [Единственным Богом, Единым Богом] (*μόνος ὁ Θεός, εἰς Θεός*), равно как, добавим со своей стороны мы, замена слова «Отец» (*Πατήρ*) словом «Бог» (*Θεός*)<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. III, 7; Он же. О Ник. Соб., 18.

<sup>2</sup> Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. III, 8.

<sup>3</sup> Там же. IV, 1.

<sup>4</sup> См.: Там же. III, 9.

<sup>5</sup> Несмотря на очевидную у св. Афанасия раздельность понятий Божества и отечества, он очень часто по установившейся в предшествующее ему время терминологии употреблял слова «Бог» и «Отец» как взаимозаменяемые. Для примера мы приведем здесь несколько мест из его сочинений. В Слове о Воплощении Бога Слова он пишет, например: «Обладающий всеми Бог собственным

у св. Афанасия нимало не могли говорить против единосущия Лиц Святой Троицы; в этих выражениях нет никакого следа субординатических остатков Александрийской школы прежнего времени, и потому такие выражения были обычными в святоотеческой литературе даже более позднего времени<sup>1</sup>.

---

Словом Своим сотворил человеческий род» (О Воплощ., 11). В Слове против ариан находим такие выражения: «Бог есть вечно сущий, а потому, поскольку всегда есть Отец, то вечно Его сияние, то есть Его Слово» и: «сущий Бог от Себя имеет и сущее Слово; и Слово не после явилось, как не существовавшее прежде, и Отец никогда не был без Слова» (Прот. ар. I, 24). В сочинении «Об определении Никейского Собора» можно читать: «Неужели, произнося слово “Бог” или именуя Его Отцом, означаем не самую невидимую и непостижимую Его сущность, но что-то окрест ее?» (О Ник. Соб., 21). Из Первого послания к Серапиону процитируем слова: «Когда с народом был Дух, тогда в Духе чрез Сына был с ним Бог» (К Серап. I, 12) и: «Неужели, поскольку после Бога наименовал (Спаситель — Лк. 18:2) человека, то человек сей, которого не стыдился праведный Судия, есть Сын? Или поскольку после Бога наименовал человека, то Сам есть третий после человека, а Дух Святой четвертый?» (К Серап. I, 14) и т.д. и т.п.

<sup>1</sup>[А сущий над всеми Бог (Рим. 9:5) один имеет тот преимущественный признак Своей Ипостаси, что Он Отец и бытие Его не от какой-либо причины; и по этому опять же признаку Он, собственно, и познается] (‘Ο δὲ ἐπὶ πάντων Θεὸς ἐξαιρέτον τι γνώρισμα τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως, τὸ Πατὴρ εἶναι, μηδεμίαν αἰτίας ὑποστήναι, μόνος ἔχει καὶ διὰ τοῦτου πάλιν τὸ σημεῖον καὶ αὐτὸς ἰδιαζόντως ἐπιγινώσκειται) (Свт. Василий Великий. Письмо 38, 4).

---

---

## ОТДЕЛ ВТОРОЙ

### УЧЕНИЕ О СЫНЕ БОЖИЕМ

*Причины сосредоточенного внимания и интереса  
к богословствованию о Сыне Божиим  
во все времена христианства*

Вопрос о Лице вочеловечившегося Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа, был всегда самым живым вопросом христианского сознания как потому, что это центральный и самый главный вопрос в христианском вероучении, так и потому, что Лицо Богочеловека исполнено сверхъестественной таинственности, всегда в самой высокой степени привлекавшей к себе внимание всех мыслящих умов, наконец и потому, что учение Богочеловека победило целый мир, гордившийся своим накопленным веками духовным богатством.

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

### Глава 1

*Учение о Сыне Божиим церковных писателей-апологетов.  
Общий вывод из учения о Сыне Божиим апологетов*

Мы не будем излагать учение о Лице Сына Божия апостольских мужей, потому что учение их не имеет в себе никаких признаков научности. Научное раскрытие этого догмата веры началось только со времени христианских апологетов II века.

Первым<sup>1</sup> церковным писателем, открывшим путь к научному раскрытию учения о втором Лице Святой Троицы, был св. Иустин

---

<sup>1</sup> Хотя научное направление в церковной письменности началось, быть может, ранее св. Иустина Философа (в лице двух ученых-апологетов — Кодрата

Философ и Мученик. Под его влиянием находились Татиан, Афинагор, [св.] Феофил Антиохийский и другие церковные писатели того времени и даже последующего. Учение св. Иустина было гораздо обширнее и полнее учения других апологетов II века, а по научному достоинству оно не имеет сравнения в творениях церковных писателей этого времени.

Как первая попытка научно-философского изложения христианских истин, а еще более того, как произведение лица, еще до обращения своего в христианство разочаровавшегося в философских умозрениях и приобретшего значительную осторожность в суждениях, учение св. Иустина Философа о Боге Слове не изобилует отвлеченными философско-богословскими умозрениями, какими отличаются труды некоторых других апологетов. Св. Иустин стоит почти исключительно<sup>1</sup> на почве библейской, и главным образом на почве священной ветхозаветной письменности. Эту почву он не покидает даже при полемике с язычниками. Исполнение ветхозаветных пророчеств на Лице Господа Иисуса Христа, по его представлению, не могло не внушать уважения к библейским свидетельствам даже язычникам<sup>2</sup>. Впрочем, в полемике с язычниками св. Иустин не ограничивался одною библейскою почвою; он прибегал и к некоторым другим способам уяснения своего предмета. Например, он пользовался данными языческой теологии и различными мифическими сказаниями о богах<sup>3</sup>, сближал некоторые воззрения языческих философов, особенно Платона, с [Бого]откровенным учением, доказывал, что первые заимствовали свои воззрения у богодухновенных писателей, живших и писавших прежде них, и т.д.<sup>4</sup>

Учение о Божестве второго Лица Святой Троицы св. Иустин предлагает главным образом в «Разговоре с Трифоном»<sup>5</sup>. Трифон иудей недоумевает, почему христиане почитают Иисуса Христа Богом, когда, по Священному Писанию, истинный Бог, Творец всего<sup>6</sup>, один. Иустин Мученик объясняет ему, что его недоумение есть отголосок общего для большинства иудеев неведения от века сокровенной Божией Премудрости, что Ветхий Завет, на который опирается Трифон, не только не исключает, а, напротив, даже предполагает

---

и Аристида), но так как их сочинения, за исключением небольших отрывков, до нас не дошли, то св. Иустин, от которого сохранились капитальные сочинения, может считаться первым апологетом и ученым защитником христианства.

<sup>1</sup> См.: *Св. Иустин Философ*. Разговор с Трифоном иудеем, 48.

<sup>2</sup> См.: *Св. Иустин Философ*. Апология I, 30 и 53.

<sup>3</sup> См.: Там же. I, 23.

<sup>4</sup> См.: Там же. I, 22; LX; Апология II, 10–13.

<sup>5</sup> В разговоре с Трифоном этому предмету посвящено несколько глав, а в Апологиях всего несколько отрывочных замечаний.

<sup>6</sup> См.: *Св. Иустин Философ*. Разговор с Трифоном иудеем, 48, 50, 55.

почитание Иисуса Христа. Ветхий Завет представляет Бога существом не единоличным. Если же иудеи учат якобы на основании Ветхого Завета о единоличности Бога, то они заблуждаются. Они неправильно изъясняют ветхозаветные свидетельства о единстве Бога против языческого многобожия в смысле свидетельств о единоличности Бога<sup>1</sup>. Отвечая на естественный после этого вопрос, как же он мыслит Единого Бога, если Тот не единоличен, Иустин Мученик старается раскрыть форму представления Бога единым по существу и троичным в Лицах. Ближайшим образом он раскрывает ту истину, что не один только Отец есть истинный Бог, но и Сын, от Него рожденный. Он указывает целый ряд мест из Ветхого Завета, в которых говорится как о Боге не только о Творце всего, но и еще о Ком-то Ином<sup>2</sup>; при этом анализирует свидетельства о явлении Бога Аврааму, Иакову, Моисею и др. С особенным вниманием и продолжительно он останавливается на свидетельстве о явлении Аврааму трех странников при дубе мамврийском и на повествовании о последовавшей затем гибели Содома и Гоморры<sup>3</sup>, а также на словах Бога, сказанных при сотворении (Быт. 1:26–28) и по падении (Быт. 3:22) человека<sup>4</sup>.

После тщательного и обстоятельного разъяснения ветхозаветных свидетельств, считая свое положение о неединоличности Бога достаточно доказанным для вразумления иудея, св. Иустин переходит непосредственно к следующему затем вопросу — о форме бытия неединоличного Бога. Определившаяся разговором ближайшая задача его состояла в выяснении формы личного бытия второй Ипостаси Святой Троицы. И так как здесь Трифону была непонятной не самая личная форма бытия Сына Божия как существа самоопределяющегося и самосознающего, а способ происхождения Его для личного бытия в простой, несложной Божеской природе, то св. Иустин и анализирует ближайшим образом только этот вопрос. Священное Писание, говорит он, происхождение Сына Божия для личного бытия означает словом «рождение» (см. Пс. 2:7; Притч. 8:21–36), а соответственно этому и вторую Ипостась Святой Троицы называет Единородным Сыном Божиим, Сыном в собственном смысле, единым собственно Сыном. Уяснить смысл содержащегося в этих словах учения Священного Писания, то есть раскрыть вопрос, как «Христос, будучи Бог, от начала существовал, как Сын Творца всего»<sup>5</sup>, — вот в чем полагал свою задачу св. Иустин в ответе Трифону на вопрос его

<sup>1</sup> См.: *Св. Иустин Философ*. Разговор с Трифоном иудеем, 55.

<sup>2</sup> См.: Там же. 56, 58 и др.

<sup>3</sup> См.: Там же. 56.

<sup>4</sup> См.: Там же. 62.

<sup>5</sup> См.: Там же. 48 // PG. Т. 6. Col. 580: [Он, будучи Бог, от начала существовал, как Сын Творца всего и родился человеком] (*ὅτι καὶ προῦπηρχεν Ἰῆος τοῦ Ποιητοῦ τῶν ὄλων, Θεὸς ὢν καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος*). Ср.: *Он же*. II Апология, 6 [Слово, прежде

о форме личного бытия Сына Божия. Эта задача требовала от св. Иустина выяснить понятие рождения Сына Божия от Бога Отца по самому его существу. Но для неподготовленного его ума, и особенно ума его собеседника, такая серьезная постановка вопроса, долженствовавшая затронуть множество самых таинственных сторон учения о Боге, была не слишком свойственна. На поставленный Трифоном вопрос Иустин Философ поэтому мог ответить только так, как ответил. «Сын родился от Бога особенным образом и выше обыкновенного рождения. Он рожден силою и волею Отца, но не чрез отсечение, как будто разделилась сущность Отца, подобно всем прочим вещам, которые делятся и раздробляются и не остаются теми же, какими были прежде разделения»<sup>1</sup>. Вот существенные черты данного св. Иустином понятия Божеского рождения. Для нас особенно важна положительная сторона этого понятия, выразившаяся в словах: «Сын рожден силою и волею Отца». Эти слова нельзя понимать иначе, как только в смысле, равносильном другому выражению св. Иустина: Бог родил Сына «из Себя Самого» (*ἐξ ἑαυτοῦ*)<sup>2</sup>, то есть из Своего существа; непосредственно за выражением «Сын рожден силою и волею Отца» следуют слова: «но не чрез отсечение, как будто разделилась сущность Отца, подобно всем прочим вещам, которые делятся», и они как нельзя более ясно свидетельствуют, что пред ними шла речь не о чем-либо ином, а именно о происхождении Сына Божия из существа Отца. Не менее сильным основанием для такого понимания рассматриваемых слов св. Иустина служит и то обстоятельство, что акт рождения сына Божия св. Иустин представляет не временным, а вечным и безначальным<sup>3</sup>, а Самого Сына Божия сущим прежде всего, собезначальным Отцу, неотлучным и неотделимым от Него и не иным по воле<sup>4</sup>. К такому же пониманию указанного выражения приводит далее исследование образов, употребленных св. Иустином для уяснения Божеского рождения, именно образов: 1) произнесения человеком слова, 2) зажжения от одного огня другого, 3) происхождения света от солнца<sup>5</sup>. Весь смысл этих образов,

тварей сущее с Ним и рождаемое от Него] (*ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνῶν καὶ γεννώμενος*). Col. 453.

<sup>1</sup> См.: *Св. Иустин Философ*. Разговор с Трифоном иудеем, 128.

<sup>2</sup> Там же. 61 // PG. Т. 6. Col. 613.

<sup>3</sup> PG. Т. 6. Col. 613: *ὁ Θεὸς ἀρχὴν γεγένηται; Он же*. II Апология, 6 [Слово, прежде тварей сущее с Ним и рождаемое от Него] (*ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνῶν καὶ γεννώμενος*). Ср.: *Св. Иустин Философ*. Разговор с Трифоном иудеем, 84, 96, 100, 125, 138 и др.

<sup>4</sup> См.: *Св. Иустин Философ*. Разговор с Трифоном иудеем, 96, 128, 62; 56.

<sup>5</sup> См.: Там же. 61, 128 и др. Указанные подобия повторяются у Татиана (*Татиан*. Речь против эллинов, 5), у Феофила (*Свт. Феофил Антиохийский*. К Автолику I, 11–22), у св. Афанасия (*Свт. Афанасий Великий*. Прот. языч., 28–29 и др.), у св. Василия Великого (*Свт. Василий Великий*. Беседа 26), у св. Григория Богослова

по нашему мнению, заключается в том, чтобы посредством них выяснить мысль о рождении Сына Божия из существа Бога Отца без уменьшения и изменения Его существа.

В двух изложенных предметах, то есть в учении о Божестве и о происхождении Сына Божия для личного бытия, заключается вся сущность раскрытого св. Иустином учения о Сыне Божиим по божеству. Из этого учения само собою вытекают мысли: 1) о личном бытии Сына Божия, 2) о единосущии и равенстве Его с Богом Отцом; но эти мысли св. Иустином не были раскрыты, а были только намечены. Тем не менее не может быть никакого сомнения в том, что св. Иустин мыслил Сына Божия Богом, Существом личным, единосущным и равным Отцу. Серьезные и правдолюбивые исследователи, обращающие внимание не на слова, а на мысли писателя, нам могут возразить разве только против одного последнего замечания. Могут спросить: как же понимать слова св. Иустина, что «Сын подчинен Отцу и Господу и служит воле Его», «служит Богу, сущему выше мира и не имеющему над Собой другого Бога», «служит совету Его»?<sup>1</sup>

По нашему мнению, св. Иустин под формой [выражений о] подчинении Сына Божия Богу Отцу и служения воле Его предлагал учение о самом общепризнанном предмете, именно о том, что во вешних отношениях Бога Сыну Божию принадлежит исполнение планов и намерений Отца. Самый выразительный текст, убеждающий нас в этом, находится в 125-й главе «Разговора с Трифоном» и читается так: «Иаков боролся с Тем, Кто только явился, как служитель воли Отца, а на самом деле — Бог, Сын, рожденный прежде (бытия) всех тварей».

Вслед за св. Иустином Философом нам нужно указать в общих чертах на учение о Сыне Божиим Татиана, Афинагора и св. Феофила. Все они излагали свое учение о второй Ипостаси Святой Троицы не в виде понятия о Сыне, а в виде образов. Представление Сына Божия в виде образов и отсутствие анализа понятия сыновства было общею чертою учения апологетов о Сыне Божиим и отличительною особенностью апологетической литературы, свидетельствующею о ее младенческом возрасте. Обычными образами у Татиана, [св.] Феофила и Афинагора были Ум или Мысль, Сила или Энергия и Слово. Первый образ преимущественно употреблялся для обозначения вечного бытия Сына Божия в недрах Отца и для обозначения Его отношения к миру; два последние главным образом назначались для выяснения отношения Сына Божия к миру и только изредка для уяснения бытия и внутренних отношений Его в Божестве.

(Свт. Григорий Богослов. Слово 25, 15; Слово 31, 14, 32), у св. Григория Нисского (Свт. Григорий Нисский. Против Евномия I) и у др.

<sup>1</sup> См.: Св. Иустин Философ. Разговор с Трифоном иудеем, 56, 60, 26. Ср.: I Апология, 12; 60.



Из всех этих образов самым неопределенным, как тогда, так и после, был образ Силы или Энергии. Впрочем, в общем представлении апологетов о второй Ипостаси Святой Троицы и этот образ был существенно необходим, так как он выяснял ипостасность Сына Божия с той стороны, с какой не могли выяснить другие образы, и гораздо пластичнее последних давал представление о Сыне Божиим в Его внутренних и внешних отношениях. Но при неточности языка апологетов, не передававшего мысль в ее подлинном значении, этот образ нередко был истолковываем как знак отрицания апологетами личного бытия Сына Божия и представления Его в форме силы Отца.

Сравнительно более определенным у апологетов было представление второй Ипостаси Святой Троицы в образе Ума. Впрочем, и эта форма представления апологетов давала некоторый повод предполагать, что апологеты отрицали личное бытие Сына Божия. Но если внимательные и справедливые исследователи не находили у апологетов такой мысли в их представлении второй Ипостаси Святой Троицы в образе Силы или Энергии, то тем более нельзя находить ничего подобного в представлении Сына Божия в образе Ума. Мы говорим так потому, что апологеты со всей ясностью давали знать, что они под образом Ума предлагали учение о Том же Самом, о Ком говорили как о Силе и Энергии, далее — потому, что они представляли Отца советующимся с Умом, как с самостоятельным личным Существом, усваивали Уму творческую и промыслительную деятельность и требовали божеского поклонения Ему; наконец, и потому, что они совсем не говорили, что Сын Божий есть Ум Отца, но обыкновенно выражались так: Он был или пребывает в Отце как Ум, то есть находится в таких же отношениях к Отцу, как ум к личности вообще.

Самой обычной у апологетов формой представления Сына Божия было учение о Нем как о Слове. Как же мыслили апологеты Сына Божия в этой форме? Они различали в бытии Слова бытие домировое, или внутреннее, и бытие в явлении. Раскрывая с возможной полнотой последнее, о первом они делали только самые беглые замечания. Ни Татиан, ни Феофил, ни Афинагор не имели в виду объяснять акт рождения Сына Божия от Бога Отца — ни по образу совершения, ни по существу. Они давали только представление о Сыне Божиим как о самосущем по Божеству, единосущном Отцу и безначально пребывающем с Ним и в Нем<sup>1</sup>. Если у них идет речь о рождении Сына Божия от Бога Отца, то ее обычно, если не сказать — всегда, нужно

---

<sup>1</sup> «Вместе с Ним было всё; с Ним существовало и само Слово, бывшее в Нем» (Татиан. Речь против эллинов, 5 / Пер. П. Преображенского. СПб., 1895. С. 17). Слово «есть первое рождение Отца, не так, чтобы Оно получило бытие во времени, ибо Бог, как вечный Ум и вечно словесное Существо, искони имел в Себе Самом Слово, но Оно произошло от Него для того, чтобы быть идеей и действительной силой для всех материальных вещей» (Афинагор. Прошение о христианах, 10).

понимать только в смысле того или иного откровения или проявления Сына Божия<sup>1</sup>. Между тем такая образная речь апологетов обычно понималась в буквальном и общепринятом смысле и трактовалась как (неправильное) учение о происхождении Сына Божия от Бога Отца для личного бытия в Божестве.

Так появились упреки в том, что апологеты мыслят иногда акт рождения Сына Божия не безначальным, а совершившимся в какой-то непонятный для нас довременный момент перед самым созданием мира; что при этом и самый акт рождения и бытия Сына Божия

---

«Бог имел Слово Свое в собственных недрах — Премудрость, сущую в Нем, Слово, всегда соприсущее Ему» (*Свт. Феофил Антиохийский*. К Автолику II, 10).

<sup>1</sup>Прежде всего, это можно сказать о Татиане (Речь против эллинов, 5; 7; ср.: *Св. Иустин Философ*. Разговор с Трифоном иудеем, 62). Хотя по переводу Преображенского его слова можно истолковать точнее всего в смысле учения о предвечном рождении Сына Божия, но греческий текст пятой и седьмой глав по Минию, как и цель, с которой написаны эти главы (доказать премирность Бога и Его Слова против стоического пантеизма), не оставляют сомнения в том, что у Татиана речь совсем не об этом предмете. После нескольких замечаний о домировом бытии Бога Татиан все свое внимание сосредоточил на изложении учения о творении мира. Это учение излагается им так: «Волею Его [Отца] простого существа произошло Слово (*Ἐλήματι δὲ προπηδῶ*), и Слово произошло (*χωρήσας*) не напрасно. Оно становится перворожденным делом Отца (*ἔργον πρωτότοκον γίνεται*). Оно есть начало мира. Родилось же (неправильно! Нужно: “проявилось же”, потому что стоит: *γέγονε δέ*. — *К. Л.*) Оно через сообщение (*κατὰ μερισμόν*), а не через отсечение. Ибо что отсечено, то отделяется от первоначала. А что произошло через сообщение и приняло свободное служение, то не уменьшает того, от кого произошло». И по течению мыслей, и по букве текста видно, что речь идет здесь не о чем ином, как только о проявлении Слова в создании мира. В этом нас убеждают и дальнейшие сравнения Татиана, в особенности следующее: «Вот и я говорю, а вы слушаете, но от передачи слова я, беседующий, не лишаюсь слова, но, произнося звуки, я хочу привести у вас в порядок ту материю, которая прежде была без порядка. И как Слово, в начале рожденное (предложение придаточное! — *К. Л.*), в свою очередь произвело наш мир, создав Само Себе вещество, так и я, по подражанию Слову, будучи возрожден и просвещен познанием истины, благоустрою смешение сродной материи». Очевидно, смысл всего этого сравнения в том, что, как сказанное человеком слово, ничего не лишая человека, производит свое действие, так и Слово, проявленное Богом, могло создать мир, нисколько не изменив Своим проявлением самого существа Отца. Таким образом, во всем процитированном месте Татиан ведет свою речь совсем не о предвечном рождении Сына Божия от Бога Отца, как думают некоторые. О последнем предмете он сделал здесь только беглое замечание в трех словах, составляющих придаточное предложение: *ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς* [«в начале родившийся»].

Мысль Татиана яснее раскрывается у Афинагора. В десятой главе «Прошения о христианах» он пишет: Слово «есть первое рождение Отца, не так, чтобы Оно получило бытие во времени, но Оно произошло для того, чтобы быть идеей и действительной силой для всех материальных вещей (Притч. 8:22)». Ту же мысль можно найти и у свт. Феофила в словах: «Когда Бог восхотел сотворить то, что Он определил, Он родил Сие Слово вне проявленным — *τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικὸν* (без члена), перворожденным всей твари, не так, однако, чтобы Сам лишился Слова, но Он родил Слово и вместе со Словом всегда пребывал» (*Свт. Феофил Антиохийский*. К Автолику II, 22).

они определяют не внутренними потребностями Божеской природы, а внешним и случайным для нее обстоятельством — необходимостью положить начало мировому бытию. Но если мы взглянем на дело иначе, станем идти не от выражений апологетов к их мыслям, а по мыслям судить о выражениях и не первые поверять и поправлять последними, а наоборот — последние первыми, тогда ясно раскроется перед нами вместо находимого прежде у апологетов учения о рождении Сына для личного бытия учение о предвечном сообщении Богом Отцом Сыну Божию изволения создать через Него мир. Этот предвечный акт апологеты отличали от самого акта творения и называли его «первым рождением», «перворожденным делом Отца», в отличие от самого творческого акта Сына, который они называли «вторым рождением» или рождением от Сына. Вот почему рождение Сына Божия, по словам апологетов, не есть акт вечный, как самое бытие Сына Божия: прежде чем быть рожденным, Слово, по их представлению, уже было в Отце. Рождение Слова не выражает собою формы вечных внутренних отношений между Отцом и Сыном.

Высказывая такие мысли, мы совсем не хотим стать на точку зрения отрицательной критики, выводящей из рассматриваемого обстоятельства то, что апологеты будто бы отрицали безначальное происхождение Сына Божия от Бога Отца для личного бытия, как не склоняемся и на сторону сознательных и невольных противников этого взгляда, которые находят у всех апологетов более или менее ясное учение о предвечном рождении Сына Божия от Бога Отца. Мы утверждаем только факт отсутствия у некоторых из апологетов учения о происхождении Сына Божия для личного бытия и объясняем это обстоятельство отсутствием повода для разговора об этом предмете. Впрочем, мы склонны думать, что в сознании (а не в вере) апологетов (не исключая и св. Иустина) еще не выяснилось удовлетворительно внутреннее значение акта рождения Сына Божия как одной из форм внутреннего самооткровения Божества, необходимо предполагаемого самым Его существом.

Другую важную особенность в учении апологетов о Сыне Божиим представляет кажущееся различие ими *Λόγος προφορικός* и *Λόγος ἐνδιάθετος* [Слова внутреннего и Слова произнесенного] как бытия ипостасного и бытия в другом, как *Λόγος Θεός* и *Λόγος ἐν Θεῷ* [Бог Слово и Слово в Боге] или как бытия реального и бытия идейного. Но внимательное исследование не фраз, а самого воззрения апологетов обычно приводит читателей их творений к тому заключению, что в произведениях их нет никаких признаков отрицания ипостасности Слова в домировом Его бытии. *Λόγος ἐνδιάθετος* апологетами мыслится как *Νοῦς*, *Ἐνέργεια* и *Δύναμις* [Ум, Энергия и Сила], следовательно, со свойствами личности; к Нему, как к личности, по взгляду

апологетов, обращался Отец в Божеском совете о сотворении мира. Самый лучший ключ к выяснению действительного воззрения апологетов на *Λόγος ἐνδιάθετος*, то есть на форму Его бытия в Отце, лежит в представлении их о второй форме Его бытия, когда Слово, представляемое ими, несомненно, уже личным существом, мыслится ими, однако, пребывающим в Отце как Его свойство, так что от присутствия Слова в Боге Отце ставится в зависимость даже разумность природы последнего.

Вся разность между *Λόγος ἐνδιάθετος* и *Λόγος προφορικός* в учении апологетов сводится только к степени ясности выступления ипостасного характера Слова. Высказывая такое суждение, мы вполне согласны с очень распространенным в нашей литературе мнением г. Мёлера, что под *Λόγος ἐνδιάθετος* следует разуметь то, что Сын Божий имеет основание своего бытия в Отце, а под *Λόγος προφορικός* — то, что Он явил Себя в творении мира.

\* \* \*

В заключение изложения учения апологетов II века о Лице Сына Божия мы должны сказать, что учение это ни в одном его пункте не было раскрыто всесторонне и строго систематически: за исключением очень немногих предметов мы не видим в нем даже последовательного и связного изложения. Большая часть пунктов в учении о Сыне Божиим в это время только еще намечалась, потому что христианская богословская наука в это время только еще начиналась. Апологеты не имели ни исторической подготовки для детальной и серьезной научной постановки отвлеченных богословских предметов, ни вызывающих внешних обстоятельств, да и в себе, вероятно, не чувствовали внутренних влечений к подобным занятиям, потому что такие влечения едва ли возможны в самый начальный период научного развития. Апологеты занимались главным образом вопросами о деле Искупления и спасения людей и о Лице Искупителя. Когда же приходилось им затрагивать вопросы о внутренних отношениях в Боге, то они всячески стремились уклоняться от более или менее обстоятельного их решения и старались удовлетворять своих читателей более легкой и более понятной для них формой решения. Например, св. Иустин в одном месте прямо заявлял, что содержанием его ответа должно быть раскрытие учения о предвечном рождении Сына Божия; однако такого ответа он не дал нигде. Афинагор должен был выяснить, почему Сын Божий называется Сыном, то есть указать существенные признаки понятия о Сыне в приложении его к Богу, но он отметил только самые внешние признаки отличия понятия Сына Божия от понятия Сына Человеческого.

## Глава 2

*Учение о Сыне Божием церковных писателей-полемистов — Иринея Лионского, Климента Александрийского, Тертуллиана, Оригена и Дионисия Александрийского*

Значительные успехи в научном раскрытии учения о Сыне Божием сделаны были в последующее время церковными писателями конца II и III веков. Кроме различных внешних побудительных обстоятельств (мы подразумеваем главным образом ереси), на успехи научного богословия в это время имели большое влияние историческая подготовка и приобретенный с течением времени навык к рассуждениям об отвлеченных богословских предметах. Рассуждения о предметах веры стали все более и более привлекать к себе внимание христиан. О более серьезной постановке научного богословия в это время свидетельствует сама форма изложения, характеризующаяся переходом от образов к понятиям.

Наиболее видное место среди церковных писателей указанного времени занимают [св.] Иринея Лионский, Климент Александрийский, Тертуллиан, Ориген и [св.] Дионисий Александрийский. Все эти писатели старались прочно установить и раскрыть учение о Божественном достоинстве Сына Божия, о Его единосущности, нераздельности, равенстве и равночестности с Богом Отцом, о Его самостоятельном и личном бытии. К прежнему времени ближе всех перечисленных писателей стоит св. Иринея Лионский.

Полемизируя с гностиками, св. Иринея в учении о втором Лице Святой Троицы остановился с особенным вниманием на уяснении истины существенного единства Сына Божия с Богом Отцом. Он, безусловно, порицал всякие попытки человеческого ума постигнуть рождение Сына Божия, и всякие аналогии этого акта он считал по меньшей мере неуместными ввиду отсутствия сколько-нибудь близкого подобия его в чувственном мире<sup>1</sup>. Тайна рождения Сына Божия, говорит он, известна только Родившемуся и Рожденному<sup>2</sup>. По его мысли, человеку следует только благоговейно преклоняться перед непостижимостью этой тайны и не стремиться понять ее своим ограниченным разумом. Сам он настолько преклонялся перед непостижимостью ее, что в благоговейном страхе перед ней не считал возможным утверждать категорически даже и то, что акт происхождения Сына Божия для личного бытия есть именно рождение, а не другой какой-либо акт, неточно названный рождением. Все наши названия акта происхождения Сына

<sup>1</sup> См.: *Св. Иринея Лионский*. Пять книг против ересей III, 6, 9.

<sup>2</sup> См.: Там же. III, 28, 3–6.

Божия от Бога Отца, по Иринею, суть только простые обозначения, не могущие передать точный смысл и понятие о сущности этого акта. «Если, — говорит он, — кто спросит: как же Сын рожден от Отца, — мы ответим ему, что никто не знает того произведения, или рождения, или наречения, или откровения, или кто иначе как-либо назовет Его неизреченное рождение»<sup>1</sup>. По словам св. Иринея, человек на основании Откровения может сказать только то, что акт рождения Сына Божия от Отца есть акт внутренний, духовный и простой, потому что проста и самая природа Божества; что Сын Божий и в рождении не отделяется от Отца, подобно тому как отделяемся от своих родителей мы, но вечно пребывает в Отце, как и Отец в Нем. «Что существовало прежде Ума Божия, во что бы Он вышел? И как велико то место, которое вместило бы Ум Божий?»<sup>2</sup> Очевидно, Ум «произведен вне Отца (*extra Patrem*), но в Самом Отце (*in ipso Patre*)»<sup>3</sup> и единосущен Отцу<sup>4</sup>.

Проводя с настойчивостью последнюю мысль, св. Ириной говорит: «Невидимое Сына есть Отец, а видимое Отца есть Сын»<sup>5</sup>. Или: «Бог, будучи весь Ум и весь Слово, то и говорит, что мыслит, и мыслит то, что говорит. Ибо Его мысль есть Слово, и Слово есть Ум, и всеобъемлющий Ум есть Сам Отец»<sup>6</sup>. Он весь Ум и весь Слово, и в каком отношении есть Ум, в таком есть и Слово, и не имеет в Себе ничего древнейшего или позднейшего, ничего различного, но пребывает вполне Себе равным, одинаковым и единым, а потому в Боге не имеет места «произведение» (Слова) в такой постепенности, то есть как у людей, у которых сначала мысль, а потом слово — выразитель мысли. Слово есть мера Отца<sup>7</sup>, видимое Отца<sup>8</sup>, Один и Тот же с Богом Отцом<sup>9</sup>. Оно есть истинный Бог, равный с Богом Отцом. Того, кто не именуется Богом и Господом, не называли бы Богом и Господом ни Дух Святой, ни Ангелы<sup>10</sup>. Как единосущный Отцу Бог, Слово Божие вечно<sup>11</sup>; Оно есть вечный Царь и Господь<sup>12</sup>.

Всматриваясь в учение св. Иринея о Сыне Божиим, мы видим, что сравнительно с прежним временем у него были раскрыты со значительной обстоятельностью и полнотой некоторые новые пункты, в особенности истина единосущия Сына Божия с Богом Отцом. Кроме

<sup>1</sup> См.: *Св. Ирины Лионский*. Пять книг против ересей III, 28, 3–6.

<sup>2</sup> См.: Там же. II, 13, 5.

<sup>3</sup> См.: Там же.

<sup>4</sup> См.: Там же. III, 17, 2.

<sup>5</sup> См.: Там же. IV, 6, 6.

<sup>6</sup> См.: Там же. II, 28, 5; 13, 8; 25, 3.

<sup>7</sup> См.: Там же. IV, 4, 2.

<sup>8</sup> См.: Там же. IV, 6, 6.

<sup>9</sup> См.: Там же. IV, 22 (*Unus et idem Deus Pater et Verbum Ejus*).

<sup>10</sup> См.: Там же. III, 6, 2.

<sup>11</sup> См.: Там же. IV, 13, 4; 14, 1; 20, 3; II, 30, 9.

<sup>12</sup> См.: Там же. III, 6, 2.

того, мы видим, что он значительно поколебал основания для различения *Λόγος προφορικός* и *Λόγος ἐνδιάθετος* и сам был совершенно свободен от этого учения.

Младший современник св. Иринея и представитель александрийской богословской науки Климент в деле положительного раскрытия, уяснения и обоснования церковного учения о втором Лице Святой Троицы не сделал ничего нового. Он мало занимался этим вопросом своего времени; его учение о Сыне Божиим представляет, можно сказать, только краткое катехизическое учение. Климента интересовали больше гносеологические, нежели догматические вопросы христианской веры. Он был не учителем веры, а христианским благочестиво настроенным философом и поэтом, любящим, восхваляющим и восторженно почитающим *Λόγος*. Его поэтично-философское настроение было причиной многих неточных выражений, логической непоследовательности, противоречия и механического соединения идей философии с учением христианства. Климент не изложил отчетливо даже тех пунктов христианского учения, на которых он более или менее останавливал свое внимание. Вот учение Климента о Сыне Божиим в самом кратком виде.

С одной стороны, Климент называл природу Сына Божия ближайшей по отношению к Вседержителю<sup>1</sup> и не отличающейся той безусловной простотой, какую характеризует природа Отца, а Самого Сына Божия — Вторую причину (*δεύτερον αἴτιον*)<sup>2</sup>, Служителем Отца<sup>3</sup>, Силою Отца, посредствующей Ему в творении и управлении миром, даже тварью (*κτίσμα*). С другой стороны, Слово Сын, по нему, есть святейшее, совершеннейшее Существо<sup>4</sup>, Премудрость, Ведение, Истина, Идея, Мысль Божия<sup>5</sup>; Он весь — Отчий Свет, весь — Зрение, весь — Всевидящий, Вездесущий и Благой; Он есть Образ Отца, отображающий Его Существо; Он вечен, безначален, бесконечен, неизглаголан. Он не разделяется, не рассекается, не перемещается с места на место, но всюду всегда пребывает. Он от вечности происходит от Отца<sup>6</sup> и называется собственным Сыном Его — Словом, произошедшим из совершенного Отца<sup>7</sup>. Отец и Сын суть одно<sup>8</sup>. Оба они суть Бог (*ἐν γὰρ ἅμφω ὁ Θεός*)<sup>9</sup>; Они один в другом<sup>10</sup>: в Сыне

<sup>1</sup> См.: *Климент Александрийский*. Строматы VII, 2.

<sup>2</sup> См.: Там же. VII, 3.

<sup>3</sup> См.: Там же. II, 11; *Он же*. Педагог III, 1.

<sup>4</sup> См.: Там же. VII, 2.

<sup>5</sup> См.: Там же. V, 11.

<sup>6</sup> См.: Там же. V, 1.

<sup>7</sup> См.: Там же. V, 13.

<sup>8</sup> См.: *Климент Александрийский*. Педагог I, 13.

<sup>9</sup> См.: Там же. I, 8.

<sup>10</sup> См.: Там же. I, 7.

Отец и в Отце Сын (*ἐν αὐτῷ ὁ Υἱὸς καὶ τῷ Υἱῷ ὁ Πατήρ*); у Сына все свойства общие с Отцом<sup>1</sup>. Отец никогда не был без Сына, и Сын Его — вечно Тот же и неизменяем<sup>2</sup>.

Более научное, чем у Климента, изложение учения о Сыне Божием мы находим в творениях Тертуллиана, карфагенского пресвитера. Учение Тертуллиана поражает нас своей сравнительной целостностью, полнотой и обстоятельностью. Так и видно, что в нем умелой рукою предложено было все сокровище христианской науки предшествующего времени. Обстоятельное раскрытие предмета, отчетливость мысли, стройность изложения, торжествующий тон и сила языка — всё это производит самое приятное впечатление на читателя его произведений. У Тертуллиана нет ни преклонения перед великими умами языческого мира, ни той снисходительности и некоторого рода терпимости, с какой относится к еретикам даже св. Ириней. Как натура целостная и увлекающаяся, Тертуллиан не только презирал все враждебное христианству, но и вообще все нехристианское, все чуждое Православию трактовал как не имеющее совершенно никакого значения при христианской безусловной истине<sup>3</sup>.

Учение о Лице Сына Божия Тертуллиан излагает главным образом в сочинении «Против Праксея». Так как, говорит он в этом сочинении, патрипассиане<sup>4</sup> хотят, чтобы Два были единым, чтобы один и Тот же считался Отцом и Сыном, то исследование о Сыне должно поэтому разрешить вопросы, есть ли Он и Кто Он и как существует<sup>5</sup>. Для ответа на эти вопросы Тертуллиан обращается к очень неточной, хотя и обычной аналогии Бога Слова с человеческим словом. Подобно тому, говорит он, как слово человеческое является естественным собеседником человека, выражая его мысль, является как будто иным в человеке, хотя и существует с ним и в нем нераздельно, так и в Боге есть совершеннейшее Слово, вечный Советник Отца, существующий с Ним и в Нем нераздельно и все-таки отличный от Него. Бог от века имеет Разум, а с Ним и в Нем Слово<sup>6</sup>. И подобно тому как слово человека, скрывающееся сначала только в глубине его души, вместе с мыслью, по произнесении существует не только в нем, но и вне его, так и Слово Божие, существовавшее только в Боге, когда Он мыслил молча, лишь только было произнесено, вышло из Него или

<sup>1</sup> См.: *Климент Александрийский*. Строматы VI.

<sup>2</sup> См.: Там же. V, 1.

<sup>3</sup> См.: *Снегирев В. А.* Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. Казань, 1870. С. 21.

<sup>4</sup> Патрипассиане получили свое название по учению Праксея — *Pater natus et Pater passus* [«Отец родился и Отец пострадал»].

<sup>5</sup> См.: *Тертуллиан*. Против Праксея, 5.

<sup>6</sup> См.: Там же.



родилось<sup>1</sup> и стало не только в Нем, как единосущное Отцу, но и вне Его<sup>2</sup>. Это явление Слова вовне, как вторичное после внутреннего самооткровения Божества в акте природного рождения, Тертуллиан называл вполне совершившимся или действительным рождением — таким, в котором Слово, будучи явлено Богом, принимает свою форму, то есть становится видимым<sup>3</sup> или познаваемым<sup>4</sup>.

Что же касается первичного рождения или, иначе, происхождения Сына Божия для личного бытия, то об этом у Тертуллиана совсем нет речи. Очевидно, для ответа на вопросы, Кто есть Сын Божий и как Он существует, Тертуллиан считал вполне достаточным ответить только учением о домировом личном бытии Слова в Боге и о явлении Его в мире<sup>5</sup>.

Главными предметами рассуждений Тертуллиана против Праксея были действительное бытие Сына Божия и ипостасность Его. Первое Тертуллиан защищал на двух основаниях: во-первых, тем, что Сын Божий имеет бытие от Существа безусловно действительного и потому Сам должен быть также действительным, а во-вторых, тем, что Он сотворил действительный мир, значит, и Сам не может быть недействительным<sup>6</sup>.

Как же мыслил Тертуллиан действительное бытие Сына Божия — ипостасным или нет, и если ипостасным, то вечно ли ипостасным? Что у Тертуллиана есть учение об ипостасности Сына Божия, это несомненно. Но так как выражения его об ипостасности Сына Божия в речи его о бытии Сына Божия после «совершенного» Его рождения или, иначе, после явления Его в творении мира гораздо определеннее и решительнее, чем в речи его о вечном бытии Сына Божия в лоне Божества, то естественно поставить вопрос: мыслил ли Тертуллиан Сына Божия ипостасным в вечном Его бытии в лоне Отца? По-видимому, Тертуллиан учил, что Сын Божий как Личность явился только с того момента, когда Бог сказал: *да будет свет* (Быт. 1:3)<sup>7</sup>. Но если брать не отрывочные его выражения, а все учение его в целом,

<sup>1</sup> Термин «рождение» Тертуллиан употребил здесь, очевидно, в том же значении, в каком употребляли его Татиан, Афинагор и Феофил, то есть обозначил им не внутренний природный акт, в котором Сын Божий получает свое вечное личное бытие от Бога Отца, а проявление или откровение Слова в творческом акте создания мира.

<sup>2</sup> См.: *Тертуллиан*. Против Праксея, 5.

<sup>3</sup> См.: Там же. 14.

<sup>4</sup> См.: Там же. 7.

<sup>5</sup> Нам представляется очень странным, что некоторые исследователи Тертуллиана, несмотря на вполне ясное его учение о вечном личном бытии Сына Божия в Боге, понимают его слова о рождении Сына Божия перед созданием мира в смысле его учения о рождении Сына Божия для личного бытия и утверждают, что Тертуллиан не признавал личное бытие Сына Божия вечным.

<sup>6</sup> См.: *Тертуллиан*. Против Праксея, 7.

<sup>7</sup> См.: Там же.

то нельзя не убедиться, что он мыслил Сына Божия Существом ипостасным от вечности. К такому заключению сильнее всего склоняет нас тот неоспоримый факт, что Тертуллиан под разными наименованиями всегда мыслил один и Тот же Субъект. «Иногда под именем Премудрости, иногда под именем Слова в Писании, — по его словам, — везде говорится об одном и том же Лице... Премудрость, Разум, Божественная Сила и Дух, под разными именами, есть то же самое Слово, которое сделалось Сыном Бога, Его родившего и произведшего вовне Себя»<sup>1</sup>.

Неустойчиво и неопределенно, по-видимому, учение Тертуллиана о Божеском достоинстве Сына Божия. С одной стороны, он называет Сына Божия Богом<sup>2</sup> и говорит о равенстве Его с Богом Отцом<sup>3</sup>, с другой — он находит различие между божеством Бога Отца и божеством Сына Божия и потому как бы не считает Того и Другого совершенно равными между Собою. Отец и Сын, по нему, не одно и то же, но различаются между Собою «мерею»: Отец есть вся субстанция, а Сын — истечение и часть целого, часть субстанции Отца<sup>4</sup>. Но все же несомненно, что Тертуллиан исповедовал рождение Сына Божия из сущности Отца и называл Сына Божия единосущным Отцу<sup>5</sup>. Он говорил: «Сын не отвне, но из сущности Отца»; «Бог родил Свое Слово непосредственно из Своей внутренности — *из чрева*» (ср. Пс. 109:3)<sup>6</sup>. Как происшедшее из существа, Слово «подобно и равно Тому, от Кого Оно произошло»; «Оно есть Сын перворожденный, как рожденный, прежде всего — Сын Единородный, потому что только Оно одно зачато и рождено в сердце Бога, рождено

<sup>1</sup> Тертуллиан. Против Праксея.

<sup>2</sup> См.: Там же. 12; 26.

<sup>3</sup> [Он говорит, что все предано Ему Отцом. Ты поверишь, если Христос принадлежит Творцу, Которому принадлежит всё, ибо Отец предал Сыну не как уступающий Ему всё, что сотворил через Него, то есть через Свое Слово] (*Omnia Sibi tradita dicit a Patre. Credam, si Creatoris est Christus, cujus omnia; qui non minori se tradidit omnia Filio Creator, quae per Eum condidit, per Sermonem suum scilicet*) (Тертуллиан. Против Маркиона IV, 25, 7).

<sup>4</sup> См.: Тертуллиан. Против Праксея, 9; ср.: Он же. О целомудрии, 9. Ср.: «Когда надобно будет наименовать вместе Отца и Сына, то изъясняюсь так: Бог Отец и Иисус Христос *Господь* наш. Если же дело идет об одном Христе, то я могу называть Его *прямо Богом*» (Тертуллиан. Против Праксея, 13; ср. 19).

<sup>5</sup> [Это и есть совершенное рождение Слова, когда Оно происходит от Бога. Ведь сначала Оно исходит от Бога для размышления в качестве Премудрости... Поэтому Оно имело Своим Отцом Того, произойдя от Которого стало Первородным Сыном, то есть рожденным прежде всего, и Единородным [Сыном], то есть Единственным, рожденным от Бога, а именно из недр сердца Его] (*Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit conditus ab eo primus ad cogitatum in nomine Sophiae... Exinde Eum patrem sibi faciens, de quo procedendo Filius factus est primogenitus, ut ante omnia genitus, et unigenitus, ut solus ex Deo genitus proprie de vulva cordis ipsius*). Ср.: Тертуллиан. Против Праксея, 7.

<sup>6</sup> См.: Тертуллиан. Против Праксея, 4–5. Ср.: Он же. Против Праксея, 11.

от Бога»<sup>1</sup>. Отношение между Отцом и Сыном самое тесное, подобно тому, какое мы видим между деревом и корнем, ручьем и источником, лучом и солнцем.

Очевидно, основное воззрение Тертуллиана на внутреннее отношение Сына Божия к Богу Отцу было совершенно правильно, и конечно, если бы Тертуллиан не был чистым органом истины в основных догматах веры, то не был бы и образцом для церковных писателей в борьбе с арианством. Между тем несомненно, что Фебадий в сочинении «Против ариан» повторил только то, что сказано в сочинении Тертуллиана «Против Праксея»; этому же сочинению Тертуллиана следовал и автор сочинения [«О православной вере»] (*De fide orthodoxa*)<sup>2</sup>, равно как св. Амвросий в [произведении] «О вере к августу Грациану пять книг» (*De fide ad Gratianum augustum libri quinque*), Фавстин в [произведении] «О Троице или о вере против ариан» (*De Trinitate sive de fide contra arianos*). Затем, если бы учение Тертуллиана было неправильно в целом, то к нему не относились бы с одобрением [св.] Киприан, Евсевий, Руфин и [блж.] Иероним.

Если мы обратимся теперь к самому знаменитому христианскому ученому первых трех веков, к Оригену, то увидим, что и его учение о втором Лице Святой Троицы, отличаясь замечательной смелостью и глубиной мысли, далеко не отличается строгой точностью, правильностью и определенностью подобно учению большинства церковных писателей доникейского периода. Ориген часто прилагал силы к исследованию неисследуемого. И потому, хотя очень вероятно, что он всегда хотел остаться верным Евангелию<sup>3</sup>, ему случалось часто или обходить его свидетельства, или противоречить ему. В научном отношении Ориген считается первым лицом, давшим опыт систематического построения христианского богословия. Учение его о Сыне Божиим можно кратко передать в следующем виде.

Сын Божий есть действительное, личное Существо, Ипостась, совершенная во всем, «субстанция субстанций»<sup>4</sup>. «Некоторые, — говорит Ориген, — пользуясь изречением 44 псалма: *отрыгну сердце мое слово благо*, воображают себе, что Сын есть не что иное, как простое Слово Отца, произносимое Им наподобие того, как нами произносится всякое слово, составленное из слогов, и таким образом отрицают личное бытие (*ὑπόστασις*) Сына и оставляют непонятным самое существо (*οὐσία*) Его; но мы бесконечно далеки от подобного

<sup>1</sup> Тертуллиан. Против Праксея, 7.

<sup>2</sup> См.: Самуилов В. Н. История арианства на латинском Западе. СПб., 1890. С. 150–152 и прилож. «d», 70–75.

<sup>3</sup> См.: Ориген. О началах I, 3, 1.

<sup>4</sup> Ориген. Против Цельса VI, 64; Схолия на Евангелие от Матфея 18, 18; О началах I, 2, 2; Комментарий на Иеремию 19, 1; Комментарий на Евангелие от Иоанна II, 1.

нечестия. Бог Слово вовсе не есть что-либо преходящее, похожее на простое прозвучавшее и исчезающее слово, а есть Слово, имеющее Свое собственное бытие (*οὐσιώμενος*), Слово, имеющее Свой собственный, индивидуальный образ бытия и представляющее Собою отдельное от Отца Лицо (*ὑπόστασις*)»<sup>1</sup>. «Мы почитаем, — пишет он в другом месте, — Единого Бога, Отца и Сына — Отца истины и Сына-истину, Которые суть Два ипостасию (*τῆ ὑπόστασει*) и едино по единомыслию (*ὁμολοίᾳ, consensione*), и согласию (*τῆ συμφωνίᾳ*), и тождеству воли (*ταυτότητι τοῦ βουλήματος*), так что видевший Сына, Который есть Сияние славы и Образ Ипостаси Бога, видел и Отца»<sup>2</sup>.

Сын Божий непостижимым для нас образом рождается от Бога Отца<sup>3</sup>. Акт рождения Бога Сына от Бога Отца мы должны мыслить как акт духовный, совершающийся без всякого разделения и уменьшения существа Отца<sup>4</sup>, как акт совершенно бесстрастный<sup>5</sup>. Как хотение происходит от мысли бесстрастно и не отсекая от нее никакой части и само не отделяясь от нее, так следует представлять и рождение Сына от Отца<sup>6</sup>. Мыслить же иначе, вопреки этому не только верх нечестия, но и крайняя степень неразумия<sup>7</sup>.

Исходя из понятия о неизменяемости Бога, рождение Сына Божия от Бога Отца мы должны мыслить как акт безначальный. «Кто из верующих во Христа, — говорит Ориген, — может не только утверждать, но даже и подумать, что было время, что был хотя бы даже самый незначительный момент времени, когда Бог не был Отцом Своего Слова, Своей Премудрости? Но если кто думает так, то пусть он ответит нам, почему Бог Отец не сообщил Своему Сыну бытия прежде того момента, когда Он благоволил, по его понятию, сделать это? Пусть он укажет нам на самый отдаленнейший пункт времени как на начало бытия Слова, и тогда мы его вправе спросить снова, почему Бог Отец не родил Своего Сына еще прежде и этого момента, — и так будем спрашивать до бесконечности<sup>8</sup>. Ибо Бог не мог начать быть Отцом, подобно тому как люди начинают быть отцами с известного времени. Если быть Отцом для Бога составляет совершенство и если Он всегда имел желание и возможность быть Отцом, то почему и не быть Ему Отцом всегда? Неужели не всегда Он был совершенен?»<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна I, 23, 42. Ср.: Комментарий на Евангелие от Матфея XVII, 14; О началах I, 22.

<sup>2</sup> Ориген. Против Цельса VIII, 12.

<sup>3</sup> См.: Ориген. О началах I, 1, 110.

<sup>4</sup> См.: Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна XX, 16; О началах I, 110.

<sup>5</sup> См.: Ориген. О началах IV, 28.

<sup>6</sup> См.: Там же. I, 2, 6.

<sup>7</sup> См.: Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна. Т. II.

<sup>8</sup> См.: Ориген. О началах I, 2, 9. Ср.: *Сщмч. Памфил*. Апология Оригена, 3.

<sup>9</sup> См.: Ориген. Комментарий на кн. Бытия II.

Это неправда. И мы исповедуем поэтому Бога вечным Отцом Единородного Сына Его, рожденного безначально, прежде всякого времени»<sup>1</sup>.

Рождение Сына Божия, как акт вечный и безначальный, должно быть постоянным или вечно настоящим, правильнее сказать — должно быть вполне отрешенным от времени или абсолютно простым. «Писание, — говорит Ориген, — называет Сына Сиянием славы Отца (Евр. 1:3), то есть сиянием вечного света (Прем. 7:26). Как сияние совершенно неотделимо от света и доколе пребывает свет, дотоле не перестает быть и сияние его, так и Сын Божий, как сияние вечного Света Божия, рождается от Отца непрерывно. Не родил Отец Сына и перестал рождать Его, но всегда рождает Его»<sup>2</sup>. Понятие непрерывности рождения Сына Божия от Бога Отца, впервые ясно высказанное Оригеном, составляет одну из самых важных заслуг его в истории богословской мысли.

Понятие о вечном рождении Сына Божия от Бога Отца само собою вело Оригена к мысли о происхождении Сына Божия именно из существа Бога Отца, а понятие о непрерывности рождения — к мысли о нераздельности или единстве природы Сына Божия с природой Бога Отца. И Ориген утверждал, во-первых, что Сын Божий рождается от существа Бога Отца и один только есть по природе истинный, Единородный Сын Божий<sup>3</sup>; во-вторых, что Он имеет одно и то же существо (*ὁμοούσιος*) с Богом Отцом, едино с Ним по существу и по воле<sup>4</sup>, есть Бог у Бога<sup>5</sup>. Первый из этих пунктов не имеет широкого раскрытия у Оригена; что же касается второго пункта, то у Оригена можно найти очень много данных, служащих к его раскрытию.

Например, против Цельса он писал: «Если бы Цельсу известны были слова: *Отец во Мне и Я в Нем* (Ин. 10:38) и: *Я и Отец* —

<sup>1</sup> См.: *Ориген*. О началах I, 2, 3; Комментарий на Послание к Римлянам IV, 5; Комментарий на Евангелие от Иоанна I, 32. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб.

<sup>2</sup> *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Иоанна IX, 4.

<sup>3</sup> См.: *Ориген*. Схолии на Евангелие от Матфея 28, 18; фрагменты из Комментария на Послание к Евреям; Комментарий на Евангелие от Иоанна II, 6; V, 99; Комментарий на Послание к Римлянам I, 3, 2; I, 8, 1; О началах I, 2, 3; Против Цельса I, 8, 14; Комментарий на кн. Иеремии XVI, 229. В «Комментарии на Евангелие от Иоанна» (XX, 16) Ориген относится отрицательно к формулировке «Сын рожден из существа Отца», но только потому, что некоторые с нею соединяли антропоморфическое представление о делении в акте рождения Сына природы Рождающего.

<sup>4</sup> См.: *Ориген*. Против Цельса I, 8, 1; Комментарий на Евангелие от Иоанна I, 23, 42; Т. III, 35; Комментарий на Евангелие от Матфея XXVIII, 18; XIII, 19; Комментарий на Послание к Римлянам IV, 2. Нельзя не удивляться крайней поспешности заключения некоторых немецких ученых, пытавшихся утверждать, что учение о единстве природы Сына Божия с природой Бога Отца не входило в вероучительную систему Оригена.

<sup>5</sup> См.: *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Иоанна I, 47. Ср.: Против Цельса I, 5, 24.

одно (Ин. 10:30), то он не наклеветал бы тогда на нас, что мы почитаем, кроме высочайшего Бога, еще иного Бога. Нет. Мы почитаем в Отце и Сыне единого Бога». «И я удивляюсь, — писал Ориген в другом месте против современных еретиков, — я удивляюсь, как некоторые, читая слова апостола: *у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им* (1 Кор. 8:6), не хотят признать Сына истинным Богом под тем предлогом, чтобы не впасть в двубожие. Очевидно, рассуждающие таким образом не понимают, что ни верование в Сына как в Бога не уничтожает божества Отца, ни верование в Отца как в Бога не уничтожает божества Сына и что при этом не вводится никакое двубожие, поскольку мыслится, что Сын не иной Бог, чем Бог Отец, и поскольку источником или началом божества Сына представляется не иное что, как божество Отца». Не может быть большего нечестия, как отрицать божество Сына и включать Его в число тварей вопреки самым ясным свидетельствам о божестве Его Священного Писания, как Ветхого, так и Нового Заветов<sup>1</sup>. Таким образом, несомненно, что Сын Божий есть истинный и совершенный Бог (*ὁ ἀληθὴς Θεός*)<sup>2</sup>.

Ориген приписывает Сыну Божию все Божеские свойства, Божеское действие и Божеское поклонение<sup>3</sup> и говорит, что «Сын не был бы полным и совершенным Образом Своего Отца», если бы не имел величия, совершенно равного величию Отца<sup>4</sup>.

С понятием о тождестве природы Бога Отца и Бога Сына нераздельна мысль о полном Их равенстве. Но по вопросу о равенстве или, лучше сказать, о взаимных отношениях первого и второго Лиц Святой Троицы Ориген не имел одного определенного и неизменного воззрения. В общем взгляд его на этот предмет можно признать вполне православным, но в его творениях есть немало мест, из которых видно, что по означенному вопросу он не всегда стоял на высоте чистого Православия, держался иногда субординатического образа воззрений и смотрел на отношение Сына Божия к Богу Отцу как на отношение менее совершенного к более совершенному.

В нижеследующем изложении мы передадим, с одной стороны, в сжатом и связном виде субординатическое воззрение Оригена

<sup>1</sup> См.: *Ориген*. Комментарий на Послание к Римлянам I, 8, 13; VII, 9; Комментарий на Евангелие от Иоанна II, 2; Против Цельса I, 2, 9; I, 5, 24.

<sup>2</sup> См.: *Ориген*. На книги Царств гомилия 2; Гомилия на Евангелие от Матфея 90; Комментарий на Евангелие от Иоанна II, 2.

<sup>3</sup> Напр., ср.: *Ориген*. Против Цельса I, 6, 4; 60; VIII, 13, 26, 72; I, 2, 9; Гомилии на кн. Чисел XVIII, 2; О началах I, 2, 2; I, 9, 10; Комментарий на Послание к Римлянам I, 5; VII, 9, 13; Комментарий на Евангелие от Матфея XIV, 7; Комментарий на Евангелие от Иоанна I, 12; Гомилии на Иеремию IV, 6; Гомилии на Иезекииля XII, 5; Комментарий на Евангелие от Иоанна XV, XXXVII и др.

<sup>4</sup> См.: *Ориген*. Против Цельса I, 6, 69.

на отношение Сына Божия к Богу Отцу, а с другой — представим образцы собственных его исправлений этого воззрения. Ориген учил: хотя Сыну Божию присуща та же самая благодать, какая присуща и Отцу, но, тогда как у последнего она самобытная, у первого она — от Отца, и тогда как у последнего она пребывает покоящейся, у первого — являющейся в мире как правда<sup>1</sup>. Далее. Хотя Сыну Божию присущи совершенное ведение и совершенная воля, но и в этом отношении Он не равен Отцу<sup>2</sup>. В познании Отец совершеннее Сына; Отец познает Себя совершеннее и чище, чем познает Его Сын<sup>3</sup>. Познание Отца — первичное, самобытное; познание Сына — вторичное, заимствованное. Подобное же отношение — и между волей Сына Божия и волей Бога Отца<sup>4</sup>. Из всего этого следует, что единый истинный Бог есть Бог Отец; это Бог первый — *πρῶτος*, Бог в собственном смысле — *ὁ Θεός, Αὐτό-Θεός*. Сын Божий есть Бог второй, Бог не по природе, а по причастию от Отца<sup>5</sup>, просто *Θεός* или *ἕτερός τις Θεός ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, θεοποιούμενος*<sup>6</sup> [просто Бог или другой некий Бог от Бога, обожествленный]. Он есть Служитель Отца<sup>7</sup>. Творение мира совершено не Им (*ὑπὸ*), а только при посредстве (*διὰ*) Его<sup>8</sup>. И к (*πρὸς*) Нему не должно обращаться с молитвой, разве только как к посреднику (*διὰ*) в молитве к Богу Отцу<sup>9</sup>. Последнее крайнее слово Оригена о Сыне Божиим то, что Он *γενητός* или *κτίσιμα*<sup>10</sup> [возникший или тварь].

Таким крайним субординатистом Ориген является до полемики своей с известным противником христианства — Цельсом. В сочинении же «Против Цельса» он не только не допускает новых субординатических определений Сына Божия, но старается заглазить и прежние свои субординатические выражения, предлагая объяснения их в духе Православия. Здесь он, между прочим, пишет: «Называя Бога Отца Отцом, мы этим не подчиняем Его, как клеветет Цельс<sup>11</sup>, Сыну. И из наших нет ни одного настолько неразумного, чтобы он сказал, что Сын Человеческий есть Господь Бога. Но когда мы смотрим на Спасителя как на Бога — Слово, Премудрость, Правду, Истину, тогда мы

<sup>1</sup> См.: *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Иоанна I, 40.

<sup>2</sup> См.: Там же. I, 44, 14. Ср.: О началах I, 8, 6.

<sup>3</sup> См.: *Ориген*. О началах IV, 35.

<sup>4</sup> См.: *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Матфея XXVI, 39.

<sup>5</sup> См.: *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Иоанна II, 2.

<sup>6</sup> *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Иоанна I, 21; Против Цельса V, 39. Ср.: *Филон Александрийский*. О сновидениях, 1.

<sup>7</sup> *Ориген*. О молитве, 224.

<sup>8</sup> *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Иоанна I, 22; II, 9, 6; Против Цельса I, 6, 60.

<sup>9</sup> *Ориген*. Против Цельса V, 5; О молитве, 14.

<sup>10</sup> *Ориген*. Фрагменты из «О началах» в катенах 1, 4; Комментарий на Евангелие от Иоанна I, 22; Гомилии на Псалмы I, 2; Против Цельса V, 37.

<sup>11</sup> *Ориген*. Против Цельса VIII, 15.

говорим, что Он имеет власть над всем, подчиненным Ему под этим именем, но не над властвующим над Ним Отцом (*οὐ καὶ τοῦ κρατοῦντος αὐτοῦ Πατρός*)<sup>1</sup>. Что же касается наименования Слова вторым Богом, то под именем второго Бога мы разумеем не что иное, как добродетель, объединяющую все добродетели, и разум, содержащий в себе всё, что есть разумного»<sup>2</sup>.

Эти объяснения дают нам возможность определить настоящую точку зрения Оригена. Названия *αὐτοθεός, ὁ Θεός, ἀληθινός Θεός, ἀγέννητος* и *ἄναρχος Θεός* [Само-Бог, Бог, истинный Бог, Нерожденный и Безначальный Бог], прилагаемые им к Богу Отцу, и названия *Θεός* [Бог] (без артикля *ὁ*), *γεννητός* и *γεννητός Θεός, ἕτερός τις Θεός, θεοποιούμενος* [Рожденный, Рожденный Бог, другой некий Бог, обожествленный], прилагаемые к Сыну Божию, по нашему мнению, употреблены им для обозначения совсем не того, что один Отец есть истинный Бог, а того, что Он один есть такое Божеское Лицо, которое не заимствует своего божества от другого Лица и есть Источник бытия и жизни для других Божеских Лиц, между тем как Сын вечно получает Свое божество, бытие и жизнь от Отца и потому есть второе Лицо нераздельного единого Бога. Равно как и названия одного только Бога Отца абсолютной жизнью, верховным благом и самосущей истиной, а Сына — жизнью, благом и истиной от Отца или образом благодати, истины и жизни совсем не означают у него существенного различия между Божескими Лицами, а указывают только на то, что Бог Отец имеет все первоначально, то есть от Себя, а Сын Божий от Отца<sup>3</sup>. Такой же смысл имеют выражения его и о том, что мир сотворен не Словом, а через Слово и что Сын ниже Отца<sup>4</sup>. Наконец, что касается названий Сына Божия служителем Отца, отличным от Него по существу, и замечаний, что молитва должна быть возносима не к Сыну, а через Сына к Отцу, то в этих случаях, как можно судить по контексту речи, Ориген имел в виду не Божескую природу Сына, а человеческую<sup>5</sup>. По человечеству же большею частью он называл Сына Божия и тварью. «Он есть сотворенный, поскольку это касается Его человеческой природы, и несотворенный (*ἀγέννητος*), что касается Его Божеского существа»<sup>6</sup>.

Самыми трудными для объяснения местами в учении Оригена о Боге Сыне можно считать следующие два, находящиеся в толковании на Иоанна: одно в II, 1 и 2, а другое в XIII, 25.

В первом месте речь, по-видимому, идет о различии по божеству Бога Отца и Бога Сына. Здесь как будто представляется, что

<sup>1</sup> Ориген. Против Цельса VIII, 14, 15.

<sup>2</sup> Там же. V, 39.

<sup>3</sup> Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна VI, 3; О началах I, 2, 13.

<sup>4</sup> Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна VI, 64.

<sup>5</sup> Ориген. Против Цельса I, 5, 4, 11; VIII, 13, 25, 67.

<sup>6</sup> Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна II, 1.



в собственном смысле Богом можно назвать только Бога Отца, а Сына Божия можно называть Богом только в несобственном смысле. Но внимательное отношение к этому месту открывает и в нем только ту же мысль, какая была указана нами в прежде приведенных цитатах. Божество Бога Отца называется здесь истинным, как божество первого Лица Святой Троицы. Божество же Сына Божия отличается от божества Бога Отца только как божество Лица происходящего или рождающегося. И только в этом смысле Бог Отец один называется  $\acute{\omicron}$  Θεός, а Сын и Святой Дух могут быть названы просто Богами, θεοί (без артикля  $\acute{\omicron}$ ), подобно тому как выражением  $\acute{\omicron}$  Λόγος [Слово] может быть обозначен только один источник всякого разума — разум в себе, тогда как разум, присущий произошедшим существам, может быть называем просто словом λόγος (без артикля  $\acute{\omicron}$ ). «Ибо разум (λόγος), присущий каждому из разумных существ, — говорит Ориген, — имеет такое же отношение к сущему в начале у Бога — Богу Слово, какое Бог Слово ( $\acute{\omicron}$  Θεός Λόγος) к Богу (τὸν Θεόν): ибо как истинный Бог Отец относится к образу и образам образа... так Само Слово ко всякому разумному существу. Оба они имеют значение источника, Отец — Божества, а Сын — разума».

Другое неудобовразумительное место в учении Оригена о Сыне Божиим в сокращении читается так: «Мы веруем и повинуемся Спасителю, Который сказал: “Отец, пославший Меня, более Меня” (Ин. 5:36); и говорит, что Спаситель и Святой Дух не сравнительно, а безмерно выше всех происшедших. Но Отец настолько же или даже (еще) более превосходит Сына, чем и насколько Он и Святой Дух превосходят всех прочих. Превосходя существом (οὐσία), достоинством, силою и божественностью, Он ни в чем не сравним с Отцом (οὐ συγκρίνεται καὶ οὐδὲν τῷ Πατρὶ)». В этих словах, если понимать их прямо, в их буквальном смысле, ясно выражаются мысли, решительно противоречащие учению Оригена о единосущии Отца и Сына и о равенстве Их между Собою; изъяснять же их в каком-нибудь переносном смысле нет основания. Принимая во внимание образованность и силу ума Оригена, при которых он не мог так грубо противоречить себе, мы сильно сомневаемся в подлинности рассматриваемого текста. Возможно, что он потерпел извращение или от злоупотребления каких-нибудь еретиков, например от ариан, которых св. Амвросий обвинял в порче книг<sup>1</sup>, или же от невнимательности переписчиков, или же, наконец, по вине тех и других<sup>2</sup>. Но так как вопрос о подлинности этого

<sup>1</sup> См.: *Свт. Амвросий Медиоланский*. О вере I, 2, 15, 335; I, 5, 16, 193; О Святом Духе III, 10.

<sup>2</sup> Ср.: *Maran D. P. De Divinitate Christi IV*, с. 16, n. 3; *Huetius P. D. Origenianorum liber II, quaest. II*, p. 120. In *Spectantia opera ad Origenem*. T. IV. Paris, 1759. Затрудняющие нас и вызывающие сомнения в подлинности слова Оригена в настоящем их виде читаются так: τὸν Υἱὸν πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχειν, οὐ συγκρίσει, ἀλλ' ὑπερβαλλούση

текста — вопрос еще не решенный, то при суждении об Оригене этот текст всего лучше не принимать во внимание.

На основании всего сказанного мы считаем Оригена чуждым ложных представлений в учении о Лице Сына Божия. Некоторые выражения его о Сыне Божиим, кажущиеся субординатическими, мы объясняем отсутствием в его время точной терминологии, образностью его речи и полемическим характером его исследований, вследствие которого ему трудно было, при его подвижном уме, приученном философией к смелым и широким построениям и склонном к перемене взглядов, быть всегда спокойным и не вдаваться в увлечения. В оправдание этого взгляда мы можем указать на авторитет свв. Афанасия и Василия Великих и Григория Назианзина. Они одобряли учение Оригена о Сыне Божиим. Неточные фразы Оригена, сблизившие его учение по форме с арианством, давали арианам возможность опираться на его великий авторитет. Но, несмотря на это, борцы с арианством защищали православие Оригена в учении о Сыне Божиим. Правда, [свт.] Епифаний, Феофил Александрийский, [блж.] Иероним и [блж.] Августин осуждали Оригена,

*ὑπεροχῇ φάμεν τὸν Σωτῆρα καὶ τὸ Πνεῦμα Ἅγιον, ὑπερεχόμενον τοσοῦτον ἢ καὶ πλέον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, ὅσῳ ὑπερέχει αὐτὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα τῶν λοιπῶν, οὐ τῶν τυχόντων... Ἄλλ' ἁμῶς τῶν τοσοῦτῶν καὶ τηλικούτῶν ὑπερέχων οὐσία... οὐ ουγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ Πατρὶ* [Сын превосходит всех созданных несравнимо, но по несопоставимому превосходству называем Его Спаситель и Дух Святой; Отец превосходит Его настолько или больше, насколько превосходит Сам Он и Святой Дух остальных *οὐ τῶν τυχόντων* [но не как-ких попало] Но, однако, превосходя столь многих и великих по сущности, Он несравним ни в чем с Отцом] (*Origen. Комментарий на Евангелие от Иоанна XIII, 25 // Origenes. Opera omnia. Paris, 1759. P. 225*). Маран предполагает в выражении *ὑπερεχόμενον τοσοῦτον ἢ καὶ πλέον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς* [Отец превосходит Его настолько или больше], с одной стороны, допущенный писцом пропуск отрицания *οὐ*, а с другой — вставку кем-нибудь выражения *ἢ καὶ πλέον*. После такой поправки первая половина приведенного текста до слов *τῶν τυχόντων* имеет для себя параллельное чтение в толковании Оригена на Матфея. Что же касается второй половины рассматриваемого текста, то заключающуюся в нем речь легко можно объяснить в смысле учения о превосходстве Иисуса Христа над тварью по человечеству. На это уполномочивает как весь текст этого места, представляющий собою почти буквальную передачу слов Апостола о превосходстве прославленной человеческой природы Христа над всеми небесными Силами (Еф. 1:21), так и особенно последние слова этого текста: *οὐσία καὶ πρᾶξις καὶ δυνάμει καὶ θεϊότητι* (*ἔμφυχος γὰρ ἔστι λόγος*) [по сущности, главенству, силе и божеству (ибо Слово одушевлено)]. Если бы речь шла об Иисусе Христе как о Боге, то в последнем выражении не было бы слова *πρᾶξις* — вместо *θεϊότητι* было бы, вероятно, употреблено слово *δυνάμει* [силой], и самое это слово исключило бы собою слово *οὐσία* [сущность], как излишнее в этом случае; далее — нелепым было бы замечание *ἔμφυχος γὰρ ἔστι λόγος* [ибо Слово одушевлено], между тем как в речи о человечестве Христа оно имеет тот смысл, что и Христова природа по человечеству ниже природы Божеской, как *οὐσία ἔμφυχος* [сущность одушевленная], а не *πνευματικός* [духовная], вопреки утверждению Гераклеона, говорившего, что даже у поклоняющихся Богу природа должна быть одна с природой Бога, то есть духовной — *πνεῦμα* [дух].

но их суждения должно признать менее авторитетными в сравнении с суждениями указанных выше святых отцов.

Неточные и неправильные выражения Оригена о Сыне Божиим, к сожалению, нашли себе место и даже были усилены наиболее славным и знаменитым его учеником — св. Дионисием Александрийским. Дионисий вел борьбу с савеллианами. В этой борьбе для опровержения савеллианского слияния Лиц Святой Троицы Дионисию предстояло дать такое объяснение, в котором ясно было бы показано, что Лица Святой Троицы — Отец, Сын и Святой Дух, при единстве Их существа, различаются между Собою как Лица. Чтобы резче и нагляднее выяснить различие между Богом Отцом и Сыном Божиим, Дионисий допустил такие неудачные сравнения и резкие выражения, которые, при буквальном их понимании, давали чисто арианское представление о Сыне Божиим и на которые ариане действительно ссылались при защите своего еретического учения<sup>1</sup>. Например, он писал, что «Сын Божий есть тварь (*ποίημα*) и чужд Богу Отцу по существу; Отец к Нему то же, что делатель к виноградной лозе и судостроитель к ладье; и, как тварь, Сын не был, пока не получил бытия»<sup>2</sup>. Эти выражения, подлинности которых не отрицал и св. Афанасий — защитник Дионисия, если понимать их в буквальном смысле, содержат, на первый взгляд, мысль о Сыне Божиим как о чуждом для Бога Отца по существу и сотворенном, хотя на самом деле св. Дионисий в них, быть может, хотел высказать только ту мысль, что, тогда как Бог Отец существует Сам по Себе, Сын Божий имеет бытие не Сам от Себя, но от Бога Отца<sup>3</sup>, что Дионисий и обозначил термином *γενητός* (происшедший, [тварный])<sup>4</sup>.

Впрочем, говоря о св. Дионисии, мы всегда должны помнить, что он находился на почве александрийского учения, где различие Бога Отца и Сына Божия иногда трактовалось как различие по существу. Быть может, Дионисий в пылу полемики с савеллианами первоначально увлекся этим воззрением. Обвинителем его был Рим, отправивший ему через папу Дионисия послание, в котором епископу Александрийскому ставилось на вид как его заблуждение, что он

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. О Дион., 4.

<sup>2</sup> *ποίημα καὶ γενητόν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐδίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ Πατρὸς, ὡς περὶ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυτηγὸς πρὸς τὸ σκάφος· καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν, οὐκ ἦν πρὶν γένηται* (PG. T. 25. Col. 485); рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. О Дион., 4.

<sup>3</sup> *Μὴ παρ' ἑαυτοῦ ὁ Υἱὸς, ἀλλ' ἐκ Πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι* (PG. T. 25. Col. 501); рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. О Дион., 15).

<sup>4</sup> Св. Афанасий склонен был объяснять резкие и неточные выражения Дионисия в смысле учения его о человечестве Иисуса Христа (см.: *Свт. Афанасий Великий*. О Дион., 9; ср.: *Он же*. О Дион., 7; 12; 20; *Он же*. О Ник. Соб., 25); но такое объяснение приложимо ко всем местам сочинений св. Дионисия.

считал Сына Божия тварью Бога Отца<sup>1</sup>, отрицая вечность<sup>2</sup> и единосущие Его с Богом Отцом<sup>3</sup>. В ответ на это послание св. Дионисий написал в свое оправдание четыре книги под заглавием «*Ἐλεγχος καὶ ἀπολογία*» [«Обличение и оправдание»] и послал их в Рим<sup>4</sup>. В этом сочинении св. Дионисий не только шаг за шагом защищался от возведенных на него обвинений, но и поправлял свои неточные выражения и ошибки, допущенные им в письме к Аммону и Евфранору, прося извинить его за его недостатки и судить о нем не по отдельным выражениям, а по всему строю и существу его учения<sup>5</sup>. В то же время он жаловался, что обвинители приводили его сравнения и выражения отрывочно и произвольно, приписывали им неправославное значение, усвая ему такие воззрения, каких он никак не мог держаться<sup>6</sup>.

Дионисия упрекали в том, что он называл Сына Божия тварью, а Бога Отца Творцом Его. На это он отвечает в указанном сочинении, что действительно он называл Бога Отца Творцом Христа, но говорил так потому, что имел в виду при этом плоть Иисуса Христа, которая тварна<sup>7</sup>. Не отказывается он и от того, что названия *ποίημα καὶ γενητόν* [творение и тварное] он прилагал и к Божеской природе Иисуса Христа, но употреблял эти названия не потому, что мыслил Бога Отца Творцом Иисуса Христа по Божеству, а просто — по немощи речи<sup>8</sup>.

На другое обвинение, будто он учил, что Бог Отец не всегда был Отцом, а Сын Его не есть безначальный Сын, потому что было время, когда Сына Божия не было, св. Дионисий отвечал, что это обвинение несправедливо, что оно совершенно опровергается его прежним учением о Сыне Божиим как о вечной Премудрости и Силе Божией и как о вечном Сиянии от вечного Света. Не было времени, так говорит он теперь, когда бы Бог не был Отцом (*οὐκ ἦν, ὅτε ὁ Θεὸς οὐκ ἦν Πατήρ*); всегда есть и Христос, как Слово, Премудрость и Сила<sup>9</sup>. Сын относится к Отцу, как сияние к солнцу. Если есть свет, то есть и сияние. Если есть солнце, то есть и луч, есть и свет. Если бы солнце было вечно, то и свет был бы совечен ему. Бог есть вечный свет, не начавшийся в какое-либо время и не имеющий исчезнуть когда-либо. Перед Ним и с Ним вечно есть и Сияние Его, безначальное, присносущное, Его Премудрость, которая говорит: *тогда Я была при Нем*

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. О Дион.*, 21.

<sup>2</sup> См.: Там же. 14.

<sup>3</sup> См.: Там же.

<sup>4</sup> Подлинный текст отрывков этого сочинения можно читать в: PG. Т. 5 (Paris, 1844).

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. О Дион.*, 19.

<sup>6</sup> См.: Там же. 14.

<sup>7</sup> См.: Там же. 21.

<sup>8</sup> См.: Там же. 20–21.

<sup>9</sup> См.: Там же. 15.

художницею и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время (Притч. 8:30). Итак, Сын Божий от Бога Отца как вечное Сияние от вечного Света. Один Отец самосущен, а Сын существует вечно в Отце и от Отца<sup>1</sup>.

В ответ на обвинение, что будто бы, по учению Дионисия, Сын Божий не единосущен с Богом Отцом, он теперь пишет, что хотя выражения «Сын единосущен Богу» (*ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ*) он нигде не читал в Священном Писании, однако против смысла его он ни теперь, ни прежде не возражал и не возражает. В подтверждение своих слов он указывает на то, что в послании своем он сравнивал отношение Сына Божия к Богу Отцу с отношением растения к корню, реки к источнику, слова к мысли<sup>2</sup>. Теперь он снова повторяет эти сравнения: «Растение, взшедшее от семени или от корня, — говорит он, — инаково с тем, от чего оно произросло, но, без сомнения, однородно с ним; и река, текущая из источника, получает другой вид и имя, потому что источник не называется рекой, ни река — источником, между тем существуют и река, и источник, и источник есть как бы Отец, а река — рождаемое от источника»<sup>3</sup>. Далее: «Слово есть изливание ума и, говоря по-человечески, источается из сердца устами. Исторгаясь же с помощью языка, мысль делается другим словом, отличным от слова в сердце. Ибо одно, послав от себя другое, остается таким же, каким было; другое же, быв послано, излетает и носится повсюду; таким образом, каждое из них одно в другом пребывает, хотя и отличны одно от другого и суть одно, хотя они — два. Так и Отец и Сын, по сказанному, суть едино и один в другом пребывает»<sup>4</sup>. Это последнее сравнение встречается у Дионисия в другой раз в следующем виде: «Мысль наша изрыгает из себя слово, по сказанному у пророка: *отрыгну сердце мое слово благо* (Пс. 44:2). И мысль, и слово отличны друг от друга и занимают каждое свое собственное место: тогда как мысль пребывает и движется в сердце, слово — на языке и в устах; однако же они не различны и ни на одну минуту не бывают лишены друг друга. Ни мысль не бывает без слова, ни слово без мысли, но мысль творит слово, являясь в нем, и слово обнаруживает мысль, в ней получив бытие. Мысль есть как бы внутри сокровенное слово, а слово есть обнаруживающаяся мысль. Мысль переходит в слово, а слово переносит мысль на слушателей, и таким образом мысль, при посредстве слова, внедряется в слушающих, входя в них вместе со словом. И мысль, будучи сама от себя, есть как бы отец слова, а слово — как бы сын мысли: прежде мысли

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Дион., 15.

<sup>2</sup> См.: Там же. 28.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 25.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Дион., 23.

оно невозможно, но и не откуда-либо совне произошло оно вместе с мыслью, а из нее самой возникло. Так и Отец, высочайшая и всеобъемлющая мысль, имеет Сына — Слово, первого своего истолкователя и вестника»<sup>1</sup>. Об этих сравнениях, говорит Дионисий, его клеветники умолчали<sup>2</sup>. Но они с особенной настойчивостью указывали на сравнения Отца с Сыном, как виноградаря с лозою или судостроителя с ладьею, и на основании их утверждали, что он будто бы учил о различии Отца и Сына по существу. Св. Дионисий в ответ на это замечает, во-первых, что в его письме к Аммону и Евфранору эти сравнения высказаны им были как бы мимоходом и занимают самое невидное место в ряду только что приведенных его сравнений, более значительных и существенных, в связи с которыми и в смысле которых и они должны быть понимаемы и объясняемы<sup>3</sup>; а во-вторых, всеми своими сравнениями он хотел показать именно то, что Бог Отец и Сын Божий имеют одинаковую природу, хотя в то же время желал прояснить и то, что при одинаковости Своей природы Они все-таки различаются между Собою.

Против того обвинения, что будто бы св. Дионисий уничтожал единство Божеских Лиц тем, что, называя Бога Отца, не именовал при этом Сына Богом и, называя Сына Божия, не именовал Бога Отца<sup>4</sup>, он отвечает, что каждое из этих наименований само собою необходимо предполагает и заключает в себе другое. Поэтому, когда именуется Отец, всегда при этом предполагается мысль и о Сыне, и даже о Духе Святом, Которого нельзя отделять ни от Того, Кто Его посылает, ни от Того, Кто является Его носителем. «Сказал я: *Отец*, и прежде чем присовокупил: *Сын*, означил уже и Его в Отце. Сказал я: *Сын*, и если не предположил Ему слова *Отец*, то, без сомнения, Отец подразумевается в *Сыне*. Сказал я: *Святый Дух*, но вместе с этим сказал и то, откуда и чрез кого Он происходит. Но они (обвинители) не знают, что Отец, как Отец, не отчуждается от Сына, потому что имя это выражает собою начало единения; и Сын не отлучается от Отца, потому что название *Отец* указывает на общение; и в руках Их есть Дух, Который не может быть лишен ни Посылающего, ни Носящего. Почему же мне, который употребил сии наименования, думать, что Они разделены и совершенно разлучены между Собою?»<sup>5</sup>

В другом месте, направленном против савеллиан и сохраненном для нас св. Василием Великим, св. Дионисий отвечает еще на один высказанный ему упрек — упрек в тритеизме. «Если они потому, что

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. О Дион., 23.

<sup>2</sup> См.: Там же. 18.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: Там же. 16.

<sup>5</sup> См.: Там же. 17.

я учу о трех Ипостасях, — говорит он, — упрекают меня в разделении Их, то я скажу, однако, что есть Три, если они не захотят совершенно уничтожать троичность»<sup>1</sup>.

Чтобы надлежащим образом оценить учение св. Дионисия о Сыне Божием, нужно принять во внимание два обстоятельства: во-первых, он изложил это учение в полемике с савеллианами, отрицавшими различие Божественных Ипостасей; и во-вторых, в его время богословская терминология была еще слишком неопределенна, неустойчива и невыработанна. Ввиду этого об учении его нельзя судить по словесной форме его выражений, а нужно вникать в общий смысл и контекст его речи и сообразно этому понимать отдельные его выражения. При таких условиях понимания св. Дионисия выясняется, что слово *ποίημα* [творение] им могло быть употребляемо для обозначения сыновства Сына Божия, а слово *ἀρχή* [начало] для обозначения одновременно двух понятий — временного и логического начал, что слово *ἁμοούσιος* [единосущный] могло быть неудобным для него в полемике с савеллианами ввиду того, что слово *οὐσία* [сущность] не всегда обозначало понятие природы, в противоположность лицу, и что, наконец, выражение *ἴδιος φύσει* [собственный по природе] в приложении к Слову легко могло быть истолковано в том смысле, что Слово есть некоторая сторона природы Бога Отца.

\* \* \*

*Обобщения и выводы из всего трехвекового периода  
учения о Сыне Божием*

Сделанный нами общий обзор научно-богословской деятельности отцов и учителей Церкви трех первых веков христианства по вопросу о Лице Сына Божия приводит нас к следующим обобщениям и выводам.

Отцы-апологеты старались утвердить и обосновать истину Божества, ипостасного различия и равенства Сына Божия с Богом Отцом. Церковные писатели-полемисты имели в виду с особенной силой доказать учение о том, что Господь наш Иисус Христос есть не только истинный и совершенный человек, но и истинный и совершенный Бог, что, как Бог, Он вечен, безначален и бесконечен, безусловно равен и единосущен Богу Отцу, но ипостасно отличен от Него; они раскрывали и уясняли также и взаимные отношения между вторым и двумя другими Лицами Святой Троицы, особенно между вторым и первым.

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 29 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. С. 160.*

Самый существенный пункт учения о божестве Сына Божия — учение о происхождении Его от Бога Отца — в этот период богословской деятельности христианских ученых получил сравнительно достаточное раскрытие. Рождение Сына Божия от Бога Отца совершенно ясно различалось от происхождения тварей: оно считалось чуждым пространственного характера, деления и изменения сущности Отца. Только в вопросе о времени рождения Сына Божия мысль и выражения церковных писателей этого времени не отличаются надлежащей ясностью, точностью и определенностью.

Самая существенная черта учения о происхождении Сына Божия от Бога Отца — вопрос о происхождении Его из существа Бога Отца. Никем из писателей означенного времени он не отрицался, некоторыми предполагался, а иными положительно высказывался и защищался (Иустин и Ориген); при этом нужно заметить, что большинство церковных писателей рассматриваемого времени связывали происхождение Сына Божия от Бога Отца с вопросом о творении мира и, по видимому, основание рождения Сына Божия полагали не в природе Божества, а в отношении Его к миру. Акт рождения Сына Божия от Бога Отца обозначался в указанный период времени различно словами: *рождение* (*γέννησις, ἀπογέννησις*), *выступление* (*προπήδησις, processio*), *изречение* (*ἐξέρευσις*), *произнесение* (*prolatio*), *показание* (*ἐπείδειξις*), *послание* (*missio*), *сотворение* (*creatio*) и т.д.

По вопросу об ипостасном различии Сына Божия и Бога Отца в учении церковных писателей рассматриваемого времени нет ничего уполномочивающего решать его в отрицательном смысле; учение о *Λόγος ἐνδιάθετος* и о *Λόγος προφορικός*, как нами было уже выяснено, не может давать мысли об отрицании ипостасности Сына Божия.



---

---

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### Глава 1

*Происхождение арианства и характеристика его. Источники для изложения арианства в первоначальном его виде. Изложение в связном целом общих черт учения Ария о Сыне Божием.*

*Столкновение арианства с Православием и борьба между ними. Причины, способствовавшие особенно сильной возбужденности в полемике представителей той и другой стороны. Св. Афанасий — первый и главный представитель в полемике с арианами со стороны православных; сохранившиеся до настоящего времени письменные памятники борьбы его с арианами как источники для изложения этой борьбы*

Обращаясь теперь к учению о Сыне Божием св. Афанасия Александрийского, мы должны наперед изложить, по крайней мере в главных чертах, учение о том же самом предмете Ария и его последователей, так как св. Афанасий выработал свое учение о Боге Сыне именно в литературной борьбе с арианством, которую он вел в продолжение многих лет своей жизни и которую он считал самой главной задачей своей церковно-общественной деятельности. Мы представим арианство только в том виде, в каком опровергал его св. Афанасий. Поэтому источниками для нас будут служить: 1) послание Ария к Евсевию Никомидийскому о разрыве его со [св.] Александром Александрийским<sup>1</sup>; 2) послание Ария же и его сторонников к [св.] Александру Александрийскому<sup>2</sup>; 3) сочинение Ария под заглавием «Θάλεια» [«Фалия»]<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Оно приводится в трудах св. Епифания [Кипрского] (Панарион, 69, 6, 8), у [блж.] Феодорита [Кирского] (Церковная история I, 4).

<sup>2</sup> Сохранилось у Епифания (Панарион 69, 7, 8), [св.] Афанасия (Посл. соб. Арим., 16) и Сократа (Церковная история I, 6).

<sup>3</sup> Существенное содержание этого произведения передано св. Афанасием в «Слове против ариан» (Прот. ар. I, 1, 5, 6, 9; Посл. соб. Арим., 15; О Ник. Соб., 15). О «Фалиях» можно читать у Сократа в «Церковной истории» (I, 4).

и, кроме того, из сочинений св. Афанасия отдельные положения арианского учения без обозначения источников, откуда они взяты.

В посланиях, написанных Арием при первом его столкновении с Церковью, содержатся мысли и выражения, сравнительно еще умеренные и далеко не в такой степени резкие и крайние, как мысли и выражения, заключающиеся в его «Фалиях». По посланиям, Сын Божий имеет еще исключительное положение между всеми тварями, стоит очень близко к Богу и называется даже полным и неизменяемым Богом (*πλήρης Θεός καὶ ἀναλλοίωτος*). В «Фалиях», написанных Арием уже тогда, когда все его попытки соглашения своего учения с церковным оказались напрасными, он подробнее, многостороннее и последовательнее, чем прежде, развил свои воззрения на Сына Божия и уже прямо, без всяких уступок церковному учению и без малейшей сдержанности, высказал свое учение о Сыне Божиим как о твари, причем вопреки своим прежним словам утверждал изменяемость Сына Божия. Прежде называя Сына Божия «совершенным едиnorodным Богом», Арий теперь говорит, что Христос не есть истинный Бог, Бог по естеству, а Бог только по имени, по мысли (*κατ' ἐπίνοιαν*)<sup>1</sup>; Он есть тварь, благодатно обожествленная, как и другие твари (ср. Пс. 81:6); источник Его божественности тот же, что и других тварей, — причастие божеству Отца по благодати<sup>2</sup>. Чуждый по естеству Отцу<sup>3</sup>, Сын не только не равен Ему, но и не сходен с Ним во всех отношениях — и по существу, и по свойствам<sup>4</sup>.

К этим до последней крайности развитым арианским положениям не могли прибавить ничего существенно нового и следующие за Арием защитники его учения; они могли сообщить арианству только новую форму. Аэций и Евномий, смешивая существо и ипостась, спорили только о понятиях «рожденный» и «нерожденный»; другие, уяснив начала аномейства, сами выделились из рядов строгих ариан и стали примыкать все более и более к учению Церкви.

На основании вышеуказанных источников мы можем представить сущность арианства в следующих главных и общих чертах.

По учению ариан, только один Отец есть Бог в собственном смысле этого слова — Существо абсолютное, безусловно простое и духовное, неизменяемое и непреложное, неизреченное, премудрое, благое и всемогущее. Как Существо абсолютно простое и неизменяемое, Бог, по первоначальному смыслу учения Ария, собственно не может быть ни Отцом, ни Сыном, ни Творцом; но так как бытие мира и его

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Дион., 23.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Посл. соб. Арим. Ср.: *Он же*. Прот. ар. I; *Он же*. Окр. к еп.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Дион.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Посл. соб. Арим.

несамобытность для Ария были принудительными истинами, то он отступил для них от строгости своего первого положения и впал в противоречие. Постепенно он признал Единого Нерожденного не только Богом Отцом, но и безначальным Виновником (*ἄναρχος ἀρχή*)<sup>1</sup> всего существующего, Управителем и Судией мира.

Как единое начало всего, Бог, по представлению Ария, существовал прежде всего, и прежде Сына; Он родил Сына, родил истинно, а не по видимости, не мнимым образом: сообщил Ему бытие Своею волею. Как рожденный<sup>2</sup>, Сын не безначален, не вечен, не совечен Отцу. Правда, Он довременен, прежде веков, рожден от Отца, но прежде чем родился, Он не существовал. Было некогда, когда Сына не было (*ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν Υἱός*)<sup>3</sup>. Рождение Сына есть первый момент Его бытия. Он родился, и прежде Своего рождения Он не имел бытия — родился не из существа Отца, путем эманации (*προβολή*) или деления Божеского существа, но произошел из ничего или из не-сущего, получил бытие по воле Бога. Он — не истинный Бог, но тварь и произведение, по сущности чужд и неподобен Отцу и не в собственном смысле именуется Словом и Премудростью, но Он тварь единственная в своем роде. Он создан Богом для сотворения через Него видимого мира<sup>4</sup>.

Все существование Сына Божия является в системе Ария в каком-то странном свете. Хотя Он может быть мыслим со всеми атрибутами Бога и называться Сыном, но Ему не принадлежит по природе и в собственном смысле ни одно Божеское свойство и совершенство; Он чужд Отчих свойств и по всему не подобен Отчей сущности,

<sup>1</sup> Точнее — «безначальным Началом». — *Ред.*

<sup>2</sup> Вматриваясь внимательно в учение Ария, мы видим, что он мыслил «нерожденность» признаком существа Божия и смешал понятия рождения и творения. На основании этой ошибки он выступил с учением о том, что Нерожденный есть верховная причина всего, вне которой первоначально было абсолютное ничто, а Рожденный, как якобы чуждый Божией сущности, по природе не Бог, а бытие конечное, условное, временное, — тварь. Рождение, как внутренний акт Божеского существа, для Ария немислимо.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 15. При обозначении начала бытия Сына Божия ариане избегали выражения «во времени», потому что время, по их понятиям, само получило начало с происхождением прочих тварей, а Сын Божий имел бытие еще прежде их, прежде времени. Очевидно, Арий представлял между вечностью и временем еще какое-то среднее состояние, более близкое к вечности. Быть может, первоначально он, как и все согласные с ним в этом случае, просто только не различал начало как принцип причинности и начало как первое основание бытия, как точка отправления, — и, отрицая безначальность Сына в смысле независимости от причины или нерожденность, пришел к мысли о том, что Сын не совечен Богу Отцу. Мы думаем, что формулой *ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν* Арий утверждал мысль о случайности Сына Божия в отношении к Отцу и в то же время отрицал Его временность и совечность с Отцом.

<sup>4</sup> Про Сына Божия нельзя сказать ни того, что до Своего рождения Он существовал в Отце и потом родился, ни того, что Он произошел через видоизменение части существа Отца и есть особое проявление Божества, ни, наконец, того, что Он произошел из какого-нибудь другого готового материала.

а находится в свойстве с тварями. Сущности Отца и Сына разделены, разобщены, разлучены, чужды, непричастны одна другой и до бесконечности несходны во всем между Собою. По Своей природе Сын изменяем, как и все прочие твари, а если Он остается тождественным, то только по свободной воле. Ведение Сына ни в одной области не абсолютно; в совершенстве Он не знает ни Отца, ни Своего собственного существа, и потому все, что Он возвещает нам о Боге, не абсолютная истина. «Отец — тайна для Сына, и Сын не может ни видеть Отца, ни знать Его совершенно и в точности, потому что, имея начало бытия, не может познавать Безначального; даже что познаёт и видит, то знает и видит соответственно собственной Своей мере, как и мы познаем и видим по мере собственных своих сил»<sup>1</sup>. Между Отцом и Сыном нет и не может быть единства славы. Та слава, которая, по первоначальному воззрению Ария, дана в Самой Ипостаси, в самом бытии Сына, по позднему его представлению, оказывается дарованной Сыну по Его заслугам, составляющей только награду за Его свободный подвиг и нравственное совершенство, явленное впоследствии, но предуведенное Богом прежде бытия Сына. Так как все совершенства Сына имеют свое основание не в природе Его, то и нравственное величие Его не имеет абсолютно прочной опоры и единение Его с Отцом не может быть безусловным.

Арианская доктрина встретила сильное и решительное противодействие со стороны представителей Православия. Между последователями Ария и защитниками церковного учения о Сыне Божиим, великими отцами и учителями Церкви IV века, началась горячая и продолжительная борьба, которая привлекла к себе внимание всего тогдашнего христианского общества, чему отчасти способствовали и современные обстоятельства. Тогда кончена была внешняя борьба христиан с язычниками; тогда духовная реакция древнего мира, постепенно слабевшая и замиравшая, быстро начала переходить из наступательного в оборонительное положение; торжество христианских начал, впоследствии навсегда и безраздельно овладевших миром, обнаружилось ясно перед всеми. Язычество и иудейство уже перестали возбуждать христиан на борьбу с собою; христиане занялись исследованием содержания своей религии, получив в свое распоряжение все необходимые научные средства своего времени. Привычка ставить вопросы и возражения, нажитая веками, нашла теперь богатую почву для своего широкого обнаружения. На Востоке страсть к догматическим рассуждениям охватила всех, начиная с епископа и кончая рабом. К решению богословских вопросов прибегала государственная власть со своей материальной силой. Насколько было велико брожение

<sup>1</sup> Λείπει αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν... ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει (см.: Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I, 6, 9; О соб., 15).

умов того времени, можно судить по тому, что спорящие не разбирали ни места, ни времени. На это жаловались пастыри века. Св. Григорий Нисский в слове «О божестве Сына и Святого Духа» рассказывает: «Приходите вы в какую-нибудь лавку и спрашиваете: что стоит такая-то вещь? А лавочник тотчас начинает рассуждать о Рожденном и Нерожденном. Вы спрашиваете: сколько оболочек нужно заплатить за известный кусок хлеба? И в ответ слышите: Отец более или Сын? Готова ли ванна? — спрашиваете вы. А вам отвечают: Сын Божий сотворен из ничего»<sup>1</sup>. Возбужденные ариане доходили до «бешенства»<sup>2</sup> и производили беспорядки. В Антиохии увлечение религиозными спорами было настолько сильно, что раз, по словам Сократа<sup>3</sup>, только отряд солдат воспрепятствовал возбужденному народу разрушить город. Разногласия в суждениях разрушали семейный покой, разделяли отца с сыном и брата с братом. Ариане, по словам св. Афанасия, «не щадили ничего, чтобы под видом истины вторгнуться в рай Христовой Церкви»<sup>4</sup>. Для своей цели они пользовались всеми средствами — современными им философскими понятиями<sup>5</sup>, авторитетом Священного

<sup>1</sup> Ср.: *Сократ Схоластик*. Церковная история I, 2 и *Свт. Григорий Нисский*. Слово о божестве Сына и Святого Духа (PG. T. 46. Col. 557).

<sup>2</sup> См.: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 21, похвальное Афанасию великому, архиепископу Александрийскому.

<sup>3</sup> *Сократ Схоластик*. Церковная история I, 1.

<sup>4</sup> «Эта хитрая и дерзкая ересь, — говорит св. Иларий, — с удивительным искусством действует для достижения своей преступной цели. Сначала она принимает на себя личину благочестия, потом прельщает неопытных выражениями, затем приспособляется к житейской мудрости, наконец увлекает с пути истины видом основательности. Часто она пользуется нашим учением против нас же самих, верою Церкви против веры Церкви» (*Свт. Иларий Пиктавийский*. О Троице I, I). «Ересь, называемая арианской, — говорит св. Афанасий, — ересь хитрая и изобретательная, искусно прикрывается словами Священного Писания, вооружается ложными доводами» (*Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 1).

<sup>5</sup> В доказательство того, как поистине коварно пользовались ариане философскими понятиями и терминами своего времени, можно привести рассуждение их о Сущем и не-сущем при разоблачении его св. Афанасием: «Сущий сотворил не-сущего или сущего? Из Сущего ли или из не-сущего сотворил его?» — спрашивали ариане. Св. Афанасий отвечал: «Не означают они, о ком спрашивают, чтобы спрашиваемый мог дать ответ, но говорят просто: Сущий не-сущего? Кто же, ариане, этот Сущий и что такое это не-сущее? Или кто Сущий и кто не-сущий и что называется Сущим или не-сущим? Ибо Сущему можно творить и не-сущее, и Сущее, и существовавшее прежде. Древодел, золотарь, горшечник обрабатывают каждый по искусству своему вещество, прежде их существовавшее. Да и Сам Бог всяческих, взяв сущую персть от земли, образует человека. Посему умствование их несостоятельно. Если же говорят о Боге и Слове Его, то пусть присовокупляют к вопросу и недостающее и спрашивают так: “Сущий Бог был ли когда без Слова?” Или так: “Сущий Отец сотворил ли не-сущее Слово или всегда имеет Слово с Собою, собственное рождение Своей сущности?” Но арианские вопросы нелепы, исполнены хулы и подобны следующим вопросам: “Сущий Бог ужели не существую соделался Богом или существует прежде, нежели делается? Посему, существую ли сотворил Себя или Он из ничего, будучи прежде ничем, внезапно явил Сам Себя?”» Подобным образом св. Афанасий привел

Писания и отчасти мнениями древних учителей Церкви, конечно, излагая их в превратном и тенденциозном виде.

Св. Афанасий вполне сознавал ту величайшую опасность, которая угрожала Церкви и чистоте церковного учения со стороны арианства. В окружном послании 341 года он с величайшим прискорбием и грустью заявлял всему христианскому обществу, что верование Церкви и правила ее — в опасности, что в скором времени может погибнуть то, что соблюдалось в церквях издревле. Как ученый представитель Церкви, сам он, естественно, явился главным защитником Православия и с тем большею ревностью выступал на борьбу с еретиками, чем сильнее по опыту убеждался в опасности от них для Церкви. Письменным памятником борьбы св. Афанасия с арианством служат следующие его сочинения: 1) Изложение веры; 2) Толкование на слова: *Все предано Мне Отцем Моим* (Мф. 11:27); 3) Послание об определениях Никейского Собора; 4) Четыре слова против ариан; 5) Второе послание к Серапиону, епископу Тмуитскому. Сюда же отчасти можно отнести: 6) Книгу о Воплощении Бога Слова против ариан; 7) Об учении Дионисия Александрийского; 8) Окружное послание к епископам Египта и Ливии; 9) Послание о соборах Ариминском и Селевкийском; 10) Послание к африканским епископам; 11) Письма к Адельфию епископу и Максиму Философу и 12) Толкования на некоторые псалмы. Изложение по этим источникам содержания и сущности полемики св. Афанасия с арианством составляет непосредственно предстоящую нашу задачу<sup>1</sup>.

## Глава 2

*Полемика св. Афанасия с арианами. Постановка полемики.*

*Полемика на почве философии. Разбор положений, что:*

*1) Сам Бог не может входить в непосредственные отношения к миру и что 2) для общения Бога с миром должен быть и есть посредник — существо, с одной стороны, бесконечное, а с другой — конечное. Принципы, высказанные св. Афанасием в полемике его с арианами на философской почве*

Метафизической основой арианства было положение, что бесконечное не может само являться в конечном. Из этого положения Арий

---

к абсурду и другие подобные возражения ариан, например, в том же сочинении (Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I).

<sup>1</sup> Подробное изложение полемики св. Афанасия с арианами в нашей литературе сделано, по Мёлеру, г. Ловягиным в сочинении «О заслугах св. Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством» (СПб., 1856). Ввиду этого мы, со своей стороны, сделаем только краткое изложение этого предмета с несколько иной постановкой самого вопроса и с дополнением к исследованию г. Ловягина того, что считаем нужным.

вывел заключение, что Бог сотворил мир через посредствующее существо: это-то существо и есть Сын Божий, Который по природе Своей не может быть и называться истинным Богом. Это богословское следствие из философского положения и было главным предметом полемики между св. Афанасием и Арием. Несомненно, было бы гораздо естественнее и основательнее поразить противника сначала и главным образом в самой основе его положений. Но св. Афанасий не сделал подробного разбора метафизической основы арианства, так как это собственно задача метафизики. Как богослов, он посвятил свои силы главным образом разбору богословских следствий из метафизической основы арианства: для него дороги были собственно интересы религии. Поэтому он направил свою полемику преимущественно против учения о посредствующем существе и только косвенно касался основного философского положения арианства.

Классическое, так сказать, место, в сжатом виде представляющее всю сущность арианства и определявшее план полемики с ним св. Афанасия, можно найти в следующих словах ариан: «Бог, восхотев создать тварную природу, видел, что она не может приять на себя ничем не умеряемой Отчей руки и Отчей зиждительной силы; потому первоначально Единый производит и творит Единого только и Его именует Сыном и Словом и Премудростью, чтобы при Его посредстве могло уже прийти в бытие и всё прочее. Бог не нас создал для Него, но Его для нас. И как все не существовавшее прежде состоялось Божией волей, так и Он, прежде не имея бытия, волею Божией приведен в бытие, потому что и Слово не есть собственное по естеству рождение Отца, но произошло по благодати. Сущий Бог сотворил не-сущего Сына тем же изволением, которым и всё сотворил, произвел, создал, восхотел, чтобы пришло в бытие»<sup>1</sup>. В этом небольшом отрывке заключается общее содержание всего арианства; в нем ясно выразилось арианское разделение между Богом и миром. Бог не может быть непосредственным творцом мира, потому что последний настолько слаб и ничтожен, что не может входить ни в какие непосредственные отношения с совершеннейшим и высочайшим Существом, не может снести непосредственного действия Божеского всемогущества. Между Богом и миром неизмеримая бездна. Эти мысли составляют содержание первой половины отрывка. Вторая половина его говорит о Существом, служащем связью между Богом и миром, о Творце мира — Сыне Божиим.

Разбирая первую часть этого отрывка, св. Афанасий проводит ту мысль, что арианский дуализм, напоминая учение манихеев<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 24. Ср.: *Он же*. Прот. ар. III, 27.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Окр. к еп., 16. Замечательно, что св. Афанасий ни в этом случае, ни в разборе учения ариан о Логосе не упоминает ничего о заим-

не вытекает логически из мысли о безмерном величии Божиим и даже лишает Бога истинных совершенств Его; что высочайшие совершенства Божии не только не препятствуют непосредственной связи Бога с миром, но, напротив, они-то и составляют основу этой связи. В мысли ариан о Боге как о Существе всесовершенном и, однако, не могущем создать мир заключается противоречащее само себе понятие о силе и достоинстве. Закон силы таков, что чем она выше, тем легче совершает свойственную ей деятельность; закон достоинства тот, что чем оно выше, тем непричастнее его обладатель какому-либо пороку или недостатку. Абсолютная сила чужда всякого затруднения в деятельности, и абсолютное достоинство исключает всякий моральный недостаток. Между тем ариане, соглашаясь, что Бог — Существо всемогущее и абсолютно великое, не допускают, чтобы Он мог непосредственно творить мир, и таким образом полагают границу истинной силе и величии Божью. По св. Афанасию, можно представить только две причины, почему бы Бог не мог Сам непосредственно сотворить мир, — бессилие и гордость. Но при первом объяснении «вся тварь возопиет на произносящих о Боге недостойное Бога». Бог не может утомляться, творя все одним велением или хотением воли Своей, в чем удостоверяет нас Писание многими свидетельствами. Творец не всемогущ, если Он не имел силы Сам создать вселенную<sup>1</sup>. Нельзя также допустить, чтобы Бог не мог создать мир по гордости, то есть чтобы Он считал это дело недостойным Себя, как утверждают ариане. Если Бог не считал для Себя недостойным сотворить Сына Божия, Который, по учению самих же ариан, в существе Своем есть такая же тварь, как и все прочие твари, то Он не мог считать для Себя недостойным и создание всего вообще тварного мира. Кроме того, предполагать в Боге гордость — значит возводить хулу на Него: у Бога гордости нет<sup>2</sup>. Пусть взглянут ариане, считающие тварей столь ничтожными, что они не могут быть делом рук Божиих, на то попечение, какое, по учению Евангелия, Бог имеет относительно волос на голове, воробьев на кровле и полевой травы, и потом пусть спросят себя: неужели достоинство Бога пострадает от того, что Он будет не только Промыслителем, но и Творцом мира?!<sup>3</sup> Вообще, нет никаких разумных оснований отрицать создание мира непосредственно Самим Богом.

---

ствовании ими своих основ у Филона и неоплатоников, между тем как, например, учение ариан о Логосе как о посреднике, существующем для мира, как цели Его бытия, носит на себе очень заметные следы платонического учения Филона. Как идеи, по Платону, достигают своей цели и имеют смысл только в реальности, так и Сын, по Арию, имеет смысл и цель Своего бытия только в мире.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 26.

<sup>2</sup> См.: Там же. I, 25; *Он же*. О Ник. Соб., 7.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II.



А если, несмотря на это, ариане упорно отстаивают свою мысль, что Сам Бог Отец не мог создать мир, ссылаясь на Писание, которое будто бы творение мира приписывает не Ему, а Сыну (Пс. 32:6; 103:24; Кол. 1:16, 17), то они и в этом случае впадают в ошибку. Если в одних местах Писания творение приписывается действительно Сыну Божию, то в других оно усваивается и Богу Отцу (Быт. 1:1). Следовательно, не нужно останавливаться только на одних местах Писания, оставляя другие, а, приняв в соображение и те и другие, примирять кажущееся в них разногласие<sup>1</sup>. Ариане естественно отделили причину от действия, признали тварей делом Сына Божия, а самый акт творения — делом Бога Отца<sup>2</sup>. А для обоснования этой ложной мысли они построили столь же ложное учение о двух Премудростях или двух Словах, из которых одну Премудрость или одно Слово они считали сосуществующим Отцу, а другую Премудрость или другое Слово — тварью, как проявление первой Премудрости или первого Слова вовне<sup>3</sup>. Опровергнуть это арианское измышление для св. Афанасия не стоило большого труда. Он сделал это с большим успехом в немногих словах. Против ложных заключений ариан он утверждал, что разделение акта воли и его осуществления свойственно только существам конечным, а у Бога то и другое совпадает в один нераздельный момент<sup>4</sup>. Что касается ложных оснований, то их он опроверг единогласным свидетельством против них Писания, отцов Церкви и здравого смысла<sup>5</sup>. Кроме того, он доказал бесполезность измышления этих оснований, не приводящих к предположенной цели, потому что с признанием тварности одной из Премудростей, именно той, которою создан мир, Бог устраняется от всякого участия в создании мира, чего не допускали и сами ариане<sup>6</sup>. Признать же творящею Премудростью личное свойство Отца — значит признать в Боге одну Премудрость, потому что

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 38–43.

<sup>2</sup> *Διαιρούσι τὰ κτίσματα καὶ τὴν δημιουργίαν καὶ τὸ μὲν τοῦ Πατρὸς ἔργον τὰ δὲ τοῦ Υἱοῦ διδῶσιν ἔργα* (рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 25; ср.: *Он же*. Прот. ар. II, 37). Мёлер дает такое толкование этому месту, будто «Отец есть в собственном смысле Отец вселенной, Творец законов, а Сын только есть Устроитель и Промыслитель мира». Но такое объяснение не совсем удачно. Несообразность учения ариан заключается скорее в том, что Отец, по их словам, есть Творец, а твари все-таки принадлежат не Ему.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Окр. к еп., 12; *Он же*. Прот. ар. II, 37; *Он же*. Прот. ар. I, 5. *Ὁὐκ ἔστιν αὐτὸς ὁ ἐν τῷ Πατρὶ φύσει καὶ ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ Λόγος καὶ ἡ ἰδία σοφία, ἐν ἣ καὶ τοῦτον πεποίηκε τὸν κόσμον· ἀλλ' ἄλλος μὲν ἔστιν ὁ ἐν τῷ Πατρὶ ἴδιος αὐτοῦ Λόγος, καὶ ἄλλη ἢ ἐν τῷ Πατρὶ ἰδία αὐτοῦ σοφία* (по другому чтению: *ἄλλος μὲν Λόγος ὁ ἐν Πατρὶ ἴδιος καὶ ἄλλη ἐν τῷ Πατρὶ αἰδῖος αὐτῷ σοφία*), *ἐν ἣ σοφία καὶ τοῦτον τὸν Λόγον πεποίηκεν· αὐτὸς δὲ οὗτος ὁ Κύριος κατ' ἐπίνοιαν λέγεται σοφία διὰ τὰ σοφίζομενα* (*Свт. Афанасий Великий*. Окр. к еп., 12 (PG. T. 25. Col. 564, 565)).

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 25.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Дион., 25; *Он же*. Окр. к еп., 13.

<sup>6</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 37.

другая тогда не нужна, и в то же время впасть в противоречие с Писанием, которое, свидетельствуя о творческой Премудрости (см. Ин. 1:3; Пс. 103:24), имеет в виду личную Премудрость — Сына Божия<sup>1</sup>.

Итак, со стороны Бога не было причины устранить Себя от создания мира; Бог Отец мог создать мир Сам непосредственно. Но, быть может, сама тварная природа по своей слабости не могла «принять на себя ничем не умеряемой Отчей руки и Отчей зиждительной силы»? Св. Афанасий рассматривает и это предположение и опровергает его. Несостоятельность его сама собою вытекает уже из несостоятельности первого положения ариан. Но св. Афанасий делает особый разбор этого предположения, независимо от первого положения ариан. Он объясняет арианам непримиримые противоречия, с логической необходимостью и очевидностью вытекающие из этого предположения, и тем показывает его несостоятельность. Конечным результатом его критики является положение, что и со стороны твари не могло быть никакого препятствия к непосредственному созданию ее Богом. Порядок аргументации св. Афанасия следующий. Он низводит посредника между Богом и миром, измышленного арианами для устранения безграничной противоположности между конечным и бесконечным, до состояния прочих тварей<sup>2</sup> и потом строит такой силлогизм. Если посредник, как тварь, ничем существенно не отличаясь от прочих тварей, мог принять на себя неумеряемую Отчую руку и зиждительную Отчую силу, то могли воспринять их и все прочие твари. Если же никакая тварь не могла быть созданной непосредственно Самим Богом, то как тварь не мог быть создан непосредственно Им и сам измышленный арианами посредник, как бы Он ни был совершен лично, и значит — Его нет. Без Него же, по представлению ариан, невозможно и бытие мира<sup>3</sup>. Значит, существующий же мир есть призрачный мир. С такой очевидной и грандиозной нелепостью, с логической необходимостью вытекающей из основного положения ариан, не могли согласиться и сами ее виновники, признававшие реальность мира.

Между тем с признанием действительности бытия мира реальная противоположность между бесконечным и конечным заявляет о себе с полной силой, мучит философскую мысль, заставляя ее найти какое-нибудь примирение. В этом случае арианам следовало бы смиренно преклониться перед учением Писания, которое, нимало не устраняя беспредельной противоположности между конечным и бесконечным, находит единственное примирение их в акте создания мира из ничего волею Бога. Но философской мысли ариан не хотелось оставить без примирения безграничную противоположность между бесконечным

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 4.

<sup>2</sup> См.: Там же. II, 19–20.

<sup>3</sup> См.: Там же. II, 26.

и конечным, и она тщетно хотела примирить эту противоположность признанием тождества бесконечного и конечного в особом бытии или существе, в одно и то же время бесконечном и конечном. Но примирение это, в действительности явленное в ипостасном единении божества и человечества в Лице Господа нашего Иисуса Христа, ариане хотели представить не в смысле церковного учения, не смешивающего конечного с бесконечным и не превращающего одно в другое, а по-своему — в смысле возведения конечного в бесконечное. Они придумали учение о посредствующем между Богом и миром существе, которое, считая созданным, в то же время возвышали над всеми прочими тварями как Его собственными созданиями и отождествляли Его с Божественным Логосом или Сыном Божиим. В этом пункте арианство, в основе более философское, чем религиозное учение, становится ближайшим образом христианской ересью<sup>1</sup>. И этот пункт арианства по преимуществу был предметом внимания св. Афанасия в борьбе его с Арием и его последователями. На нем святой отец сосредоточил все свои силы и его опровергал всеми доступными ему способами<sup>2</sup>. Положение, которое старался доказать при этом св. Афанасий, он выражает в своем «Исповедании веры» следующими словами: «Все сотворено через Сына, но Сам Он — не тварь»<sup>3</sup>. Он доказывал немыслимость самого бытия посредника, во-первых, с точки зрения понятия о Боге и, во-вторых, с точки зрения понятия о цели и существе посредника. В первом случае он указывал на унижение высочайшего Существа измышлением такого посредника, который удовлетворял бы Его нужде, так как несомненно, что удовлетворяющий потребности нуждающегося выше этого последнего. Во втором случае он не находит достаточного основания для действительного бытия посредника прежде всего потому, что бытие его, как указано выше, не достигло бы той цели, для какой он мог будто бы существовать, и потому было бы излишним и бесполезным, а во-вторых, потому, что бытие его невозможно по самому понятию о нем. Посредник, мыслимый как творящая тварь, носил бы непримиримое

---

<sup>1</sup> Учение Священного Писания о Сыне Божиим как о творческом Слове Отца казалось Арию достаточным (внешним) основанием для того, чтобы посредником между Богом и миром признать не какое-нибудь иное существо, а именно второе Лицо Святой Троицы, которое только одно, по представлению Ария, обладало всеми необходимыми для посредника между Богом и миром свойствами. С одной стороны, Оно, по представлению Ария, обладает божескими свойствами и близко к Богу, даже причастно Его существу, а с другой — Оно тварь и наряду с прочими тварями отлично от Бога и причастно тварям, отличаясь от них только способом происхождения от Бога.

<sup>2</sup> Полемика с Арием о Сыне Божиим как посреднике между Богом и миром и составляет собою разбор второй части приведенного нами основного положения арианства.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Изл. веры, 2.

противоречие в самом существе своем. Творящая тварь невозможна, как бы мы ни старались объяснить происхождение в ней творческой способности — путем ли природного дарования или путем научения. Первое не согласно с самим понятием о тварях, общий закон бытия которых быть созданными, а не созидать. Второе противоречит понятию о Боге, во-первых, потому, что Он, как существо не завистливое, если бы стал учить, так научил творчеству, конечно, не одну какую-нибудь избранную тварь, а все; а во-вторых, потому, что при этом нужно будет и относительно Самого Бога предположить, что и Он искусство творить приобрел через научение и, значит, может его забыть. Наконец, признавать бытие особого посредника между Богом и миром только для творения мира значит унижать самого посредника перед созданным миром, потому что мир (при этом предполагается) существует для себя, а посредник для него<sup>1</sup>. Помимо всего этого, и самый вопрос о цели бытия посредника в высшей степени нелеп, если все же предполагается, что посредник есть Сын Божий и Бог. Вот почему в Священном Писании, когда речь идет о божестве Сына Божия, нигде не говорится о цели Его бытия<sup>2</sup>. Писание упоминает о цели только внешних отношений Сына Божия (Флп. 2:7, 8)<sup>3</sup>.

Впрочем, и этого еще мало; выводы, которые логически вытекают из учения Ария, ведут частью к атеизму и полному отрицанию всякого бытия, частью к пантеизму. В самом деле, если Сын Божий есть тварь и вместе Бог, единосущный Отцу, потому что, как согласны и ариане, Он пребывает в Отце и в Нем пребывает Отец, то и Бог Отец, единосущный Своему Сыну, должен быть тварью или одной сущности с тварями. А если Сын Божий и Его Отец суть твари, то Бог, значит, есть не что иное, как тварь, иначе: есть только одна тварь, а Бога нет. А если при этом, как выше было сказано, по учению ариан, и твари не должно быть, то следует, что нет и не должно быть в действительности совсем ничего. Отрицание всякой действительности — вот один из крайних, но необходимых, по мнению св. Афанасия, выводов из арианского учения о Сыне Божиим. Другой вывод — это обожествление всего. К нему св. Афанасий приходит путем такого рассуждения: Сын Божий, единосущный Отцу, есть Бог, но Он же и тварь, единосущная нам; следовательно, по св. Афанасию, и мы, как единосущные Ему, должны быть тварями — богами. «Но далеко, — говорит на это св. Афанасий, — людям до того, чтобы быть в Отце, как Сын Божий в Отце, и далеко не по месту, но по естеству. Богоборцы

<sup>1</sup> В своей аргументации св. Афанасий в этом случае доводит ариан дальше даже известного нелепейшего афоризма Ангела Силезского: «Бог столько же зависит от меня, сколько от Него и я. Я помогаю Ему хранить Его существо, Он помогает мне хранить мое».

<sup>2</sup> См.: Прем. 8:5; Ин. 1:1; 14:10; 1:18.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III.

имели бы еще для себя предлог утверждать такую нелепость, если бы Христос просто сказал: “да будут в Тебе едино, так и они и Я да будем в Тебе едино” (ср. Ин. 17:21). Но так как Спаситель сказал сравнительно: “Как *Я в Тебе, так и они да будут между собой едино*” (ср. Ин. 17:21), то есть насколько это возможно для них при посредстве общения в дарованной благодати (Рим. 8:35; 11:29), то арианам остается поэтому только припомнить слова Писания: *Ты же человек еси, а не Бог* (Иез. 28:2) и *не распростирайся убог сый с богатым* (Притч. 23:4). Быть нам в Отце есть не наше, но сущего и пребывающего в нас Духа, причастием Которого сочетаваемся с Божеством и мы (1 Ин. 4:13, 15). И мы никогда не будем такими, каково Слово, ибо что имеет Дух, имеет сие от Слова (Ин. 16:15)»<sup>1</sup>.

Вся аргументация св. Афанасия против арианского учения о посредствующем существе сводится, таким образом, к тому, что посредствующего существа нет и быть не может и что ариане впадают в двоеверие, с одной стороны, поклоняясь единому истинному Богу, а с другой — боготворя тварь и служа ей. В основании всей его полемики с арианством лежит мысль о существенном отличии и вместе о существенной и полной зависимости твари от Творца. Тварь никогда не может сделаться Богом; она не может даже явиться и существовать сама собою. Она может иметь и поддерживать свое бытие только при условии общения с Существом абсолютным. Сама по себе она не может быть источником бытия.

Предложенный св. Афанасием разбор арианского учения о посредствующем существе послужил основой и для всей последующей противоарианской полемики, что можно видеть из творений св. Григория Нисского<sup>2</sup>, св. Амвросия Медиоланского<sup>3</sup>, блж. Августина<sup>4</sup>, св. Кирилла Александрийского<sup>5</sup> и других. Сходство между разбором св. Афанасия и последующих отцов и учителей Церкви местами доходит чуть не до буквальности. Для примера укажем на некоторые места из сочинений блж. Августина и св. Григория Низианзина. Оба они исключают третье, посредствующее между Богом и тварью существо. Первый пишет: «*Всякая субстанция, которая не Бог, есть тварь, а если она не тварь, то Бог*»<sup>6</sup>. То же почти говорит и св. Григорий Назианзин: «*Если Бог, то не тварь, если же тварь, то не Бог,*

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 20–25.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Григорий Нисский*. Против Евномия I.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Амвросий Медиоланский*. О вере.

<sup>4</sup> См.: *Блж. Августин Иппонский*. О Троице I, 6, 9.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Кирилл Александрийский*. Сокровищница о Святой и Единосущной Троице I, 16.

<sup>6</sup> *Блж. Августин Иппонский*. О Троице I, 6, 9: *Omnis substantia, quae Deus non est, creatura est, et quae creatura non est, Deus est* [всякая сущность, которая не есть Бог, сотворена; то же, что не сотворено, есть Бог].

ибо имеет начало во времени. А что имеет начало, то некогда не было и то не подлинно сущее; а что не подлинно сущее, то как может быть Богом?»<sup>1</sup> «Какова одна тварь, — говорит св. Амвросий, — такова и всякая другая»<sup>2</sup>. Но если все твари, как твари, одинаковые между собою, отличны от Бога и зависимы от Него, то мыслить какую-нибудь тварь Творцом совершенно нелепо. Все эти цитаты имеют параллельные места в сочинениях св. Афанасия. Очевидно, его творения читались последующими отцами и учителями Церкви и служили для них образцом; очевидно, в своей полемике с арианами они признавали его для себя авторитетом.

### Глава 3

*Пolemика св. Афанасия с арианами на почве Священного Писания. Разбор различных цитат из Ветхого и Нового Заветов, приводимых арианами в пользу их учения*

Последним выводом из полемики св. Афанасия с арианами по вопросу о посреднике между Богом и миром на почве философии было положение, что учение их о посреднике не имеет под собой никаких разумных оснований. Но св. Афанасий не мог остановиться только на разборе философских основ арианства; ему, как богослову, более всего необходимо было разобрать целый ряд мест из Священного Писания, которые приводили ариане для подтверждения мнимой справедливости своего учения.

Рассматривая различные места Священного Писания, ариане понимали их смысл с точки зрения своей доктрины, причем прибегали иногда к явным натяжкам в их толковании. Об этом приеме своих противников св. Афанасий замечает, что в употреблении Священного Писания ариане поступают подобно диаволу<sup>3</sup>. Они выставляют в свою защиту Божественные слова и усиливаются толковать их по собственному своему разумению<sup>4</sup>, поставив для себя как бы каким-то правилом свое собственное нечестие, ради которого искажают (*διαστρέφουσι*) все Божии слова<sup>5</sup>. Обнаружить несостоятельность

<sup>1</sup> *Εἰ μὲν Θεὸς, οὐ κτίσμα. Εἰ κτίσμα δὲ, οὐ Θεός, ἤρξατο γὰρ χρονικῶς· ὁ δὲ ἤρξατο, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, οὐ δὲ πρεσβύτερον τὸ, οὐκ ἦν, τοῦτο οὐ Κύσιος ὄν· τὸ δὲ μὴ Κύσιος ὄν, πῶς Θεός (Свт. Григорий Богослов. Слово 42, 17). Ср.: Он же. Слово 24, а также: Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна VI.*

<sup>2</sup> *Свт. Амвросий Медиоланский. О вере I, 130: quae enim creatura sicut alia creatura est.*

<sup>3</sup> *См.: Свт. Афанасий Великий. Окр. к еп., 8.*

<sup>4</sup> *См.: Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I, 37.*

<sup>5</sup> *См.: Там же. I, 52.*

произвольных толкований ариан и показать истинный смысл извращенных ими мест Священного Писания было столь же существенной задачей полемики св. Афанасия с арианами, как и выяснить несостоятельность философских основ их учения. Великий святитель выполнил эту задачу таким же блестящим образом, как и первую. Искажению истинного смысла, по словам блаженного Феодорита<sup>1</sup>, всего более подвергались со стороны ариан те места Священного Писания, где говорится «о спасительном Его, Христа, Домостроительстве и уничтожении нас ради; от тех же выражений, где говорится об иконной Божественности и неизреченной славе Сына у Отца, ариане отвращались».

Самое главное место, на которое ариане чаще всего ссылались в прениях с православными, защищая свое лжеучение о сотворенном творце мира, и которому они придавали особенно важное значение, заключается в следующих словах книги Притчей Соломоновых: *Господь созда Мя (Премудрость) начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8:22). К разбору арианских толкований этого места св. Афанасий обращался много раз и в общем исследовал их всесторонне<sup>2</sup>. Poleмика из-за этого места могла возникнуть только на почве текста общепринятого в древней Греческой Церкви перевода LXX [перевода Семидесяти — Септуагинты]. В еврейском тексте место это читается так: *יְהוָה קָנַנִי רִאשִׁית דְּרָבּוֹ קָדָם מִפְּעֻלָּי מֵאֵן*, что LXX перевели словами: *Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ* [*Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя*] (Притч. 8:22). Слово *קָנַנִי* LXX перевели глаголом *ἔκτισε* [*создал*], который мог означать и творение в собственном смысле, и употребляться в значении «устроить», «сделать»<sup>3</sup>. Пользуясь переводом LXX, ариане для

<sup>1</sup> См.: *Сократ Схоластик*. Церковная история I, 18.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 8; *Он же*. Прот. ар. II, 1; 19; 44–37. Второе слово на ариан почти все посвящено разбору 8:22 Притчей; философские рассуждения об арианском посреднике в нем предложены (главы 19–44) скорее в качестве большого введения к самому разбору священного текста, чем самостоятельно. См. также: *Свт. Афанасий Великий*. Изл. веры, 3–4; *Он же*. О Ник. Соб., 14; *Он же*. Окр. к еп., 17; *Он же*. О Воплощ., 6 и т.д.

<sup>3</sup> В определении коренного смысла еврейского глагола *קָנַן* ученые расходятся между собою. Д. Кассель считает глагол этот словом первообразным и имеющим значение «купил», «приобрел», «имел». В подтверждение своего мнения он приводит производные от того же корня слова, которые все удерживают в своем значении понятие о приобретении: *קָנָה* — «приобретение» (Быт. 4:1), *קָנִי* — «кенеи», «народ ханаанский», «торговцы» (Чис. 24:22), *קָנָה* — название города (Нав. 15:57) (см.: *Hebraisch-deutsches Wörterbuch / Von dr. David Cassel. Breslau, 1871*). Штейнбер в Этимологическом словаре к книгам Ветхого Завета при выписке значений глагола *קָנַן* на первом месте, то есть в качестве коренных, приводит значения: «крепко всаживать», «ставить прямо», «созидать», «творить», хотя ряд цитат его после этих значений (Быт. 14:19; Пс. 139:13) не указывает на понятие творения, тем более творения из ничего.

своей цели глагол *ἔκτισε* в означенном месте принимали в первом его значении, то есть в смысле творения из ничего, и говорили, что в 22-м стихе 8-й главы Притчей Премудрость сама называет Себя тварью (*созда Мя*), и именно такой тварью, которая создана прежде всех других творений (*начало путей Своих*) и для создания всего остального (*в дела Своя*).

Приступая к разбору арианского толкования этого места, св. Афанасий предварительно устанавливает точку зрения, с какой необходимо объяснить содержание его. «Поскольку это притча, — говорит он, — то предлагаемого изречения не должно принимать просто, надлежит же найти Лицо<sup>1</sup>, о ком это сказано, и потом уже благочестиво приноровить к нему смысл речи<sup>2</sup>. Если сие говорит Сама о Себе Божия Премудрость, Которою создано все, получившее бытие, то не должно ли понимать так, что, говоря *создал*, выражает не противное нечто выражению *родил?*»<sup>3</sup>

Неодинаковое значение глаголу *κτίσειν* придавали и древние греки. Тогда как в общепринятом переводе LXX [семидесяти] это слово переведено глаголом *ἔκτισε*, другие передавали его значение глаголом *ἐκτίσαστο* [приобрел, стяжал]. Такой перевод знал Филон; его мы находим у Акиллы, Симмаха и Феодотиона; его имел под рукою Ориген (Комментарий на Евангелие от Матфея, XVII); он сохранился в некоторых древних списках греческой Библии (см.: Vet. test. Graec. ed. Holmissii. Т. III). Знал его, очевидно, и блж. Иероним, потому что он перевел рассматриваемое нами место Писания словами: *Dominus possedit Me* [*Господь стяжал Меня*] и с твердостью и основательно защищал свой перевод в 139-м письме к Киприану, указывая на различие смысла в словах *possessio* [обладание] и *creatio* [творение]. Св. Василий Великий при объяснении исследуемого нами места Писания следовал переводу Акиллы, Симмаха и Феодотиона и говорил, что перевод этих лиц должен служить величайшим препятствием для нечестивых к поддержанию хульного выражения «Сын есть тварь». «Ибо «стяжать» в Писании значит то же, что и «родить», как это слово употреблено о Каине: *стяжал человека Богом* — сказал Адам после рождения Каина (Быт. 4:1)» (*Свт. Василий Великий. Против Евномия II, 20*). Переводом слова *κτίσειν* глаголом *ἐκτίσαστο* пользовались Григорий Нисский (*Свт. Григорий Нисский. Против Евномия I, 1, 299*), Евсевий Кесарийский (Церковная теология, 2) и св. Епифаний Кипрский (Панарион 69, 25).

<sup>1</sup> Во времена св. Афанасия было общим мнением, что в данном месте нужно разуметь Сына Божия, второе Лицо Святой Троицы.

<sup>2</sup> Ср. слова св. Златоуста: «В притче не нужно всё изъяснять по буквальному смыслу, но, узнав цель, для которой она сказана, обращать сие в свою пользу и более ничего не испытывать» (*Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Матфея. Беседа 64, 3*).

<sup>3</sup> Мы думаем, что св. Афанасий мог высказать свое последнее положение не только ввиду приточности данного места, но и потому, что слово *κτίσειν*, имея в церковной литературе широкое значение, часто употреблялось для обозначения акта рождения. Иустин Мученик, цитируя рассматриваемое место из Притчей, видел в нем свидетельство о рождении Сына Божия из существа Отца и доказывал на основании его божество Сына Божия (см.: *Св. Иустин Философ. Разговор с Трифоном иудеем, 61*). Ориген, объясняя это же место относительно Божеской природы Сына Божия, слово *κτίσειν* принимал в смысле «рождать» (*γενῶν*); то же можно видеть у обоих Дионисиев (см.: *Свт. Афанасий Великий. О Ник. Соб., 26*). У светских писателей слова *γενῶν, ποιῶν, κτίσειν* [рождать, творить, приобретать] считались



Чтобы определить с положительной стороны понятие, которое обозначено глаголом *κτίζειν* в данном месте, св. Афанасий обращается к анализу различных значений этого слова. Он говорит, что в Писании *κτίζειν* — *созда* не всегда употребляется только для обозначения творения в собственном смысле, но иногда, подобно выражениям *ἔπλασε, κατέστησε*, обозначает только случайные изменения или употребляется в смысле глаголов «постановить», «устроить», «сделать», «восстановить» (Втор. 32:6; Пс. 50:12; 101:19; Еф. 2:16; 4:24; Иер. 31:22 и др.); что в рассматриваемом тексте глагол *κτίζειν* — *созда* мог быть употреблен только в последних значениях, как это видно из всей связи богодухновенной речи Премудрости. *Господь созда* Мя указывает не на происхождение нового существа, а на особое назначение Лица, бывшего прежде. Не в значении «сотворил» употреблено здесь слово *созда*, потому что есть разность в словах «сотворить» и «создать». «*Созда*» здесь можно принять в значении «предоставил»<sup>1</sup>.

В другой раз св. Афанасий принял слово *κτίζειν* в рассматриваемом месте в значении «восстановить», относя все это место из книги Притчей к вочеловечению Слова и к восстановленному Им *в нас* Своему образу. Смысл всего стиха он представил при этом в следующем виде: Сын Божий сказал: «Отец создал для Меня плоть (Евр. 10:5), и в этом смысле создал и Меня Самого для Своих дел, то есть для того, чтобы Я совершил дело искупления и произведенное во Мне и Мною же возрождение человеческой природы распространил на всех людей. Ибо не просто сказано: *Господь создал Меня* для того, чтобы Я совершил дело возрождения, а говорится: *Господь создал Меня в начало путей Своих (ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ)*, чтобы возрождение

---

взаимозаменяемыми. У Аристотеля, например, встречается выражение *οἱ γεννῶντες τὸν κόσμον* [досл.: рождающие мир]. И латинские слова *creare* и *facere* [творить и делать] в то время не всегда обозначали акт творения из ничего, но иногда употреблялись и объяснялись и в значении рождения (*gignere* — рождать); см.: *Блж. Августин Иппонский*. О вере и символе, 4; *Блж. Иероним Стридонский*. Толкование на Послание к Ефессянам, 4; *Свт. Иларион Пиктавийский*. О Соборах, 3). У светских же писателей и здесь, как у греков, слова *creare* и *gignere* употреблялись безразлично. У Цицерона в книге «*De universitate*» говорится, что мир родил однородную — *unigenam procreatum*. При употреблении слова *κτίζειν*, *creare*, вместо слова *γεννᾶν*, *gignere*, в речи о Божественном рождении обыкновенно имелось в виду удалить из мысли об этом акте свойственное ему представление деления. Ввиду этого на Анкирском соборе ариане настаивали на том, чтобы оба слова — *κτίζειν* и *γεννᾶν* или *gignere* и *create* — считались взаимно заменяемыми (*Свт. Еуфаний Кипрский*. Панарион 73, 3). Но так как с принятием слова *κτίζειν* в смысле *γεννᾶν* в рассматриваемом случае могло обнаруживаться для православного понимания означенного места много неудобств, благоприятных арианам, то св. Афанасий вслед за Дионисием Римским счел за лучшее и за более согласное с общим ходом речи, не противореча общепринятому греческому переводу, дать объяснение этого места (а не слова) применительно к внешним отношениям Премудрости. В этом случае слово *κτίζειν* можно было удержать в более буквальном смысле и без противоречия личному свойству Сына Божия.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 26.

исходило от Меня и чрез Меня усвоялось всем (Кол. 1:18; Евр. 2:14; 1 Кор. 15:21; Рим. 8:3; Ин. 3:6; 9:39)»<sup>1</sup>. Такое толкование согласно как с представленной здесь формой рабского (Флп. 2:7) отношения Премудрости к Богу как к Господу, так и с аналогичным этому местом в 9:1 Притчей.

В выражении *в дела Своя*, по мнению св. Афанасия, нельзя найти мысли, будто Сын создан прежде всех вещей, чтобы быть орудием при сотворении последних. Здесь говорится, что Господь создал Его не для того, чтобы вызвать к бытию мир, а для Своих дел, которые, значит, уже существовали, — для обновления тварей, в особенности для воссоздания падших людей, а не для нового творения.

«Начало путей Своих в дела Своя, — говорит св. Афанасий, — не указывает на тварь высшую, созданную Богом для Его дел, потому что понятие начала свидетельствует о продолжении чего-то *подобного* началу. Поэтому, если Господь созидается в начало всему, то Сам Он необходимо со всем прочим составлял бы единое и ничем не отличался бы от прочих созданий, хотя и был бы началом всех»<sup>2</sup>.

Очевидно, в словах: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* — речь идет не о природе Премудрости, не о происхождении и не о достоинстве Ее, а о назначении Ее для дела искупления людей. И действительно, когда Господь имел в виду отличить Свою природу от природы тварей и указать на Свое происхождение для личного бытия по Божеству, тогда сказал: *прежде всех холмов рождает Мя* (Притч. 8:25). А кто прежде всех, Тот не есть начало всех, но иной от всех, то есть иной от тварей вообще.

И следующий стих Притчей — *прежде век основа Мя* (Притч. 8:23) — св. Афанасий относит не к божеству, а к человечеству Сына Божия. «Основанию, — говорит он, — нужно быть таким, каковы и назидаемые, чтобы возможна была взаимная сообразность. Посему Господь, как будучи Словом, поскольку Он Слово, не имеет в сообразность Себе таковых же, каков Сам, потому что Он Единороден, так, сделавшись человеком, имеет подобных Себе, потому что облекся в плоть, подобную их плоти. Следовательно, и в основание Он полагается по человечеству». Через вочеловечение Слова положено основание новому поколению; этим поколением являемся мы — носители Святого Духа.

Словами *прежде век* писатель указывает на вечный совет об искуплении людей. Еще до первого творения человечества Бог, по Своему всеведению, предвидел необходимость нового создания. Предвидя наше падение, Он, как всеблагодетель, от вечности predetermined наше искупление во Христе (2 Тим. 1:8–10; Еф. 1:3–5; Мф. 25:34)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. II, 46.

<sup>2</sup> См.: Там же. II, 47.

<sup>3</sup> См.: Там же. II, 77.

Таким образом, оба стиха, 22-й и 23-й, 8-й главы книги Притчей св. Афанасий относит первоначально и собственно к деятельности Премудрости в тайне Воплощения и Искупления людей; но потом он не ограничивается этой мыслью и расширяет смысл 8:22–23 Притчей вообще на все внешние отношения Премудрости, а ближайшим образом на первое творение. Вот в сокращении последнее толкование 8:22–23 книги Притчей: «Поскольку на нас и на всех тварях впечатлен некоторый образ Божественной Премудрости (Пс. 103:24; 1 Кор. 1:20; Притч. 6:26, 14:3; Еккл. 8:1, 7:11; Сир. 1:10; Рим. 1:19–25), то истинная и творческая Премудрость, относя к Себе то, что свойственно Ее образу, справедливо говорит: *Господь созда Мя в дела Своя*, подобно тому как Она же сказала впоследствии: кто *принимает вас, принимает Меня* (Мф. 10:40) или: *Савл, Савл! что ты гонишь Меня?* (Деян. 9:4). Она говорит как бы так: *Господь созда Мя в дела*, потому что Мой в них образ, и до такой степени снизошла Я в деле творения, что хотя по сущности пребывала Я с Отцом, однако же отпечатлевала Свой образ в делах применительно к ним, чтобы целый мир был как бы единое тело, не в разладе, но в согласии с самим собою. И так как образ или отпечаток вечной Премудрости, положенной на вещах сотворенных (*делах*), есть первое средство для существ, рожденных познавать Ее Самое и через Нее Бога Отца, то и говорит: *Сзда Мя начало путей Своих*, то есть в начало или некоторым отпечатком познания для существ разумных (Притч. 1:7; Ин. 14:9; 1 Ин. 2:23). Когда же этот первоначальный путь познания был потерян людьми, то по предвечному совету Божию в предназначенное время Премудрость открылась уже не в образе тени Своей, но Сама ипостасная Премудрость, Она же и Слово, стала плотию и, освободив людей от греха, проклятия и смерти, открыто явила Себя и через Себя Отца Своего: *Слово стало плотию, и обитало с нами; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца* (Ин. 1:14)»<sup>1</sup>.

Все изложенное нами объяснение св. Афанасия 8:22–23 книги Притчей необычайно полно, глубоко и многозначительно. Поэтому толкование св. Афанасия было повторяемо последующими отцами Церкви большей частью без перемены и дополнения смысла, а иногда почти его же словами. Из последующих отцов, сходившихся со св. Афанасием в объяснении этого места, можно указать на святых Василия Великого<sup>2</sup>, Илария Пиктавийского<sup>3</sup>, Епифания<sup>4</sup>, блж. Августина<sup>5</sup> и др.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 78.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Василий Великий*. Письмо 141.

<sup>3</sup> *Свт. Иларий Пиктавийский*. О Троице I, 7; III, 4; XII, 30. 45 и др.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарий, 49, 10.

<sup>5</sup> См.: *Блж. Августин Иппонский*. О вере и символе, 4 и др.

Другое место Священного Писания Ветхого Завета, на которое любили ссылаться ариане в пользу своего учения о тварности Сына Божия, читается так: *Возлюбил еси правду и возненавидел еси беззаконие, сего ради помаза Тя, Боже, Бог Твой елеем радости паче причастник Твоих* (Пс. 44:8). Рассматривая приведенные слова Псалмопевца, св. Афанасий говорит, что они сами по себе и в связи с контекстом речи нимало не говорят в пользу ариан. Если Псалмопевец называет Спасителя помазанным *паче причастник*, то есть всех верующих, то явно, что он отличает Его от них; а за кого собственно он считает Его, это видно из слов того же псалма: *престол Твой, Боже, в век века, жезл правости, жезл царствия Твоего* (44:7). Здесь псалмопевец приписывает Спасителю вечность, свойство Божеское, и, стало быть, считает Его Богом. Поэтому слова *возлюбил еси правду и возненавидел еси беззаконие* указывают не на изменяемость природы Сына, как думают ариане, но на Божественное достоинство Его неизменяемой природы. Как Бог Отец любит *правду* (Пс. 10:7) и ненавидит делающих *беззаконие* (Пс. 5:6)<sup>1</sup>, так и Образ Его — Сын любит праведных и отвращается от злых<sup>2</sup> — вот смысл этого места. Несомненно, что и далее речь идет о помазании не Божеской, а человеческой природы Сына Божия, и о помазании не на царство, потому что, будучи образом Божиим, Сын царствует вечно, но на дело искупления людей. Не Слово, поскольку Слово есть Премудрость, помазуется подаваемым от Него Духом, но воспринятая Им на Себя плоть в Нем и Им помазуется, чтобы освящение, преподанное Господу как человеку, сообщилось через Него и всем людям<sup>3</sup>. Такова причина помазания Сына Божия<sup>4</sup>. И Псалмопевец в словах *сего ради* говорит именно об этой причине, а не о награде за добродетель, как учат ариане. Таким образом, сущность Давидовых слов можно изложить следующим образом. Не сказал Давид: «*Сего ради помаза Тя*, чтобы стать Богом, или Царем, или Сыном, или Словом», — прежде сего был и всегда есть, как это доказано. Но паче говорит: «Поскольку Ты Бог и Царь, *сего ради* и помазан, потому что не другому надлежало привести человека к единению с Духом Святым, как Тебе, Отчему Образу, по которому и в начале сотворены мы».

Из Священного Писания Нового Завета ариане брали для обоснования своего положения, что Сын Божий есть тварь, следующие слова из Евр. 3:1, 2: *уразумейте Посланника и Первосвященника*

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 52.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 47. Св. Афанасий влагает в уста Спасителя слова: «Я Слово Отчее, Сам даю Духа Себе, соделавшемуся человеком, свящю Им Сам Себя, соделавшегося человеком, чтобы уже Мною — Истиною (Ин. 17:12) освятились все».

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 49.

*Иисуса Христа, Который верен Поставившему Его*<sup>1</sup>. Здесь, говорили они, Иисус Христос ясно называется существом сотворенным, следовательно, Он — тварь. Св. Афанасий опровергает такой вывод, доказывая, что глагол *ποιέω* [творить, производить], на котором обосновывались ариане, не всегда означает творение, но часто употребляется для обозначения рождения, вместо *τίκτω* или *γεννάω* [рождать], например в Книге пророка Исаии (Ис. 38:19), что глагол этот необходимо понимать всегда так, как требует свойство подлежащего, к которому он относится. В данном случае, очевидно, его нельзя понимать в значении свидетельства о тварности или ограниченности Сына Божия. Нельзя понимать в этом смысле и выражения *Который верен*. Слово «верный», говорит св. Афанасий, имеет в Писании двойное значение, а именно: «верующий» и «достойный веры». Первое значение приличествует людям, а второе Богу. Верен Авраам, потому что поверил глаголющему Богу; верен и Бог, потому что, как воспевает Давид, *верен*, то есть достоин веры, *Господь во всех словесах Своих* (Пс. 144:13), и невозможно Ему солгать<sup>2</sup>. Очевидно, и Слово называется верным потому, что мы обязаны веровать всему, что Оно открывает и делает. Слово верно в отношении принесенной Им жертвы и в отношении к Его первосвященническому служению. Жертва, принесенная Спасителем однажды, имеет значение на все времена: она есть жертва верная, пребывающая и непрестающая, тогда как жертвы подзаконные преходили с каждым днем. Подзаконное священство переменяло прежних священников; Господь же имеет непрестанное (Евр. 7:24) и непреемственное первосвященство<sup>3</sup>. Таким образом, в словах *Который верен Поставившему Его*, согласно с контекстом их (Евр. 2:14; 3:2), апостол желал обозначить не природу Слова и не рождение Его от Отца по существу, но указать на Его первосвященническое служение.

В защиту своего учения о Сыне Божиим как о твари ариане указывали также на Кол. 1:15, где Иисус Христос, говорили они, называется не только тварью, но и первой из тварей: *Который есть рожденный прежде всякой твари*. Св. Афанасий останавливается и на этом месте и сообщает ему его истинный смысл. Он говорит, что Иисус Христос называется в Священном Писании не только перворожденным, но и едиnorodным (Ин. 1:14, 18; 1 Ин. 4:9), то есть Существом одной и той же природы или единосущным с Богом Отцом. Первородным называется тот, кто имеет у себя братьев, а едиnorodным тот, кто их не имеет. Если приложить эти названия к одному только тварному существу, то получится внутреннее противоречие, нелепость.

<sup>1</sup> Πιστόν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 49.

<sup>3</sup> См.: Там же.

И если, следовательно, оба эти названия прилагаются в Священном Писании к одному и тому же Лицу Господа нашего Иисуса Христа, то, очевидно, прилагаются к различным Его природам. Именно — едиnorodным Иисус Христос называется по отношению к Отцу; это название принадлежит Ему как Слову, потому что нет иного Слова и иной Премудрости, ибо Он есть единственный и истинный Сын Бога Отца. Первородным же Он называется по отношению к тварям. Контекст того и другого выражения у апостолов Иоанна и Павла подтверждает эту мысль: у апостола Иоанна говорится просто: *Едиnorodный Сын, суций в недре Отчем* (Ин. 1:18); у апостола же Павла указывается причина наименования Господа Спасителя «первородным»: *ибо Им создано все* (Кол. 1:16). Значит, первородным наименован Господь не потому, что Он от Отца, но потому, что Им получила бытие тварь. Кроме того, это название может относиться к Нему по вочеловечению<sup>1</sup>. Поскольку Господь, облекшись в тварное, сделался подобен нам по телу, то посему справедливо наименован и братом нашим, и первородным, потому что, когда все люди, по Адамовом преступлении, гибли, Его плоть прежде иных спаслась и освободилась, как соделавшаяся телом Самого Слова. А мы уже спасаемся после этого, как сотелесники Слова, ибо в Своем теле Господь делается нашим вождем в Небесное Царство и к Своему Отцу, по Его словам: *Аз есмь путь* (Ин. 14:6) и *дверь и Мною должны входить все* (Ин. 10:9)<sup>2</sup>.

Очень любили ариане приводить в подтверждение своего учения о тварности Сына Божия слова из Послания Филиппийцам (Флп. 2:5–11), ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе: *Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца*. Ариане говорили, что здесь речь идет о превознесении Иисуса Христа — твари на степень Бога, в награду за Его нравственные заслуги: *Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени* (Флп. 2:9).

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 61–64. Двоякому смыслу слова «первородный», какой замечаем в толковании св. Афанасия: *творец всего и начало спасаемых людей*, — способствовала, быть может, неодинаковость происхождения по-гречески слова *πρωτότοκος* (первородящий) и *πρωτότοκος* (первородный) (*Schubert J.-E. Institutionum theologiae polemicae*. Т. 1. 1756. Р. 11, 71). Ср. значение этих последних слов по словарю Коссовича (*Коссович И. А. Древнегреческо-русский словарь*. М., 1848).

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II.

Св. Афанасий объясняет это место Писания в смысле возвышения Иисуса Христа по человеческой Его природе. Богом, говорит он, Иисус Христос был вечно, потому что если бы Он не был Богом от века, то, во-первых, о Нем не было бы сказано: *все чрез Него начало быть* (Ин. 1:3) и: *все Им стоит* (Кол. 1:17); во-вторых, Авраам и другие патриархи и даже сами Ангелы не обращались бы к Нему с молитвой, не поклонялись бы Ему (Евр. 1:6; Быт. 18:2); в-третьих, Данииил не сказал бы, что *тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли Ему* (Дан. 7:10); и наконец, Сам Он не сказал бы: *прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира* (Ин. 17:5). И контекст рассматриваемых слов: *Он, будучи образом... приняв образ раба... смирил Себя... даже до смерти* (Флп. 2:6–8) — ясно указывает, что Иисус Христос не через Воплощение Свое достиг высшего совершенства и Божественной славы, а, напротив, в воплощении Он уничижил Себя, ибо, будучи в образе Божиим, Себя умалил; будучи равным Богу, сделался рабом; будучи Богом, сделался вместе и человеком. После этого можно ли утверждать, будто Слово для того и сошло на землю, чтобы возвыситься? Ибо как возвышаться Тому, Кто и прежде был выше всего, был Богом? Не с низшей начав степени, сделался Он более совершенным, а, напротив того, будучи Богом, *принял образ раба* — и сим принятием не усовершенся, но смирил Себя. Посему где же тут награда за добродетель? Или какое преуспеяние и усовершение в уничижении? Если Он, будучи Богом, стал человеком и о снисшедшем с высоты говорится, что Он возносится, то куда же возноситься Богу? Не имеет Он нужды ни в каком приращении, и Он не таков, каким представляют Его ариане. Таким образом, утверждать, будто Сын Божий, уничиживший Себя в вочеловечении, возвысился вследствие заслуг, какие Он совершил во плоти, есть чистая несправедливость. Следовательно, выражение *Бог превознес Его* (Флп. 2:9) не означает превознесение природы Сына и Слова: Оно всегда было и есть равно Богу Отцу; Тот, Который находится в Отце, во всем равен Ему, — но это выражение указывает на прославление человеческой природы, соединенной с Богом Словом, ибо то только и может возвыситься, что само по себе невысоко. Как ради нас Слово уничижило Себя, так ради же нас и за нас Оно называется и превознесенным. Итак, *превознес Его* означает не то, что возносится сущность Слова, потому что она всегда была и есть равна Богу, а означает то, что Бог превознес в Нем нас или наше человечество (Пс. 88:17, 18). Равным образом и *дал Ему* (Флп. 2:9) написано не ради Самого Слова, но ради нас и за нас, и притом не о божестве, но о человечестве Христа. Христос как умер и вознесен по человечеству, так по человечеству же и «приемлет» Он. Ибо Слово, приняв тело, не умалилось до того, чтобы возыметь нужду в приятии благодати, но обожило

то, во что облеклось. Христос и дает, и приемлет: дает — как вечное Слово, приемлет — как человек<sup>1</sup>.

Нередко ссылались ариане в пользу своего учения на Деян. 2:36: *твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли*. Св. Афанасий объясняет это место в отношении к царскому служению Иисуса Христа и слово «соделал» (*ἐποίησε*) передает понятием «явил» (*ἀπέδειξεν*)<sup>2</sup>. Здесь, по его мнению, апостол сказал не о сущности Слова, но о Его человечестве; как Отчий Образ, Иисус Христос был вечно Царем и Господом. По самому контексту речи это место не может относиться к Божеской природе Иисуса Христа. Речь апостола направлена против иудеев, которые думали, что явится не Слово, но простой человек, каковы были все цари. Очевидно, апостолу нужно было показать, что пострадавший Иисус есть Бог, что воскресший из мертвых есть Сын Божий и Господь всяческих. Поэтому его слова *Господа и Христа Его Отец сотворил есть*<sup>3</sup> значат: «сотворил, чтобы Он господствовал и царствовал, призывая всех в Свое Царство»<sup>4</sup>. Посредством чудес Он сделал Иисуса известным между нами как Господа, так что мы, служившие прежде тем, *которые в существе не боги* (Гал. 4:8), напоследок через самый образ раба Его уверовали в Него, стали исповедовать Господом и с неизглаголанними воздыханиями духа начали просить и говорить: *Господи Боже наш, стяжи ны* (Ис. 26:13).

Любили ариане ограждать свое учение и словами Спасителя: *Все предано Мне Отцем Моим* (Мф. 11:27). По поводу этого места ариане рассуждали: «Если *все предано* (они разумели господство над тварью), то было, когда (Господь) не имел сего. Если же не имел, то Он не от Отца, потому что если бы Он был от Отца, то, как сущий от Него, всегда имел бы сие и не было бы Ему нужды принимать это». Для опровержения ариан святой отец обращает внимание прежде всего на время передачи всего Отцом Сыну и говорит: «Если тогда *предано* Ему *все*, когда сказал сие, то явно, что прежде принятия Им всего тварь не имела в себе Слова. Как же сказано: *все Им стоит* (Кол. 1:17)? Если же вместе с тем, как произошла тварь, *вся она предана* Ему, то не было бы нужды предавать, потому что *все чрез Него начало быть* (Ин. 1:3) и Он был Господом сотворенного по тому самому, что сотворил сие. Но если уже по сотворении *вся предана* Ему, то мы подвергаемся опасности впасть с иными в баснословие — или будто бы Отец, предав Сыну, Сам отступился от мира, или Он принял Сына только в общение, как Павел Силуана, что противно словам Спасителя:

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 39–45; ср.: *Он же*. Прот. ар. I, 48.

<sup>2</sup> *Ἐποίησεν Ἰησοῦν τῷ εἰπεῖν ἀπέδειξεν* (PG. T. 26. Col. 172; рус пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 12.

<sup>3</sup> Здесь: ц.-сл.

<sup>4</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 12. Ср.: *Он же*. О вере.



*Отец Мой доньне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17). Таким образом, приведенное изречение не имеет того смысла, какой ему придают ариане; оно указывает на Домостроительство нашего спасения, именно — на обновление всего сотворенного<sup>1</sup>. И в этом смысле можно сказать: *предается Ему то, чего Он не имел*. Так должно понимать сказанное о Спасителе: *все предано Ему*<sup>2</sup>. И Сам Он, чтобы объяснить, в каком смысле нужно понимать Его слова: *все предано Ему*, немедленно после этих самых слов присовокупил: *Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас* (Мф. 11:28). Мне вы преданы, да упокою утружденных и оживотворю умерщвленных<sup>3</sup>. Понимаемые в этом смысле (а иначе их и понимать нельзя) слова *все Мне предано* указывают скорее именно на божество и истинное сыновство Слова, чем на тварность Его. Ибо если *все предано* Ему, то, во-первых, Он отличен от всего, что принял, а потом, будучи единственным наследником всего, есть единственный и собственный по сущности Отчий Сын. А если бы Он не был единственным, то не был бы и наследником всего, но наряду с прочими наследниками принял бы только часть всего или то, что дал бы Ему Отец. Теперь же Он, приемля все, есть иной от всего и единственный собственный Отчий Сын<sup>4</sup>.

В связи с рассмотренными словами Спасителя ариане приводили еще слова Его из Мф. 28:18: *Дана Мне всякая власть на небе и на земле*, а также из Ин. 5:22: *Отец весь суд отдал Сыну* — и говорили: если бы Сын был Богом по Своей природе, то Ему не было бы нужды что-либо получать, потому что Он имел бы всё<sup>5</sup>. Далее они спрашивали: если Сын Божий — Бог, то зачем Он изгонял бесов Духом Божиим (Мф. 12:28), зачем Он воскресение Свое приписывал Отцу?<sup>6</sup> На эти вопросы св. Афанасий отвечал тем, что в указанных арианами местах Писания Сын Божий представляется подчиненным не по божеству, но или по Домостроительству искупления, или по происхождению от Отца.

Ариане опирались еще на следующее место Писания: *будучи столько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее пред ними*

<sup>1</sup> «Когда человек пал, — говорит св. Афанасий, — а с падением его все пришло в смятение, усилилась *смерть от Адама* даже до *Моисея* (Рим. 5:14), земля подверглась проклятию, отверзся ад, раздражилось небо, диавол наругался над нами, — тогда Бог, который человеколюбив и не хочет, чтобы погиб созданный по образу Его человек, изрек: *Кого пошлю, и кто пойдет?* Все безмолвствовали, и Сын сказал: *Се Аз, послы Мя*. Тогда-то, конечно, Отец сказал Ему: *Иди* (Ис. 6:8–9), предал Ему человека, чтобы Само Слово стало плотью, и, приняв на Себя плоть, во всем обновило его» (*Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 1–2).

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 3.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. На сл.: *Все предано Мне*, 2.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 36.

<sup>5</sup> См.: Там же. III, 17; *Он же*. О Воплощ., 1.

<sup>6</sup> См.: Там же. I, 47; *Он же*. О Воплощ., 1.

наследовал имя (Евр. 1:4). В опровержение арианского толкования этого места<sup>1</sup> в смысле тварности Сына Божия, св. Афанасий устанавливает общее положение для всех подобных случаев. Он говорит: названия не изменяют природы существа, напротив, сами изменяются в значении сообразно природе существа, которому усвояются, ибо не названия прежде природы, но природа прежде названий<sup>2</sup>. Мысль, впоследствии подробно развитая св. Василием Великим и легшая едва ли не в самую основу его полемики с Евномием. Св. Афанасий в данном месте делает такое ее приложение. Он говорит, что из выражений, указывающих по видимости на тварность, нельзя делать заключения о самом существе и что выражения эти следует понимать и объяснять сообразно с тем, что представляет самое существо. Значит, если Писание приписывает Сыну Божию как будто тварное бытие, то Его еще нельзя на таком основании считать тварью, тем более что в других местах Писания Он называется Богом<sup>3</sup>. Означенное выражение апостола относится не к существу, а к служению Сына Божия. Ариане еще имели бы себе оправдание в данном случае, если бы апостол сказал просто одно слово *будущи*, без всяких добавлений. Но он употребил это слово с прибавлением *превосходнее*, и, очевидно, не без цели, а для того, чтобы показать, что Лицо, о Котором здесь идет речь и Которое уже названо Сыном, отлично от твари. К этому заключению св. Афанасий приходит путем такого рассуждения. Он говорит, что для надлежащего уяснения какого-либо места Писания лучше всего обратить внимание на то слово, на котором стоит логическое ударение, затем раскрыть смысл этого слова и приложить его к предмету или лицу, о котором говорится, принимая при этом во внимание и обстоятельства, при каких оно сказано. Прилагая это правило к данному случаю, св. Афанасий находит, что сила логического ударения в рассматриваемом месте находится на слове *превосходнее*. Какой же смысл этого слова? Слово *превосходнее* всегда обозначает качественное различие<sup>4</sup>. Если, например, Сын называется лучшим в отношении к Ангелам, то этим указывается на существенное отличие Его от них или на несравнимость с ними. Поэтому, чтобы не заключил кто об Ангелах, будто они одной с Ним природы, апостол не сказал сравнительно — «больший» (*μεῖζων*), но сказал *лучший* (*κρείττων*), чтобы показать отличие Сына по естеству

<sup>1</sup> Опровержение его в полном виде см.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 54–64.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 3, 4; I, 56.

<sup>3</sup> См.: Там же. II, 3. Ср.: *Он же*. Прот. ар. II, 4; I, 56.

<sup>4</sup> Св. Афанасий ссылается на места Писания — Пс. 83:11; Притч. 8:10–11; Пс. 66:5 — и ими доказывает, что слово «лучший» в рассматриваемом месте сказано не в смысле сравнения, но в значении различения, по причине действительной разницы природ Сына Божия и тварей (см.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I).

от существ сотворенных (Пс. 83:11; Притч. 8:10–11). Вот почему Ангелы в отношении к Сыну Божию являются служителями и поклоняются Ему как единому и собственному по сущности Отчому Сыну: тварь не поклоняется твари — поклоняется раб владыке и тварь Богу, и самые Ангелы не приемлют поклонения<sup>1</sup>.

К той же самой мысли о природном отличии Сына от твари св. Афанасий при объяснении данного места приходит и другим путем. Если можно заключать от достоинства личности к достоинству служения, например от совершенства Сына Божия к совершенству Его служения, то, без сомнения, можно делать и обратное заключение — от достоинства служения к достоинству личности. Это правило св. Афанасий и прилагает к данному случаю. Он говорит: закон, данный через Ангелов, никого не сделал совершенным, а вочеловечение Бога Слова завершило дело Отца и сделало Самого Сына нашим Ходатаем перед Отцом. Оттого в Нем у нас лучшее упование, через Него лучшие обетования, лучшие без всякого сравнения. Очевидно, и домостроительствовавший все сие есть лучший вещей сотворенных.

Довольно значительное внимание уделил еще св. Афанасий разбору арианского толкования слов Спасителя: *Отец Мой более (μείζων) Меня* (Ин. 14:28). Этими словами ариане обосновывали свое учение о природном различии и превосходстве Бога Отца над Сыном Божиим. Св. Афанасий дает двоякое объяснение этого места. Он прилагает его то к учению о божестве, то к учению о человечестве Иисуса Христа, но как в том, так и в другом случае он противопоставляет свое объяснение арианским толкованиям этого места. Относя это место к Божеской природе Иисуса Христа, св. Афанасий на основании его утверждает мысль о единосущии Сына с Отцом. Ибо могут различаться по степени только предметы, говорит он, одинаковой природы. А предикат *μείζων* говорит именно о превосходстве одного предмета над другим только по степени. В отношении к Отцу этот предикат не говорит ни о каком ином превосходстве Его над Сыном, кроме превосходства по отечеству<sup>2</sup>, и ни о каком ином различии между Ними, кроме ипостасного. Вот почему, когда апостол сравнивает Иисуса Христа с Ангелами, он прилагает к Нему не слово *μείζων* [большой], а слово *κρείττων* [лучший] (Евр. 1:3–4).

Более согласно с контекстом речи другое объяснение этого места св. Афанасием, именно — когда он понимает превосходство Бога Отца

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 23.

<sup>2</sup> *Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ Υἱὸς οὐκ εἶρηκεν, ὁ Πατὴρ Μοῦ κρείττων Μοῦ ἐστίν, ἵνα μὴ ξένον τις τῆς ἐκείνου φύσεως αὐτὸν ὑπολάβει: ἀλλὰ μείζων εἶπεν, οὐ μεγέθει τινί, οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐξ αὐτοῦ Πατρὸς γέννησιν* (*Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 58).

над Сыном Божиим как превосходство Бога над человеком Иисусом, то есть относит это место к человечеству Иисуса Христа<sup>1</sup>.

Сравнительно меньшим вниманием св. Афанасия пользовались ссылки ариан в пользу своего учения на те места Нового Завета, где речь идет о помазании Христа (Евр. 1:9), освящении (Ин. 10:36; 17:19), сошествии на Него Святого Духа (Мк. 1:10) и т. п.<sup>2</sup>

Наконец, ариане приводили целый ряд мест из Священного Писания, с очевидностью относящихся к человеческой природе Иисуса Христа. Но, не желая различать во Христе двух природ, они считали такие места определением всего Христова существа. Если Он, говорили они, по естеству истинная и совершенная Премудрость Отца, то почему написано: *Иисус преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков* (Лк. 2:52)? Почему Он спрашивает в стране Кесарии Филипповой: *за кого люди почитают Меня* (Мф. 16:13)? И в Вифании: «где лежит Лазарь» (ср. Ин. 11:34)? Почему говорит ученикам: *сколько у вас хлебов?* (Мф. 15:34) и: *о дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы, ни Сын* (Мк. 13:32)? Почему называется Премудростью Тот, Кто преуспевает премудростью и не имеет всеведения? Или как может быть по естеству истинной силой Отчей Тот, Кто во время страданий говорит: *Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего!* (Ин. 12:27); также: *Отче! если возможно, да минует Меня чаша сия* (Мф. 26:39)? Если бы Он был силою, то не страшился бы, но и другим подавал бы силу. Наконец, как может быть собственным Отчим Словом, всегда соприсущим Отцу, Тот, Кто на кресте говорит: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил* (Мф. 27:46)?<sup>3</sup> В своем ответе арианам на все эти вопросы

<sup>1</sup> Ο Πατήρ Μου, ὁ πέμψας Με, μείζων Μου ἐστίν, ἐπεὶ ἄνθρωπος γέγονε, μείζων Αὐτοῦ λέγει τὸν Πατέρα (Свт. Афанасий Великий. О Воплощ. прот. ар., 4 // PG. Т. 26. Col. 989). То и другое объяснение св. Афанасия впоследствии повторялось отцами Церкви. Свв. Иларий (Свт. Иларий Пиктавийский. О Соборах, 64; 9), Василий Великий (Свт. Василий Великий. Письмо 141; Против Евномия I, 25: Λεῖπεται τοῖνον κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγου ἐνταῖθα τὸ μείζων λέγεσται), [свт.] Кирилл Александрийский (Сокровищница XI) и блж. Августин (Блж. Августин Иппонский. Против Максима, 3, 14; О Троице I, 9–11; ср.: О вере и символе, 9) разделяли то и другое толкование св. Афанасия; [свт.] Григорий Назианзин (Свт. Григорий Богослов. Слово 5; Слово 40, 43: οὐ γὰρ κατὰ τὴν φύσιν τὸ μείζων τὴν αἰτίαν δὲ οὐδὲν γὰρ τῶν ὁμοουσίων τῇ οὐσίᾳ μείζων ἢ ἕλαττον [Отец больше не по естеству, но по виновности, потому что между равносущными в отношении к сущности нет ни большего, ни меньшего]), Златоуст (Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Иоанна. Беседа 35), [преп.] Иоанн Дамаскин (О Православной вере I, 6) и сардикийские отцы в послании у Феодорита (Блж. Феодорит Кирский. Церковная история II, 8) держались первого толкования, а [свт.] Лев Великий и автор так называемого Афанасиева символа (слова «*aequalis Patri secundum Divinitatem, minor Patre secundum humanitatem*» [«равный Отцу по божеству, меньший, чем Отец, — по человечеству»] в своей основе имеют, очевидно, слова Спасителя в Ин. 14:18.

<sup>2</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I.

<sup>3</sup> См.: Там же. III.

св. Афанасий держится строго принципа различения во Христе божества и человечества. Арианское понимание только что приведенных мест Священного Писания св. Афанасий называет иудейским заблуждением. Как ариане, так и иудеи одинаково отрицают вечность и божество Слова<sup>1</sup>, как бы не зная, что Писание сообщает нам о Спасителе две истины: что Он всегда был и есть Бог и Сын Бога, как Его Слово, Сияние и Премудрость, и что впоследствии ради нас Он принял на Себя плоть от Девы Марии, сделался человеком. В подтверждение этого св. Афанасий приводит несколько мест Священного Писания, например из первой главы Евангелия от Иоанна, где об Иисусе Христе говорится как о вечном Слове Божием (стихи 1–4); из Послания апостола Павла к Филиппийцам, где Иисус Христос называется сущим *в образе Божиим*, равным Богу, но принявшим *образ раба* и претерпевшим смерть (Флп. 2:6–8); из Евангелия от Матфея, где приводится ветхозаветное пророчество о рождении от Девы Еммануила (Мф. 1:23). «Поэтому, — заключая свою речь, говорит святой отец, — читающий Божественное Писание да изучает и ветхозаветные изречения, и в Евангелиях да усматривает Господа, сделавшегося человеком. Ибо сказано: *Слово стало плотью, и обитало с нами* (Ин.1:14)»<sup>2</sup>. Если же Слово Божие приняло на Себя человеческую плоть, то все ограничения, приписываемые Ему Священным Писанием, должно относить к этой плоти, принятой Им для нашего спасения, потому что Божеская природа Слова всесовершенна, беспредельна. Поэтому, когда говорится о Христе, что Он «алчет и жаждет, утруждается, не знает, спит, плачет, просит, убегает, рождается, отказывается от чаши», то ко всему этому нужно прибавлять: *за нас плотью*<sup>3</sup>. И апостол Петр, разграничивая бесстрастие естества Слова и немощи Его плоти, сказал не просто: *Христос пострадал за нас*, но прибавил: *плотью* (1 Пет. 4:1).

Помимо этих общих замечаний, св. Афанасий делает отдельный разбор каждого из тех мест Священного Писания, на которые ссылались ариане для подтверждения своих мнений по указанным нами вопросам. Разбирая эти места, он доказывает, что Слово по божеству не могло иметь тех несовершенств, какие приписываются Ему в этих местах. Так, обращаясь к Евангелию от Луки 2:52, он говорит: «Какое преуспеяние имел Тот, Кто равен Богу? Или с чего начав, возростал Сын, всегда сущий в Отце? Если преуспевал всегда сущий в Отце, то что́ есть выше Отца, в чем Он преуспевал?.. Если, будучи Словом, Он преуспевал, то чем же мог Он сделаться высшим Слова, Премудрости, Сына, Божией Силы?.. Или как Премудрость преуспевала премудростию, как подающий благодать другим Сын преуспевал

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Там же.

благодатию?»<sup>1</sup> Нет, не по божеству преуспевал Господь, потому что не в чем преуспевать Сыну Божию, но по человечеству, ибо преуспевать свойственно людям. Это подтверждает и самый образ выражения евангелиста. Он сказал: *Иисус преуспевал*, а именем «Иисус» Господь называется только по человечеству; и сказал: *преуспевал в премудрости и возрасте* (Лк. 2:52), а возрасты принадлежат телам, следовательно, и преуспеяние относится к телу.

Неведение, приписываемое арианами Иисусу Христу на основании Евангелий (Мф. 16:13; Ин. 11:34; Мк. 13:32), также не может относиться к божеству Его: как Бог Иисус Христос всеведущ. Если же Он спрашивал учеников, например, о количестве хлебов, то не по неведению; это ясно показывает нам евангелист Иоанн, который, излагая событие, рассказанное Марком в 6-й главе (о насыщении пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами), говорит: *говорит* (Иисус) *Филиппу: где нам купить хлебов, чтобы их накормить; говорил же это, испытывая его; ибо Сам знал, что хотел сделать* (Ин. 6:5–6). Подобно этому, не по незнанию Спаситель спрашивал, где лежит Лазарь, или: *Кого Мя глаголют человецы быти?* — а спрашивал в каких-нибудь особенных целях. Как можно думать, например, что Господь не знал места, где лежал Лазарь, если еще вдали от Вифании без всякого извещения Он знал о смерти Лазаря?! Нельзя предполагать, что Иисус Христос не знал и дня кончины мира, если Им сотворено все *и все Им стоит* (Кол. 1:17), если Он единосущен Отцу и есть Образ Его, имеющий всё, принадлежащее Отцу, и если Он знает и Самого Отца (Мф. 11:27). Самая связь той речи, в которой Господь заявляет о Своем неведении кончины мира, не допускает буквального понимания речи Его о Его неведении. Сказав, что последнего дня не знает даже Сын, Он подробно описывает ученикам предшествующее этому дню (Мф. 24:14). Так Он не мог бы сделать, если бы не знал самого дня. «Как если кто иной, — говорит св. Афанасий, — желая неизвестным обозначить дом или город, опишет все, что перед домом или городом, и затем скажет: “потом вскоре и город или дом”, — без сомнения, знает, где описанный им город или дом, потому что если бы не знал, то не мог бы обозначить, что перед ними, — так и Господь, говоря о предшествующем последнему дню и часу, очевидно, в точности знал, когда настанет сей день и час»<sup>2</sup>.

Наконец, смущение Иисуса Христа перед страданиями, моление о том, чтобы миновала Его чаша страданий, страдальческий вопль

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. III.*

<sup>2</sup> Там же. Свидетельство Иисуса Христа о неведении Им дня и часа целями домостроительства спасения объясняет и св. Иларий: «Невозможность сказать что-либо в целях домостроительства спасения называется в Священном Писании незнанием» (*Свт. Иларий Пиктавийский. О Троице IX, 67*).

к Богу со креста — все это не могло относиться к божеству Его, потому что не мог смутиться, не мог убояться смерти или ада наведший страх на привратников ада (Иов. 38:17). Как Бог Иисус Христос мог избежать смерти, потому что Он говорил: *имею власть отдать... жизнь Мою и никто не отнимает ее у Меня* (ср. Ин. 10:17–18). Так опровергал св. Афанасий ариан в области Священного Писания<sup>1</sup>.

## Глава 4

*Полемика св. Афанасия с арианами на почве Священного Предания. Разбор различных цитат из сочинений учителей Церкви трех первых веков*

Кроме Священного Писания, ариане искали для себя точку опоры в другом источнике истины, столь же авторитетном для православных, как и первый, именно в области Священного Предания. Они хотели показать православным связь своего учения с учением общецерковным и отеческим. Но, по представлению св. Афанасия, ариане были неправы и в области Священного Предания.

Так, они ссылались между прочим на следующие слова из книги «Пастырь Ерма»: «Прежде всего веруй, что един есть Бог, Который

---

<sup>1</sup> Убеждаясь из своей полемики с арианами в том, что уклонение их от истинного смысла Священного Писания во многих случаях зависело от того, что они объясняли различные места Священного Писания совершенно отрывочно, не имея в виду контекста речи, не соотносясь с обстоятельствами, при которых они сказаны, ни с лицом и предметом, к которым они относятся, наконец, не сопоставляя с параллельными местами, с общим смыслом и способом представления и выражений Священного Писания, св. Афанасий многократно (например: Прот. ар. I, 54, Прот. ар. II, 7, 12) и ясно раскрывал своим противникам, что именно вследствие небрежения этими необходимыми условиями правильного толкования Священного Писания они приходили к ложному пониманию различных мест Священных книг, и потому с силою настаивал на том, что при изъяснении того или другого места Священного Писания необходимо принимать во внимание все мельчайшие обстоятельства речи. Его собственные толкования различных мест Священного Писания служат лучшим образцом библейской экзегетики. Впрочем, со стороны смысла, соединяемого с тем или другим местом Священного Писания, объяснения св. Афанасия не выдерживают по временам строгой критики. Например, в числе мессианских мест он приводит несколько таких, которых за мессианские никто, кроме него, не считал, расширяет смысл многих ветхозаветных мест (например, в Слове о воплощении, 9 (Ис. 35:10)). Причиной всего этого было, вероятно, то обстоятельство, что все великое и возвышенное в Ветхом Завете он производил от Христа и относил к Нему, не исследуя того, насколько христианские истины были открыты в Ветхом Завете. Живая вера во Христа, как Завершителя всякого естественного и сверхъестественного Откровения Божия, делает экзегесис Афанасия полным всеоживляющего Духа и глубоким в смысле проникновения в сущность христианской веры.

все сотворил и совершил и из не-сущего привел все в бытие»<sup>1</sup>. Касаясь этого места, св. Афанасий говорит, что «Пастырь Ерма» — сочинение не каноническое, и, значит, утверждая на нем свое лжеучение, ариане противоречат сами себе, потому что в других случаях они обвиняют тех лиц, которые утверждают свое учение не на Священном Писании. Кроме того, и сама по себе взятая арианами цитата из книги Ерма никоим образом не может подтверждать их учения, потому что в ней говорится не о природе Сына Божия или отношении Его к Богу Отцу, а только о единстве Бога Творца<sup>2</sup>.

Далее ариане указывали для защиты своего учения на [св.] Дионисия Александрийского, утверждая, что он в сочинении против савеллиан называл Сына Божия тварью и в доказательство этого цитировал Евр. 3:2, Притч. 8:22, Евр. 1:4. На это св. Афанасий отвечает им прежде всего общим замечанием, что Дионисий никогда не держался арианского образа мыслей и «не была неизвестна ему истина», речительством чего служит добрая память о нем между отцами; затем он разбирает самые цитаты ариан из Дионисия, приводимые ими в защиту своего учения. И прежде всего, он останавливается на словах св. Дионисия: «Сын Божий есть произведение и сотворен; по сущности Он чужд Богу Отцу; Отец к Нему то же, что делатель к виноградной лозе и судостроитель к ладье; как произведение Сын не был, пока не получил бытия». Подлинность этих слов св. Афанасий признает, но обличает ариан в том, что они берут их вне контекста речи и не хотят принимать их согласно разъяснению их смысла самим автором в его «Апологии». Затем, делая разбор арианской цитаты из Дионисия, он своим собственным примером дает образец правильного отношения к нему. Он выясняет повод написания Дионисием того послания к Аммону и Евфранору, где находится приводимое арианами место, говорит о лицах, против которых писал Дионисий, передает кратко общее содержание его послания и указывает на основание и источник его мыслей. Он оправдывает Дионисия тем, что, называя Иисуса Христа тварью, он разумел не Божескую, а исключительно только человеческую Его природу и, цитируя Ин. 15:1, Евр. 3:2, Притч. 8:22, Евр. 1:4, в то же время хорошо знал и цитировал Ин. 4:9, 10, Флп. 2:6, 7, 2 Кор. 8:9. Вся вина св. Дионисия, по мнению св. Афанасия, состоит только в неточности употребляемых им выражений, как это ясно видно из его «Обличения» и «Апологии», где Дионисий защищает себя от возведенных на него еще его современниками обвинений в том, что он будто бы учил, что Сын Божий — тварь и произведение<sup>3</sup>. Мысли этого сочинения, говорит св. Афанасий,

<sup>1</sup> «Пастырь Ерма». Заповеди, 1. — *Ред.*

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. О Ник. Соб.*, 18.

<sup>3</sup> Анализ этого сочинения нами уже передан выше.



совершенно противоположны положениям Ария. Арий называет Господа несобственным Словом, Дионисий признает Его истинным и по естеству Божиим Словом; первый отделяет Слово от Отца, последний учит, что Оно неотделимо от существа Отца и относится к Нему как слово к мысли или как река к источнику. Как о зодчем нельзя судить только по одному его произведению, так нельзя делать выводов и о писателе только по одному его сочинению. Дионисия не следует упрекать в неправомерности даже и в том случае, если бы он не написал ничего, кроме послания к Аммону и Евфранору, потому что цель написания этого послания совершенно оправдывает его. Послание было написано по поводу того, что некоторые епископы Пентаполя разделяли мнение Савеллия, и дело дошло уже до того, что немного недоставало, чтобы в церквах их прекратилась проповедь о Сыне Божиим. Дионисий увещевал их отказаться от их образа мыслей. Но напрасно! Тогда он написал послание к Аммону и Евфранору и, доказывая в нем, на основании Евангелий, что не Отец, а Сын сделался за нас человеком, имел в виду убедить невежд, что Отец — не Сын. Очевидно, за такую добрую цель Дионисия не следует упрекать, как нельзя упрекать врача, употребляющего для выздоровления больного иногда то, что для других оказывается непригодным, или как нельзя упрекать апостолов, которые нередко говорили об одном человечестве Господа, признавая и разумея Его в то же время истинным Богом<sup>1</sup>.

Св. Афанасий отрицает связь арианства и с учителем св. Дионисия Александрийского — Оригеном. «И от Оригена, — говорит он, — можно слышать, что Слово пребывает с Отцом и не иной, но Отчей сущности. Ибо он говорит: *ὁμοιότης τυγχάνων τοῦ Πατρὸς οὐκ ἔστιν, ὅτε οὐκ ἦν* [при том что Он, будучи подобием Отцу, не было такого момента, когда бы Его не было]. Ибо когда Бог не имел сияния собственной славы Своей, чтобы кому-либо осмелиться приписывать начало бытию Сына, прежде не бывшего? Когда не было Образа неизреченной, неизменчивой Ипостаси Отчей? Когда не было Слова, которое познает Отца? Кто осмелится сказать: *ἦν ποτέ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός* [было некогда, когда не было Сына], зная, что о Премудрости, и о Слове, и о жизни он утверждает этим, будто некогда они не были?»

Желая опровергнуть защищаемую арианами связь их ереси с учением Ерма, св. Дионисия Александрийского и Оригена и окончательно поразить их на почве Священного Предания, св. Афанасий вопреки им доказывает связь и единство своего учения с учением чтимых ими учителей, и в особенности с учением Феогноста и Дионисия Александрийского. Первый из них в «Ипотипосах» писал: «Сущность Сына не есть какая-либо отвне приобретенная и не введена из не-сущего,

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. О Дион., 4–8.*

но рождена от Отчей сущности (*ἐκ τῆς οὐσίας*), как сияние света, как пар воды». Подобно этому высказывался и второй в своем послании к римскому Дионисию, что Слово не тварь, но *ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα ἀδιαίρετον* [собственное Отчей сущности неотделимое Порождение]. Он говорил, что следует строго порицать как савеллиан, так и тех, которые учат, что Сын есть тварь, что Он получил бытие, как все вещи, между тем как, по свидетельству Божеского слова, Он рожден, вечен, пребывает в Отце (Ин. 14:6) и есть Слово, Премудрость и Сила Отца; Его следует мыслить в теснейшем единении с Богом Отцом, ибо Он говорит: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30)<sup>1</sup>.

В качестве заключительного вывода из полемики св. Афанасия на почве Предания мы приведем его слова. «Сие (то есть его) понимание, — говорит он, обращаясь к арианам, — перешло от отцов к отцам, а вы не можете назвать ни одного из мужей благоразумных и мудрых»<sup>2</sup>.

## Глава 5

*Полемика св. Афанасия с арианами на почве  
общехристианского сознания. Выяснение той мысли,  
что арианство в корне подрывает христианство  
и лишает христианина всяких надежд на спасение*

Опровергнув главное положение ариан на основании разума, Священного Писания и Предания, св. Афанасий для окончательного поражения своих противников обращается к общехристианскому сознанию. Он останавливает свое внимание на факте глубокого возмущения христианского сознания почитанием твари как Бога и на факте глубокой веры в совершённое Иисусом Христом дело искупления людей. То и другое у него являются неисчерпаемым источником доводов против арианского учения, причем он исходит из убеждения, что общехристианское сознание не может заблуждаться.

Он упрекает ариан в том, что они совершенно не знают христианства и христианской веры<sup>3</sup>, что исходный пункт их учения совсем не религиозного характера, так как они задаются вопросом не о том, почему Христос, будучи Богом, стал человеком, а как раз наоборот, подобно фарисеям, спрашивают: каким образом Он — Бог, будучи человеком?<sup>4</sup> Со своей точки зрения они не могут правильно учить

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 26.

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 27.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 1.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 1.

не только о божестве Сына Божия, но и о других христианских истинах, например о Боге Отце, Святом Духе, Воплощении и т.д. «Может ли, — говорит св. Афанасий про Ария, — истинно учить о Боге Отце тот, кто отрицает Сына, преподавшего [Бого]откровенное учение об Отце? Или: может ли право мудрствовать о Духе тот, кто хулит Слово, подателя Духа? Кто поверит рассуждающему о воскресении, когда он отрицает Христа, для нас соделавшегося *перворожденным из мертвых* (Кол. 1:18)? Возможно ли, чтобы, совершенно не познав преискренного и истинного рождения Сына от Отца, не имел он погрешительной мысли о пришествии Сына во плоти? Не может сообщить правильного понятия и о Творце, кто ложно учит о Сыне»<sup>1</sup>. Св. Афанасий неоднократно также повторял, что ариане, отрицая Сына, не имеют и не знают Отца<sup>2</sup>, обвинял их в иудействе<sup>3</sup>, в язычестве<sup>4</sup> и даже старался доказать, что они хуже язычников. Он говорил, что они, подобно иудеям, утверждают, что в собственном смысле Бог только один, а подобно язычникам почитают за Бога тварь<sup>5</sup> и таким образом вводят двубожие<sup>6</sup> или многобожие<sup>7</sup>. А что они хуже и язычников, это, по нему, ясно из того, что они Бога своего называют тварью. Через последнее они приближаются к безбожию<sup>8</sup> и лишают себя всякой утехи и всех благодатных даров Искупления, потому что искупителем людей может быть только Бог, Бог по естеству. Таков именно и есть и таким должен быть наш Искупитель — Сын Божий. Подробное раскрытие последней мысли у св. Афанасия служит новым доказательством несостоятельности арианского учения о Сыне Божиим на почве христианского сознания.

Ариане верили в совершение дела нашего искупления, но представляли его таким делом, которое мог вполне совершить вымышленный ими посредник между Богом и миром — тварь. Св. Афанасий, напротив, показывает, что дело искупления людей есть столь великое дело, что его не могла исполнить никакая тварь, сколько бы ни была высока она по своему достоинству в ряду прочих тварей, что это дело мог совершить только Бог. Ход его мыслей в данном случае может быть представлен следующим образом.

Сущность Искупления заключается в соединении человека с Богом, что предполагает как необходимое условие уничтожение средостения между Богом и человеком, заключавшегося в греховной

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 8.

<sup>2</sup> См.: Там же. II, 42.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Окр. к еп., 13.

<sup>4</sup> См.: Там же. 17.

<sup>5</sup> См.: Там же. 4; *Он же*. Прот. ар. II, 14.

<sup>6</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 16.

<sup>7</sup> См.: Там же. III, 15.

<sup>8</sup> См.: Там же. I; *Он же*. О Дион.

испорченности человеческой природы. Следовательно, чтобы искупить человека, прежде всего надлежало уничтожить греховность его природы и освятить ее иначе — возродить природу человека. Но действие возрождения или воссоздания природы есть дело Создателя природы. Воссоздать природу человека значит обновить в нем образ Божий, помраченный грехом. Через кого же могло совершиться обновление в человеке образа Божия? Оно не могло совершиться ни через людей, ни через Ангелов. Только Отчому Образу можно было воссоздать павшего и греховного человека, и потому Сын Божий, ипостасный Образ Бога Отца, явился на землю самолично<sup>1</sup>. Св. Афанасий утверждает это положение с тем большей силой, чем больше он проникается мыслью, что возрождение должно было распространиться на всех людей, что возродиться надлежало не одному какому-либо человеку, а самой человеческой природе, общей всем людям<sup>2</sup>.

Возрождение поврежденной грехом природы человека предполагает собою акты избавления от греха, проклятия и смерти и от власти дьявола<sup>3</sup>. Оба эти акта не могли быть совершены тварью, не имеющей на это ни требуемой силы, ни необходимых нравственных совершенств; они могли быть совершены только Богом<sup>4</sup>. Обновленная природа человека могла войти в общение с Богом только посредством благодати, сообщающей человеку, кроме возрождения его природы, познание о Боге как условие и основу общения с Богом. Возвращение утраченной человеком благодати могло быть сообщено опять только Богом, как единственным Раздавателем благодатных даров. Подавать Святого Духа со властью — не дело твари и произведения, но есть Божий дар<sup>5</sup>. Познание о Боге, вызывающее любовь к Нему и обуславливающее таким образом общение с Ним, могло быть сообщено человеку после восстановления в нем образа Божия, опять же, не кем-либо другим, а только Словом Божиим, Которым держался и первобытный союз человека с Богом и Которое о Себе говорило: *и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11:27). Общение с Богом предполагает дар бессмертия и вечной жизни. И этот дар мог быть сообщен только Богом — вечным источником жизни (1 Кор. 15:21, 22; Евр. 2:14, 15)<sup>6</sup>. Итак, все дело возвращения человеку утраченного им в грехопадении первобытного состояния могло

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Воплощ., 13. Ср.: *Он же*. О Воплощ., 20.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 39. Ср.: *Он же*. Прот. ар. II, 41.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 49. Ср.: *Он же*. Прот. ар. II, 2.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 63. Ср.: *Он же*. Прот. ар. I, 41; *Он же*. Прот. ар. III, 3; *Он же*. О Воплощ., 6, 20.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 18. Ср.: *Он же*. Прот. ар. III, 59; *Он же*. О Воплощ., 7.

<sup>6</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Воплощ., 13.

быть совершенно только Богом. «Поэтому если бы Слово, *будучи тварью*, сделалось человеком, то человек все еще оставался бы тем же, чем был, не сочетавшись с Богом, потому что тварь не сочетала бы тварей с Богом, сама требуя для себя сочетающего, и одна часть тварей не могла бы служить спасением для всей твари, сама имея нужду во спасении»<sup>1</sup>.

Св. Афанасий не остановился и на этом выводе. Он старался доказать невозможность с точки зрения ариан даже и вопроса об искуплении, потому что по смыслу их учения невозможно даже и падение человека. Падение человека предполагает собою разрыв его союза с Богом, — но возможен ли был когда-либо какой-нибудь, посредственный или непосредственный, союз человека с таким самозамкнутым и недоступным для тварей существом, как арианский Бог? А если никогда не могло быть союза человека с Богом и потому не могло быть у него с Богом и никакого разрыва, то не могло быть и никакого воссоединения, ни даже потребности к воссоединению. Если же спасение действительно совершено, как веруют и сами ариане, если клятва действительно разрушена, смерть сокрушена и людям дарованы воскресение, ведение о Боге и благодатные дары<sup>2</sup>, то пусть никто уже не сомневается, говорит св. Афанасий, что «Сей Иисус, Которого видели во образе человека, есть Христос и Господь всяческих<sup>3</sup>, да будет всеми признано, что истинно Божий Он Сын, Слово, Премудрость и Сила Отчая»<sup>4</sup>. От этого заключения мысленный взор св. Афанасия переносится на частные дела Спасителя, совершенные Им для блага людей во время земной Его жизни и обнаружившие в Нем действительно не человеческую, но Божию силу<sup>5</sup>. Неужели дело твари, а не Божие дело, говорит св. Афанасий, повелевать бесами и изгонять их и исцелять всякие болезни?<sup>6</sup> Неужели человеческое дело сообщить истинное познание о Боге и о нравственной жизни, водворить на земле мир и совершеннейший нравственный порядок, дать в Своем Лице совершеннейший идеал добродетели?<sup>7</sup> Потому-то во время торжества Христа над смертью на кресте вся тварь исповедала, что познаваемый и страждущий в теле не просто есть человек, но Божий Сын и Спаситель всех. «Когда солнце отвратило зрак свой, земля потряслась, горы распались, все пришли в ужас, тогда показывало сие, что распятый

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 67, 69; *Он же*. Прот. ар. III, 23; *Он же*. О Воплощ.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Воплощ., 13, 27–40; *Он же*. Прот. ар. III, 23.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 23.

<sup>4</sup> *Свт. Афанасий Великий*. О Воплощ., 43.

<sup>5</sup> См.: Там же. 16, 21, 48, 52.

<sup>6</sup> См.: Там же. 18.

<sup>7</sup> См.: Там же. 15, 51; *Он же*. Прот. ар. I, 51. Ср.: *Он же*. Прот. ар. I, 35.

на кресте Христос есть Бог»<sup>1</sup>. Вот почему ко Христу обращались с молитвой как к Богу и за Него без страха шли на смерть<sup>2</sup>; вот почему все надежды, все упования, все стремления христиан покоятся на одной Божественной Личности Искупителя. Но могут ли возлагать ариане на своего посредника такие же надежды, какие справедливо возлагают истинные христиане на своего Спасителя? Отрицательный ответ на этот вопрос, имеющий повергнуть их в горькое и безутешное отчаяние, должен, однако, быть признан единственно справедливым ответом<sup>3</sup>. Ариане должны были отказаться или от мысли о своем посреднике, или от спасения — иного примирения и выхода для них не предстояло никакого<sup>4</sup>.

## Глава 6

### *Опровержение св. Афанасием второстепенных положений арианства. Значение полемики св. Афанасия с арианами*

Поразив во всех пунктах основное положение ариан и их аргументацию, св. Афанасий не оставил без опровержения и второстепенных положений арианства, так или иначе связанных с главным их положением. Прежде всего и с особенной силой ариане отстаивали положение, что «Сын Божий существует не от вечности, но имеет начало Своего бытия, как и всё, что вне Бога», что «не всегда Бог был Отцом»<sup>5</sup>. Возражение на это св. Афанасия, предложенное им главным образом в Первом слове против ариан, ближайшим образом касается самой формулы, которою ариане обозначали свое положение о временности Сына: *ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν ὁ λόγος* [было некогда, когда Слова не было]. Святой Афанасий спрашивает: что должно быть субъектом в предложении *ἦν πότε* [было некогда]... — Бог Отец? Но о Нем, как об абсолютно существе (*οἰεῖ καὶ νῦν* [всегда и ныне]), нельзя сказать, что Он был некогда. Сын Божий? Но тогда будет нелепым все выражение, как заключающее в своем содержании внутреннее противоречие.

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. О Воплощ., 19.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 13, 57.

<sup>3</sup> Как безутешное для человека, учение ариан у св. Афанасия носит название «смертного и тленного мудрования» (см.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. II, 2).

<sup>4</sup> Вся эта аргументация, по мнению Шванне, была очень ценна ввиду того, что вследствие усиленного тогда перехода язычников в христианство распространилось поверхностное понимание дела искупления. Учение св. Афанасия должно было показать всю полноту, широту и глубину любви Божией к нам, явленной в деле нашего искупления.

<sup>5</sup> *Ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν, ἦν πότε, ὅτε ὁ Θεὸς μόνος ἦν καὶ οὐπω Πατὴρ ἦν, ἕστερον δὲ ἐπιγένονε Πατὴρ* [было некогда, когда Его не было, так что Бог был один и не был Отцом, впоследствии же стал Отцом].

Остается признать субъектом предложения ἦν πότε... χρόνος — время: ἦν πότε (χρόνος), ὅτε οὐκ ἦν ὁ λόγος [было некогда время, когда Слова не было]. На этот субъект указывает и наречие πότε по своему значению. Таким образом, формула ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν ὁ λόγος может дать только мысль о временном происхождении Сына Божия.

Но арианам не этого хотелось: они не исповедовали безначальности Сына Божия, но не желали признавать Его и временно происшедшим. Они желали, чтобы начало бытия Божия мыслилось как-нибудь между вечностью и временем. Но эта мысль их св. Афанасию представлялась чистой нелепостью. Между вечностью и временем он не мог себе представить никакого среднего состояния, потому что его и нет: что не вечно, то только временно, и наоборот — что не временно, то только вечно. Вечность характеризуется неначинаемостью, постоянством, неизменяемостью и нескончаемостью, а время имеет начало, продолжение, перемены и конец. Поэтому если Сын Божий начал бытие, то Он не вечен, а если Он выше времени, то не имеет начала бытия и вечен<sup>1</sup>.

В связи с положением о невечном бытии Сына Божия ариане высказывали и другое положение — что Сын Божий происходит из несущего: «Как все произошло из небытия, так и само Слово Божие произошло из небытия»<sup>2</sup>. Но как же в таком случае Слово наименовано Сыном, Богом и Премудростью, возражает св. Афанасий. По причастию? Но причастие всем сообщается через Духа, а Дух все приемлет от Сына. Как же и чего причастником может быть Сам Сын Божий?

Ариане иногда говорили, что Сын произошел совне. И на это св. Афанасий им возражает: в таком случае внешнее, из чего Он произошел, должно бы стоять между Ним и Богом и быть ближе к Богу, чем Он Сам, — а Сын не был бы тогда Сыном Бога, но Сыном этого внешнего Богу; между тем Бог называет Его *Своим* Сыном, а Он Бога — *Своим* Отцом<sup>3</sup>.

В связи с положениями о невечности Сына Божия и о происхождении Его совне, особенно в связи с последним, ариане отрицали равенство и единство существа Сына Божия с Богом Отцом. Они говорили: «Как все вещи по существу чужды и не подобны Богу, так

<sup>1</sup> Вслед за Афанасием на внутреннее противоречие в арианском учении о преждевременном, но не вечном бытии Сына указал св. Григорий Нисский. «Выражение *прежде*, — говорит он, — заключает в себе некоторое указание на время и противопоставляется выражениям *после этого* и *потом*; если же времени не было, то вместе с этим совершенно исчезают и названия расстояния времени; но Господь — прежде времени и веков, следовательно, для разумных вопрос о *прежде* и *после* по отношению к Творцу веков излишен, потому что подобные выражения, коль скоро они говорят не о времени, лишены всякого смысла» (Свт. Григорий Нисский. Против Евномия IX).

<sup>2</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I, 5; Он же. О Ник. Соб., 6.

<sup>3</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I, 28, 15.

и Слово, так как Оно одно из тварей, *чуждо и по всему не подобно Отчей сущности*<sup>1</sup>; Сын существует отдельно, Сам по Себе, и совершенно не причастен Отцу». Св. Афанасий на это им возражает: «Кто из тех, которые слышат слова Господа и Спасителя: *Я в Отце и Отец во Мне, Видевший Меня видел Отца, Я и Отец — одно* (Ин. 14:10, 9; 10:30), осмелится разделять то, что Он, Господь и Спаситель, соединил и сохранил нераздельным?»<sup>2</sup> Но ариане объясняли все эти места по-своему.

Слова *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10) с их точки зрения не могли относиться к Иисусу Христу и Небесному Отцу в строгом и буквальном смысле, как этого на самом деле требует решительный и прямой тон речи, потому что-де «как может Отец, Который больше, вмещаться в Сына, Который меньше?»<sup>3</sup>. Поэтому ариане понимали означенные слова Спасителя в несобственном смысле: Сын находится в Отце, говорили они, в том же самом смысле, в каком мы *Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17:28). Софист Астерий дал еще другое объяснение. Он писал, что Спаситель провозглашал Себя сущим в Отце, а Отца — в Себе для того, чтобы объяснить, что слово, Им преподаваемое, есть не Его, но Отчее, и дела, Им совершаемые, суть не Его собственные, но Отца, давшего Ему силу<sup>4</sup>. Первое толкование св. Афанасий опровергает на том основании, что оно противоречит понятию о Сыне Божиим как о жизни, все производящей от себя. Жизнь, которою все животворится и существует, должна жить собственной жизнью; в противном случае она не может называться и быть жизнью. Поэтому Сын Божий не мог бы называться жизнью, если бы Он находился в Отце так, как мы в Отце живем, движемся и существуем. Несправедливо, по св. Афанасию, и Астериево толкование слов Господа. Если Сын Божий находится в Отце в том смысле, что Его учение и дела суть учение и дела Отца, то в таком случае Он ничем не будет отличаться от Давида, Соломона, Моисея, всех пророков и апостолов. Каждый пророк говорил не от себя, но от Бога; и дела, какие совершали святые, они не называли своими, но приписывали их Богу, подававшему им силы. Илия и Елисей призывали Бога, чтобы Он воскресил мертвецов; апостолы говорили, что творят знамения не своею силою, но по благодати Господа. Стало быть, с точки зрения ариан, каждый из святых, подобно Спасителю, мог сказать: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10). Мало того: и об Ангелах, и о всех небесных существах, даже о солнце, луне и звездах, можно было бы сказать, что они едино с Богом, ибо чего хочет Бог, во всем том они покорны Ему. Но кто из них осмелится

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 6.

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. О Дион., 72.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 2.

<sup>4</sup> См.: Там же.



сказать: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30)?<sup>1</sup> Таким образом, рассматриваемое выражение Господа не может быть объяснено в арианском смысле. По православному учению, оно указывает на единство природы Отца и Сына, и такое толкование согласно с другими свидетельствами Писания (Ин. 14:23).

В объяснении слов *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30) как ариане, так и св. Афанасий буквально повторяли то же самое, что говорили и в толковании слов *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10). Именно, ариане утверждали, будто Сын Божий потому есть едино с Отцом, что Он во всех Своих мыслях, желаниях и намерениях совершенно согласен с волей Отца... Св. Афанасий возражал: если только по этой причине Сын и Отец едино, то и Ангелы со всеми небесными Силами, патриархи, пророки и апостолы, даже солнце, луна и звезды, — такие же сыны Божии, как Спаситель, и о них должно будет сказать, что они и Отец тоже — одно, потому что каждое из этих созданий во всем покорно Отцу, действует согласно с Его волей. Между тем Иисус Христос сказал только о Себе: *Я и Отец — одно*, и в других местах Писания Он один называется Сыном Единородным (Ин. 1:14), истинным Образом невидимого Бога, а о всех прочих существах без исключения говорится: *несть подобен Тебе в бозех, Господи* (Пс. 85:8) и: *Кто уподобится Господеву в сынех Божиих?* (Пс. 88:7). Стало быть, приведенные слова Спасителя (Ин. 10:30) ничего иного не могут означать, как только «тождество божества и единство сущности»<sup>2</sup>.

То же самое, по св. Афанасию, означают и слова Спасителя *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9). Кто уразумел, говорил св. Афанасий, что Сын и Отец едино суть, тот знает, что Сын в Отце и Отец в Сыне, потому что божество Сына есть божество Отца и оно то же в Сыне. И кто постиг это, тот верует, что *видевший Сына видел Отца*, потому что в Сыне созерцает божество Отца<sup>3</sup>.

Как чуждый Отчего естества и тварь, Сын Божий, по учению ариан, изменяем и если пребывает, например, благим, то только по собственной свободе, и следовательно — пока хочет. Св. Афанасий опроверг и это положение ариан. Но так как опровержение его в данном случае основано было на его положительном воззрении, то и мы рассмотрим это опровержение в анализе его положительных воззрений.

Наконец, ариане утверждали, что у Сына Божия нет совершенного знания Бога Отца и даже Себя Самого. Первое положение вытекало у них из признания различия существа Отца и Сына, а второе

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 28, 15.

<sup>2</sup> Ср.: *Тертуллиан*. Против Праксея, 22. «Здесь употреблено слово *одно* в среднем роде, как бы для подтверждения не числа единственного, но самого единства, подобия, союза, любви Отца».

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III.

было следствием первого: так как корень существа и жизни твари лежит в Боге, то она не может иметь совершенного самопознания, если у нее нет совершенного знания Бога. Но для св. Афанасия, который отрицал всякое различие существа между Отцом и Сыном, несомненной была мысль, прямо противоположная арианской. На основании слов Спасителя *как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца* (Ин. 10:15) он заключал, что если Сын не знает Отца, то и Отец не знает Сына. Арианам же он давал понять, что их положением отвергается всякое Откровение о Боге, которое, как мы веруем, мы получили через Иисуса Христа<sup>1</sup>.

Мы изложили полемику св. Афанасия с арианами со всех существенных сторон. Что касается суждений о ее достоинстве и значении, то должно заметить, что еще донныне в богословской науке нет вполне установившегося взгляда на ее историческое и догматическое значение. Можно сказать только одно: лучшие новейшие богословы относятся к св. Афанасию с глубочайшим уважением и превозносят его всевозможными похвалами. Но еще не так давно, впрочем, до сочинений Мёлера, Борингера, Фойхта, Адбергера, Фиалона, Рейнольда, Гваткина и многих других глубокомысленных и справедливых ценителей заслуг св. Афанасия, слышались мнения о полемике св. Афанасия с арианами как о пустом словопрении<sup>2</sup>, причем и доводы св. Афанасия считались полными противоречий и более слабыми, чем доводы ариан<sup>3</sup>. Не имея в виду особо заниматься разбором подобных, явно несправедливых и уже устаревших суждений, мы самым изложением полемики св. Афанасия насколько могли показали всю их несостоятельность. На основании нашего изложения, нам кажется, можно представить, насколько был разнообразен и силен в своих доводах и насколько далек от пустых словопрений и диалектики слов св. Афанасий. Правда, у него встречается диалектика, но диалектика не слов, а понятий, в них заключенных, и притом диалектика или вынужденная его противниками<sup>4</sup>, или диалектика понятий и имен, употребленных в Священном Писании, которые, как основанные на высшем авторитете, требовали для себя не доказательств, а простого выяснения их смысла. Таковы, например, имена и понятия Сына, Слова, Премудрости и т.д. Справедливость требует сказать, что св. Афанасий был противником всякой поверхностности и бесцельной постановки вопросов и стоял выше словопрения, постоянно заявляя, что дело

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Окр. к еп., 16.

<sup>2</sup> См.: Н. Р. С. Henke in Auden Gesch. der Christl. Kirch. Ausg. 5. 1818. B. I; *Rosenmüller J. G.* Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia Christiana. Leipzig, 1795–1814.

<sup>3</sup> См.: *Schmidt J. E. Ch.* Handbuch der Christlichen Kirchengeschichte. Ausg. I. B. 11; *Gibbon E.* History of the decline and fall of the Roman Empire. T. III. 1787.

<sup>4</sup> О слове *ὁμοούσιος* см. главу 21 в: О Ник. Соб.

не в словах, а в самых предметах или понятиях, обозначаемых словами. «Выражения, — говорит он, — не уничтожают естества, скорее же естество переменяет значение присваиваемых ему выражений». Или еще: «Не имя прежде вещи, а сначала вещь, а потом уже имя. Выражение не первоначальнее сущностей, но сущности суть первое, а выражение — второе после них». Диалектиков слов св. Афанасий порицал как «любословов»<sup>1</sup>. Ввиду всего этого мы вполне согласны с мнением Фаррара<sup>2</sup>, что «ничто не может быть легкомысленнее и поверхностнее, как попытка представить весь спор Афанасия с арианами просто спором из-за слов». Сам св. Афанасий держался высокого взгляда на свою полемику с арианами. В окружном послании к египетским епископам он замечает между прочим об этой полемике: «Мы спорим за наше всё».

Полемика св. Афанасия с арианством особенно важна в догматическом отношении, потому что в ней впервые со значительной подробностью, ясностью и обстоятельностью были научно выяснены многие основные вопросы христианской религии. В частности, эта полемика полнее, чем прежде, выяснила, например, что во Христе, в отличие от тварей, божество обитает существенно, поэтому Его нельзя сравнивать с тварями; что божество Христа не есть как бы какое-то созданное божество, как какая-то средняя между ним и миром субстанция; что божество Его есть божество Отца, потому что Божество или Божеское Существо — всего одно (*μονάς*); что началом в Божестве является Отец; что Сын от Него получает то же самое божество и особое личное бытие, неразрывное и неслиянное с бытием Отца, в акте духовного непрерывного и всегда законченного от века рождения по существу. Отсюда Сын Божий есть истинный, вечный, неизменяемый Бог, единосущный и равночестный Отцу, имеющий все, что имеет Отец, кроме самого отечества.

В общем, полемика св. Афанасия с арианами должна быть признана в способах ее постановки вполне отвечающей требованиям самого дела, в серьезности ее ведения — удивительно выдержанной, в результате — весьма плодотворной.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 7.

<sup>2</sup> См.: *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви / Пер. с англ. А. П. Лопухина. СПб., 1891. С. 315.

---

---

## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

### Глава 1

*Формы, под какими предложено св. Афанасием  
учение о Сыне Божиим. Образы Премудрости, воли  
или силы, Слова, духовного образа Отца*

Положительную сторону своего учения о втором Лице Святой Троицы св. Афанасий излагает, используя то форму образов, употреблявшихся и прежними церковными писателями в учении о Сыне Божиим и имеющих свое основание в Священном Писании, то форму понятия Сына.

Одним из самых употребительных образов, под которыми представлялся Сын Божий в древнеотеческой письменности, был библейский образ Премудрости Божией. Этим же образом пользуется и св. Афанасий в своем учении о втором Лице Святой Троицы. Так как ариане злоупотребляли этим образом, разделяя единую Премудрость на две, из которых одна признавалась ими свойством Бога Отца и потому несозданной, а другая отделялась от Божества и мыслилась тварной, то св. Афанасию необходимо было сосредоточить свое внимание на этом образе и опровергнуть арианское разделение единой Премудрости. Св. Афанасий вопреки арианскому воззрению настолько тесно соединил личную Премудрость Бога со свойством первого Лица, что его учение казалось, напротив, как бы отрицающим в Боге Отце свойство премудрости и допускающим только ипостасную Премудрость или, иначе, являлось как бы олицетворяющим самое свойство премудрости. Без ипостасной Премудрости он мыслил Бога как *ἄσοφος* [немудрого] (например, в Прот. ар. I). По нему, если Бог есть источник премудрости и жизни (Иер. 2:13; 17:12, 13; 3:12), а Сын называется Премудростью и Жизнью (Притч. 8:12; Ин. 14:6), то сказать, что ипостасной

Премудрости некогда не было, значит сказать, что источник Божества был без жизни, без премудрости<sup>1</sup>.

Такое представление Премудрости Божией, как это видно уже отчасти из предыдущего, встречается и в Библии, и у отцов, предшествовавших св. Афанасию и следовавших за ним. Разница только в том, что в Библии, у св. Афанасия и последующих отцов в представлении Сына Божия под образом Премудрости рельефнее обозначался характер личности, тогда как у церковных писателей доникейского периода яснее личного характера выступал характер простого свойства. Чрезмерное усиление последнего в ущерб первому породило савеллианство, а непомерное склонение в пользу первого, в ущерб второму, могло привести к представлению, будто Отец Сам по Себе еще не есть познающая Личность или будто Божеское существо становится познающим только в Сыне.

Ввиду возможного перетолкования учения св. Афанасия в последнем смысле св. Иларий нашел необходимым дать в своих трудах объяснение Афанасиева образа представления Премудрости. По нему, каждое Божеское Лицо как таковое имеет особенную способность познания, хотя по причине единства существа познание всех трех Божеских Лиц едино. Познание Отца, по Иларию, нерожденное, а познание Сына рожденное; отсюда — Отца можно назвать первоисточником Премудрости Премудрости<sup>2</sup>. При таком объяснении учение св. Афанасия представляется не только чуждым всяких признаков неправославия, но и весьма глубоким. В то же время становится более ясным и то, что св. Афанасий своим как бы олицетворением Божией Премудрости хотел сказать только то, что отношение Сына к Отцу по божеству так непосредственно близко, как отношение личного свойства к самому лицу.

Наряду с представлением второго Лица Святой Троицы под образом Премудрости мы должны поставить изображение Его св. Афанасием под образом живой и как бы олицетворенной воли Отца (*ἡ ζῶσα βουλὴ... καὶ θελήμα τοῦ Πατρὸς*)<sup>3</sup>. Этот образ представления Сына Божия как силы так же, как и первый, был очень употребительным и в прежней и в последующей церковной литературе и так же, как и первый, у св. Афанасия очень мало развит; кроме простого названия второго Лица Силою, мы не видим у него ничего более определенного: частных определений этого образа у него нет. Этот образ употребляется св. Афанасием рядом с образом Премудрости и со сродным ему значением, и оба они нередко сливаются в одно целое. Как образом ипостасной Премудрости св. Афанасий не хотел лишить Отца свойства

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб.; *Он же*. Прот. ар. I, 1.

<sup>2</sup> См.: *Св. Иларий Пиктавийский*. О Троице II, 8.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 3.

премудрости, так и образом ипостасной Силы и Воли он не хочет сказать того, что Отец, как Лицо, Сам по Себе не имеет силы желания. Нет, это свойство он мыслит присущим Отцу: он указывает на различные волевые акты Отца во внутренних и внешних Его отношениях, когда, например, приписывает Отцу желание бытия Себя и Сына (Прот. ар. III, 66), называет Его *αὐτραχῆς* [самодостаточным] в Себе Самом (Прот. ар. II, 2); говорит, что в творении Отцу принадлежало слово — *εἶπεῖν* [сказал], а Сыну исполнение этого слова — *γενέσθαι* [стало] (Прот. ар. II, 31). Таким образом, было бы сущей несправедливостью приписывать св. Афанасию мнение, будто Сын, как Премудрость или как Сила, по нему, есть только простое свойство существа Отца, сообщающее Его Божественному существу Личность.

Третий образ, на котором особенно подробно останавливается св. Афанасий для выяснения своего учения о втором Лице Святой Троицы и который был особенно употребляем в церковной литературе первых трех веков, есть образ Слова, форма представления Сына Божия под образом Божественного Логоса.

В доафанасиевское время церковные писатели, как мы видели, различали в христианском понятии Слова *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικός* [Слово внутреннее и Слово произнесенное]. В большинстве случаев это было только логическим различием содержания одного и того же понятия, причем преобладала или мысль о тождестве, или мысль о различии. Ариане не в меру усилили последнюю мысль и довели ее до учения о природном несходстве: *λόγος προφορικός* [Слово произнесенное] представлялся у них как тварь *λόγος ἁ ἐνδιάθετος* [Слова внутреннего]. Св. Афанасий выступил сильным защитником тождества того и другого *λόγος*<sup>1</sup>. Сущность его воззрения заключается в том, что творческий и вочеловечившийся *λόγος* должны быть единым истинным Богом и необходимо мыслиться в существе Самого Бога<sup>2</sup>. Единство Логоса св. Афанасий доказывает свидетельства Священного Писания и вселенной. Священное Писание знает только одно Божественное Слово, через Которое все произошло<sup>3</sup>, через Которое Отец творит, «всем открывается и всех просвещает и Которое в Таинстве Крещения именуется вместе с Отцом»<sup>4</sup>. Из вселенной мы также познаем одно только Божественное Слово: единство, порядок и гармония вселенной дают основание заключать о единстве Творца<sup>5</sup>.

Учение ариан о двояком Слове напоминало св. Афанасию учение манихеев, которые также отрицают единство Сущего и вымышляют

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Изл. веры, 1. Ср.: *Свт. Григорий Нисский*. Против ариан и савелиан, 10.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Окр. к еп.; *Он же*. Прот. ар. I, 14.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 39.

<sup>4</sup> См.: Там же. II, 41.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Окр. к еп., 14; *Он же*. Прот. язык. 7, 38.

себе другого Бога, для которого они не могут подыскать ни свидетельства в Божественных Писаниях, ни какого дела<sup>1</sup>. Но если бы оба λόγος'а действительно были различны, то можно было бы указать особое дело для каждого из них, и из различия дел их мы могли бы познать различие их самих. Но так как этого нет, то нет и различий Логосов — Логос один. В своих произведениях св. Афанасий дает нам полный образ Его.

Чтобы как следует понять Афанасиево употребление этого образа в его содержании и значении, в высшей степени важно помнить, что Логос имеет значения философское, ветхозаветное и новозаветное. В философии Логос означает вообще открывающийся во вселенной разум, будет ли это просто деятельный разум, как у Гераклита, или действующий целесообразно, как у стоиков, или, наконец, действующий целесообразно в подчинении высшему Существо, как у Филона и неоплатоников. В Ветхом Завете о Божественном Слове говорится наряду с другими наименованиями, как то: Мудрость, Сила и т.п., характеризующими собою отношение Бога к миру. В Новом Завете, как известно, учение о Слове изложил подробно святой апостол и евангелист Иоанн Богослов в прологе к своему Евангелию, имея в виду отчасти иудейское предание, отчасти новоиудейскую филоновскую философию. В отличие от того и другой он показал, что Логос — истинное Божественное Слово, Сын Божий, единосущный Отцу, но и отличный от Него, как особое Лицо. У св. Афанасия все три значения «Слова» соединены в одно целое.

Как же раскрывает св. Афанасий образ Логоса? Он изображает Его как действительную Божескую Личность, самостоятельную и отличную от Бога Отца, но связанную с Ним единством существа. Божественное Слово, по нему, не состоит из звуков и не есть нечто материальное и конечное. Оно должно соответствовать Тому, из Кого исходит; следовательно, как и Этот Последний, должно быть действительно сущим (οὐσιώδης ἀληθῶς)<sup>2</sup>. «Под Словом я разумею, — говорит св. Афанасий, — не такое слово, какое имеет человеческий род, не слово, состоящее из слогов и являющееся в воздухе, которое не имеет в себе ни жизни, ни силы творческой, а означает собою только мнение говорящего и по произнесении немедленно обращается в ничто, как было ничем и до произнесения. Поскольку Бог не человек, то и Слово Его не может быть подобно человеческой не-

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 39. Ср.: *Он же*. О Воплощ., 2; 83; *Он же*. Окр. к еп., 2.

<sup>2</sup> Выражением «существенное Слово» отрицаются три мысли: 1) что Слово имеет другое в количественном отношении «существо», чем Отец; 2) что Оно отлично от Отца только в субъективном смысле и 3) что Оно простое свойство Отца (см.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 2).

мощи. От Единой Сущности не слово разрешаемое, не просто знаменательный голос, но существенное Слово. А если бы Слово было не существенное, то Бог глагодал бы на воздух, имел тело, ничем не преимущественнее человеческого. Но я под Словом разумею Бога живого и действенного, Слово, Которое отлично и от сотворенных вещей, и от всякой твари и есть собственное и единственное Слово благого Отца»<sup>1</sup>. «Слово это простое, между тем как слово человеческое сложно. Люди, состоящие из частей и сотворенные из ничего, имеют и слово слагаемое и разлагающееся. Но Бог есть Сущий и несложен, а потому и Слово Его есть Сущий и несложное и есть единый и Единородный Бог»<sup>2</sup>.

У св. Афанасия есть множество мест, где указывается на особое личное бытие Слова, не сливающееся с Отцом и с миром, и на Его особую деятельность. Например, он говорит, что «Слово пребывает неподвижно у Отца, Своим снисхождением во вселенную все приводя в движение, чтобы каждая вещь была благоугодна Отцу»<sup>3</sup>; что Слово, хотя пребывает во вселенной, однако по Своему существу вне всего<sup>4</sup>, то есть существует независимо от мира. Ему приписывается особая личность, например говорится, что «Слову свойственно совершать дела Отчия»<sup>5</sup>, что «Посредник — Слово и Божия Премудрость — извещает о воле Отца»<sup>6</sup>, говорит<sup>7</sup> и творит от Него<sup>8</sup>. Такой же смысл имеют, строго говоря, и те выражения, где, например, Отцу приписывается воля, отдельная от Сына<sup>9</sup>, или говорится, что Отец совершенно самодовлеем в Себе и, однако, Божественное Слово, собственная Божия Премудрость, будучи Отчим Сиянием, всегда есть с Отцом.

Существо Слова св. Афанасий мыслит нераздельно единым с существом Бога Отца: «Едино есть Божие Слово, единственный, собственный и преискренний Сын от Божией сущности, имеющий неотделимое от Отца Своего единство божества»<sup>10</sup>. Кроме Слова, Который есть Сын, отображающий в Себе полноту существа Абсолютного, Отец не имеет никакого Слова, и нельзя сказать, будто Сын только не в собственном смысле до рождения назывался Его Словом, а Слово

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 1; см. также: *Он же*. Прот. языч., 40. Ср.: *Он же*. Прот. ар. II, 35; *Он же*. Прот. ар. IV, 1.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. языч., 41; *Он же*. Прот. ар. II, 34–35.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. языч., 42.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Воплощ.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 20.

<sup>6</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 31.

<sup>7</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 8, 14.

<sup>8</sup> См.: Там же. III, 53.

<sup>9</sup> См.: Там же. III; ἕτερον ἔχει θέλημα ὁ Πατήρ καὶ ἕτερον ὁ Υἱός [другую волю имеет Отец и другую — Сын] (рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. О вере, 39).

<sup>10</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 41.



было имманентным и нерожденным<sup>1</sup>. Без Логоса, Который есть Сын, Отец был бы *ἄλογος* [бессловесным]<sup>2</sup>.

Отношение Бога Отца к Его Слову св. Афанасий уподобляет отношению человеческого ума к человеческому слову<sup>3</sup>. Как человеческий ум (*νοῦς*) не существует без слова и слово без ума, как ум человека рождает слово и слово открывает ум, так и Бог Отец, высочайший и всеобъемлющий Ум, имеет Сына в качестве Слова для Своего вечного откровения<sup>4</sup>. И подобно тому, как относительно человека, «когда у него исходит слово, заключаем, что источник слова — мысль, и, внимая слову, усматриваем означаемую им мысль, так, и еще более, в высших представлениях и в несравненном превосходстве усматривая силу Слова, составляем себе понятие и о благом Его Отце»<sup>5</sup>. Таким образом, Сын Божий есть Слово, но вместе с тем Разум или Совет Отца<sup>6</sup>, и потому Он называется как Словом, так и Премудростью Божией. Но так как Слово есть духовное существо Отца, то, поскольку Последний не пребывает в покоящемся бездействии, Слово называется и Силою Божией. «Он есть Бог от Бога и Божие Слово, Премудрость, Сын и Сила»<sup>7</sup>.

Далее св. Афанасий представляет второе Лицо Святой Троицы еще как духовный образ Отца. Приложение этого образа ко второму Лицу Святой Троицы, несомненно, происхождения библейского (1 Кол. 1:15), хотя самое понятие образа, как и самое слово «образ», было не чуждо и философии, например Платоновой. В философии это название в приложении к области конечного не означало одного нынешнего вида или видимой фигуры вещи, а указывало главным образом на внутреннее существо, истинное бытие реальности и вполне приближалось по значению к слову *οὐσία* [сущность]. Этот философский смысл удержал и св. Афанасий в приложении ко второй Ипостаси Святой Троицы. Он говорит: «Ариане измеряют временами Образ и Начертание Божества»<sup>8</sup>; но Слово — Образ Бога<sup>9</sup>, есть Образ (*εἶδος*)

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 39.

<sup>2</sup> См.: Там же. I, 19; *Он же*. О Ник. Соб., 15.

<sup>3</sup> В истории христианской письменности сравнение это было не новым и не устаревшим: его употребляли, например, Тертуллиан в объяснении предвременного проявления Сына Божия, [св.] Дионисий и [св.] Кирилл Александрийские при объяснении единосущия Сына Божия с Богом Отцом. Если [св.] Игнатий Богоносец и [св.] Ириней отвергали уместность этого подобия в изложении учения о Сыне Божиим, то отвергали только потому, что этим сравнением злоупотребляли гностики.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Дион., 32.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. язык., 45.

<sup>6</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 65.

<sup>7</sup> См.: Там же. IV, 1; I, 11; *Он же*. О Воплощ., 11.

<sup>8</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 20.

<sup>9</sup> См.: Там же. III, 15–16; *Он же*. Прот. язык., 34; *Он же*. О Ник. Соб., 17.

Своего Отца; Оно не часть Отца, но всецело — Образ и Сияние всецелого Отца<sup>1</sup>; Оно есть совершенный и полный Образ всецелого Отца<sup>2</sup>. В Нем, как в образе, есть все, что есть у Отца<sup>3</sup>. Оно есть равнообразная Печать, которая показывает в Себе Отца<sup>4</sup> и в Которой Сам Отец видит Себя<sup>5</sup>. Слово есть Образ Самого Божества<sup>6</sup>, Образ Божества единого Бога<sup>7</sup>, полнота Божества<sup>8</sup>... Образ Божий не есть образ, написанный внешней рукой, а Сам Бог рождает Его<sup>9</sup>.

Называя Сына Божия Образом Отца, св. Афанасий, очевидно, в сущности указывает на полное тождество Его с Отцом. В таком значении наименование «образ» было прилагается ко второй Ипостаси Святой Троицы и другими отцами Церкви и церковными писателями как до св. Афанасия<sup>10</sup>, так и после него. Из последующих отцов мы укажем для примера на Григория Назианзина, который в Слове 30 говорит: «Сын потому называется Образом, что Он единосущен Отцу, так как Сын происходит от Отца, а не Отец от Сына»<sup>11</sup>. Подобное же замечание можно найти и у [св.] Амвросия: «Когда Сын называется Образом, — говорит он, — это значит, что есть Отец, по отношению к Которому Сын есть Образ, поскольку никто не может быть образом себя самого»<sup>12</sup>. В таком же смысле целый ряд определений образа дает св. Кирилл Александрийский<sup>13</sup>. Можно указать еще на [свв.] Иларию Пиктавийского<sup>14</sup>, Василия Великого<sup>15</sup>, Григория Нисского<sup>16</sup> и Августина<sup>17</sup>; все они, говоря об Образе Божиим, дают определения Его в выражениях или близких, или тождественных со словами св. Афанасия.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 6. Ср.: *Он же*. Прот. язык., 46.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 21; *Он же*. К Серап. I, 16 ("Ὅλως ἐστὶν ὅλου εἰκῶν").

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Окр. к еп., 17 (Ἀὐτὸ τὸ τῆς θεότητος εἶδος αὐτὸς ἐστίν). Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 20–21.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. На сл.: *Все Мне предано*, 5. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 20.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 82.

<sup>6</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Окр. к еп., 17. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 20–21.

<sup>7</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 15.

<sup>8</sup> ...Отца и совершенный Бог.

<sup>9</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 20.

<sup>10</sup> См.: Тертуллиан; *Ориген*. О началах I, 2.

<sup>11</sup> *Свт. Григорий Богослов*. Слово 30, 20.

<sup>12</sup> *Свт. Амвросий Медиоланский*. О вере, 4.

<sup>13</sup> *Свт. Кирилл Александрийский*. Сокровищница о Святой и Единосущной Троице X; XXXII; Диалоги о Святой Троице V; Толкование на Евангелие от Иоанна II. В последнем месте его слова почти буквально повторяют слова св. Афанасия в: Против ар. I, 20.

<sup>14</sup> *Свт. Иларию Пиктавийский*. О Троице VII; XI.

<sup>15</sup> *Свт. Василий Великий*. Против Евномия II.

<sup>16</sup> *Свт. Григорий Нисский*. Против Евномия III; XII.

<sup>17</sup> *Блж. Августин Иппонский*. О Троице I, 14, 15.

## Глава 2

*Анализ понятия «Сын». Главный и существенный предикат этого понятия — «рождение». Выяснение этого предиката св. Афанасием путем различения понятий рождения и творения. Рождение как акт природы, исключаящий всякую мысль о принуждении и свободе, но не противоречащий свободе. Определение понятия рождения Сына Божия от Бога Отца как рождения из существа по воле Отца. Смысл, в каком Сын Божий называется рожденным от Отца. Разбор арианских возражений против чистоты и правильности представлений св. Афанасием акта рождения Сына Божия от Бога Отца*

Теперь мы должны обратиться к анализу св. Афанасием наименования Сын Божий, которое прилагается ко второму Лицу Святой Троицы как его главное и отличительное наименование. Это наименование, несомненно, взято из Священного Писания; о заимствовании его из мифологии или философии не может быть и речи. Оно есть самое совершенное и самое точное из всех наименований второй Ипостаси Святой Троицы. Наименование это со временем почти окончательно вытеснило все другие названия второй Ипостаси. И св. Афанасий употребляет его чаще других названий второго Божеского Лица и делает самый подробный анализ его.

С именем «Сын» прежде всего соединяется, как существенная и необходимая принадлежность этого имени, представление о рождении. «Кто рождается от чьего-либо естества, — говорит св. Афанасий, — а не отвне приобретается, того природа признает сыном, и таково значение сего имени»<sup>1</sup>. В приложении ко второму Лицу Святой Троицы это значит, что Сын Божий получил свое личное бытие посредством рождения, что Он рожден Богом Отцом. Св. Афанасий выступает горячим защитником истины рождения Сына Божия в противоположность арианскому учению о происхождении Сына, что будто Он не рожден, а сотворен Богом Отцом. В своих доводах он основывается на том положении, что различие природ бывает причиной различного способа происхождения или, иначе, различие в способе происхождения обуславливается различием природ происходящих. Отсюда, если Сын Божий и тварь имеют различные природы, то должны иметь и различное происхождение, и наоборот, если происхождение Сына не такое, как происхождение твари, то и природа Его отлична от природы тварей. Выше мы видели, что с надлежащей

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. О Ник. Соб., 11. Ср.: Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I.

ясностью это положение впервые было раскрыто в переписке между двумя [свв.] Дионисиями — Александрийским и Римским. Теперь св. Афанасий уже решительно и прямо доказывает, что как в земной области рождение и творение различаются между собою, так нельзя смешивать эти понятия и в отношении Бога. «Никто, — говорит он, — творения не называет рождением и рождения — творением»<sup>1</sup>. «Человек дом создает, а сына рождает, и никто не скажет наоборот, что дом рождается строителем, а сын создается и творится им»<sup>2</sup>. «Как мы называем отцов не творцами, а родителями и нас самих называют не творениями отцов, а сынами их по естеству и единосущными отцам, точно так же и Бог, если Он Отец, то, без сомнения, Отец Сына по естеству, и Сына Единородного»<sup>3</sup>.

В чем же состоит различие между рождением и творением? Св. Афанасий отвечает, что рождение есть акт природы, а творение — акт свободной воли. Сын есть собственное рождение Божественной сущности, а твари — создания Божия изволения<sup>4</sup>. «Что происходит от кого-либо по природе, то есть истинное рождение»<sup>5</sup>. Таким образом, главное различие между рождением Сына Божия и творением мира, по мнению св. Афанасия, состоит в том, что в первом акте выражается отношение Бога Отца к Сыну Божию как отношение существенное, внутреннее и необходимое, а во втором — представляется отношение Бога к миру как свободное и в этом смысле случайное. Отсюда «если природа или существо Бога Отца не по воле стала и есть таковою, какова она есть, то ясно, что не есть произведение воли и то, что существенно принадлежит к Его природе, то есть естественное рождение или Сын Бога Отца»<sup>6</sup>.

Подобным же образом различали понятие рождения и понятие творения и другие отцы Церкви, не допуская замены одного понятия другим. Например, св. Василий Великий в четвертой книге против Евномия писал: «Тварь не из существа творящего, а рождение из самой сущности рождающего; посему не одно и то же что рождать, что творить»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Οὐδείς, ἄπερ κτίζει, λέγει γεννᾶν, οὐδὲ τὰ ἴδια γεννήματα καλεῖ κτίσματα (PG. T. 26. Col. 248; рус пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 48); τὸ μὲν ἔκτισε τῷ γεννήματι ἐναντίον (PG. T. 26. Col. 248; рус пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 47). Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 56, 59, 60.

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 73.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. II, 6.

<sup>4</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Посл. соб. Арим., 35.

<sup>5</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 37.

<sup>6</sup> *Свт. Василий Великий*. Против Евномия IV, I (Τὸ ποιούμενον οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Ποιούντος ἐστί. τὸ δὲ γεννώμενον ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας τοῦ γεννώντος οὐ ταῦτὸν ἄρις τὸ ποιεῖν, τὸ γεννᾶν). Ср.: *Свт. Епифаний Кипрский*. Анкорат, 43; *Свт. Кирилл Александрийский*. Диалоги о Святой Троице II.

<sup>7</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III.

Но ариане возражали св. Афанасию, что в мире существуют только два рода действий — свободные и необходимые. Потому и о рождении Сына Божия мы можем мыслить только как об акте — или свободном, или необходимом. Это возражение ариан фактически предлагалось как частное, но если вникнуть в сущность его, то окажется, что на нем построена была вся арианская система. В силу такой важности его св. Афанасий обращается к нему нередко и доказывает несостоятельность его подробно, почему и нам необходимо сделать подробное изложение его опровержения.

Св. Афанасий устраняет из представления о рождении Сына Божия от Бога Отца и понятие свободы, и понятие необходимости, а вместо того и другого вводит третье понятие, наиболее соответствующее понятию рождения, — понятие происхождения по природе: *κατὰ φύσιν*. Разделение актов на свободные и необходимые, по мысли его, уместно только в приложении к внешним отношениям существ. В приложении к Богу о свободе можно говорить только в речи об откровении Его во вне; например: Бог мог творить мир и не творить; мог сотворить так, мог творить его и иначе. Но ничего такого нельзя сказать о внутренних отношениях в Божестве, в частности, об отношениях Бога Отца к Богу Сыну. Здесь не может быть и речи о свободе или необходимости; здесь все существует единственно и исключительно по природе (*κατὰ φύσιν*). Ни Отец не подчиняется в Своих действиях и отношениях никакой высшей необходимости, ни Сын не умаляется в Своих совершенствах по воле Бога Отца. «То, что происходит вследствие свободного избрания, — говорит св. Афанасий, — имеет начало своему бытию и происходит откуда-либо отъинуду, а не от лица действующего. Но этого нельзя сказать о Сыне в Его отношении к Отцу. Сын не имеет временного начала Своего бытия, родился не отъинуду, но из существа Отца; и Он настолько выше всякой твари, насколько сообразное с природой (*τὸ κατὰ φύσιν*), то есть то, что существует по природе, превосходит собою то, что происходит от свободной воли (*βουλήσει*)». Эти положения у св. Афанасия обставлены следующей аргументацией.

В Священном Писании, где речь идет о бытии и существе Сына Божия, нигде не говорится, что Он произошел по воле Отца, а всюду идет речь просто о бытии Его, без всяких добавлений о хотении<sup>1</sup>. Писание всегда говорит о вечном бытии Сына в Отце и только о тварях говорит, что их существованию предшествовала воля Божия<sup>2</sup>. Значит, если ариане, подобно валентинианам, утверждают, что Сын произошел по воле Отца, то они приравнивают Его к тварям<sup>3</sup>. А это

<sup>1</sup> См.: Мф. 3:6; Пс. 44:2; 35:10; Ин. 1:1; Евр. 1:3; Флп. 2:6; Кол. 1:15.

<sup>2</sup> См.: Пс. 113:11; 110:3; 134:6.

<sup>3</sup> Выражение ариан *βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς* [Сын произошел от Отца волей и хотением] св. Афанасий приравнивает к выражениям

противоречит Священному Писанию, которое открывает нам, что Бог совещается именно с Сыном и в Нем именно решает то, что хочет сотворить; что в Сыне почивает Божественный совет как о сотворенных существах, так и о возрожденных<sup>1</sup>. Следовательно, Сам Сын не принадлежит к тварям и Его бытию не предшествовало хотение.

Хотя изложенное воззрение св. Афанасия как будто совершенно исключает мысль о свободе в рождении Сына Божия от Бога Отца, но на самом деле, если обратить внимание не на форму выражения, а на весь объем его мысли, который часто остается не сполна уловленным при поверхностном взгляде, то окажется, что св. Афанасий в рождении Сына Божия от Бога Отца отвергал только свободный выбор, а не вообще участие воли. Он различал в Боге действия лично-свободные и естественно-свободные: первые имеют место, по нему, во внешних отношениях Божества, а вторые — во внутренних. В доказательство, что именно таково было воззрение св. Афанасия, можно привести несколько подлинных мест из его сочинений. Например: «Поскольку Сын по естеству, а не по хотению, то неужели Он есть нежеланный Отцу и противный Отчему хотению? Никак; напротив того, желателен Сын Отцу». Или: «Если бы кто из право верующих говорил, что Сын произошел по хотению, то не было бы ничего подозрительного в сказанном, потому что простодушное произнесение таких слов превозмогалось бы православным разумением»<sup>2</sup>. Из приведенных цитат видно, что св. Афанасий не отвергал совершенно участия воли в рождении Сына Божия и мыслил акт Божеского рождения как рождение из существа по воле Отца, хотя все-таки необходимо признать, что в учении о рождении Сына св. Афанасий постоянно и с особенной настойчивостью выдвигает мысль о происхождении по природе.

Ввиду сказанного не должно казаться удивительным, что св. Афанасий слышал со стороны своих противников-ариан такое возражение, что будто бы по его учению Бог Отец подчинен какой-то высшей необходимости или чуждому принуждению и имеет Сына против Своей воли или поневоле (*ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων*). Святой отец отвечал им на это: «Как нельзя сказать, что Бог благ, милосерд и существует поневоле, хотя Он и не начал существовать и быть благим и милосердным по свободной воле, ибо что Он есть, то не противно Его воле, — так нельзя сказать и того, что поневоле Он имеет и Сына, хотя Он имеет Сына и не по свободному решению воли». Говорить, что Сын Слово, Премудрость, Сила, Воля Бога явился вследствие изволения

*ἦν πότε; ἔξωθεν καὶ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσται* [был некогда; вне и из не-сущих произошел] (рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 59–60).

<sup>1</sup> См.: 1 Фес. 5:18; Притч. 8:14; 1 Кор. 1:24; Ис. 9:6; 60:4; Пс. 72:23, 24.

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 59.

Божия, — это то же, что говорить, что Бог прежде, чем Он имел Слово, Премудрость и Волю, был *ἄλογος* и *ἄσοφος* [бессловесный и немудрый], а это нелепо<sup>1</sup>. Сын есть живой Отчий совет и Отчая Воля. Как же Он мог прийти в бытие вследствие хотения?<sup>2</sup> Допустить при рождении Сына Божия свободный выбор — значит признать отечество в Боге случайным и сказать: Бог рассудил и о том, сделаться Ему Отцом или нет<sup>3</sup>. «Не выше ли всякого безумия даже и помыслить только, будто бы Сам Бог совещаает, размышляет, избирает и побуждает Себя к соизволению не быть без Слова и Премудрости, но иметь Слово и Премудрость? Совещающий о Том, Кто собственно от Его сущности, видимо, совещаает о Себе Самом. И потому естественно спросить: Сам Отец, совещавшись прежде и потом возжелав, или и прежде совещания так существует? Если же Отчая сущность и Ипостась не от хотения, то не от хотения, ясно, и то, что составляет собственность Отчей Ипостаси. Но какова Ипостась, таково должно быть и собственное Ее рождение. Посему много хульного в таком мудровании. Благодетельно же будет сказать, что существа созданные пришли в бытие по благоволению и хотению, а Сын — не привзошедшее, подобно твари, создание воли, но собственное по естеству рождение сущности»<sup>4</sup>. Итак, заключает св. Афанасий свой ответ арианам, «вы усмотрели, что противоположно хотению, а что важнее и выше, того не заметили. Выше и первоначальнее свободного избрания то, что в естестве. Что по хотению, то имеет начало бытия и для творящего есть внешнее, а Сын есть собственное рождение Отчей сущности — не отвне Отца. И вам надлежало не вменять хотению, что от естества».

Установив различие между творением и рождением, св. Афанасий переходит к подробному анализу понятия рождения и ставит вопрос: что значит родить и что значит родиться? «Устранив все случайные признаки рождения, свойственные существам сотворенным, — самую сущность его, то, почему рождение есть именно рождение, а не что-нибудь другое и почему оно употребляется для выражения взаимного отношения первого и второго Лиц Святой Троицы», по мнению св. Афанасия, можно определить так: родить — значит делать кого-нибудь полным причастником себя самого; родиться — значит получать или иметь совершенное причастие в ком-либо<sup>5</sup>;

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Ипполит Римский*. Против Ноеза, 10.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III.

<sup>3</sup> См.: Там же. III.

<sup>4</sup> Там же. II, 2, 62–63.

<sup>5</sup> «*Ταὐτὸ ἐστὶ μετέχεσθαι καὶ γεννᾶν...* [давать себя в причастие и родить — одно и то же] *τὸ γὰρ ὅλως μετέχεσθαι τὸν Θεὸν, ἴσον ἐστὶ λέγειν, ὅτι καὶ γεννᾶ. Τὸ δὲ γεννᾶν τί σημαίνει ἢ Τὸν* [ибо “Бог дает Себя во всецелое причастие” равнозначно сему: “Бог рождает”; а словом “родить” что обозначается, как не Сын?]» и т.д.; *Ἀνάγκη λέγειν τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ἴδιον αὐτοῦ σύμπαρ εἶναι τὸν Υἱὸν* [то, что от Отчей сущности, то — совершенно

а иметь в ком-либо совершенное причастие — значит причащаться самого существа его. Причащающиеся, говорит святой отец, причащаются самого существа<sup>1</sup>.

Сообразно этому общему понятию о рождении св. Афанасий определяет и рождение Божественное как совершенное участие в Божеском естестве: «Что от Отчей сущности — то совершенно и есть собственный Отчий Сын. Ибо выражение “Бог дает Себя во всецелое причастие” равнозначно сему: Бог рождает, а словом “рождает” что дается разуместь, как не Сына. То, чего Сын делается причастником, относится к существу Отца».

После различения понятий творения и рождения и подробного раскрытия последнего из них как вообще, так и в частности — в отношении Бога св. Афанасий строго настаивает на том, что к Сыну приложимо только понятие рождения, а не творения. Основание для такого положения св. Афанасий находит в Священном Писании<sup>2</sup>. Исходя из этого источника св. Афанасий утверждает, что отличие Сына от тварей есть отличие природы<sup>3</sup>: Слово не творится, но рождается<sup>4</sup>. Поэтому ни произведение не может быть Сыном или Словом, ни Сын — произведением<sup>5</sup>, ибо великая разность между тем и другим. И один и Тот же не может быть Сыном и тварью, иначе надлежало бы признать, что сущность Его и от Бога, и вне Бога<sup>6</sup>. Сын не может быть даже и сравниваем с тварью, ибо это две совершенно различные природы<sup>7</sup>. Он не имеет никакого сходства с другими существами<sup>8</sup>, и только Он, как рожденный, а не тварь, может быть Образом Отца<sup>9</sup>. Пусть исследуют пытливые, есть ли какое подобие твари с Сыном? Тварей много и они различны, а Сын один (1 Кор. 8:6). Всякая тварь имеет начало своего бытия (Пс. 40:23; Рим. 11:17; Быт. 1:1; Пс. 145:6; Ис. 66:2), а Сын есть Сущий и над всеми Бог. Он есть не творимый, а творящий, не созидаемый, а созидающий (Ин. 1:3). Твари

есть собственный Отчий Сын] (PG. Т. 26. Col. 44–45; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 16).

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 15. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 94. Св. Василий Великий в акте рождения находит обязательным мыслить только сообщение сущности одного субъекта другому и, таким образом, значит, сходится со св. Афанасием (см.: *Свт. Василий Великий*. Против Евномия I, 2).

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 13. Здесь он ссылается на Пс. 109:3; 2:7; Притч. 8:25; Ин. 1:18 (ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 60–67); Пс. 113:11; 110:2; 134:6; 1 Кор. 1:1; Еф. 1:5; Иак. 1:18 и т.д.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 55.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Окр. к еп., 14.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 5. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. О вере, 26.

<sup>6</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб.

<sup>7</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 59.

<sup>8</sup> См.: Там же. I, 2. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. II, 3 и далее.

<sup>9</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 13.



ограничены местом, а Сын вездесущий (Кол. 1:14). Всякая тварь изменяема (Иов. 25:5), но Сын непреложен и неизменяем (Евр. 1:10–12; 13:8). Всякая тварь рабственна, творит волю Творца и повинуется Ему (Пс. 18:13; 23:1; 113:3), а Сын есть Вседержитель. Ни одна из тварей не есть Бог по естеству, но Сын есть истинный Бог (Пс. 44:7; Ис. 45:14–15). В силу различия Сына и твари все слова, выражающие понятие о творении (например, сотворил, стал, создал), могут быть прилагаемы к Сыну только не в собственном, а в переносном смысле, не исключаяющем понятия о рождении<sup>1</sup>. Поэтому если в Писании и говорится о Сыне как о твари, то это еще не значит, что Писание и на самом деле представляет Его тварью<sup>2</sup>.

Ариане возражали св. Афанасию, что его учение о происхождении Сына Божия от Бога Отца частью повторяет те же недостатки, какие он сам указывал в их учении. Так, им не устраняется представление о временном происхождении Сына Божия, частью же оно допускает в понятии о Высочайшем Существом еще большие несообразности, чем какие, по его мнению, допускали они сами; например, он допускает делимость Высочайшего Существа. В ответ на это арианам св. Афанасий сначала указывает причину, вследствие которой у них возникли такие нелепые возражения. Причину этого он видит в том обстоятельстве, что ариане о Бесконечном мыслили как о конечном. Поэтому в Бесконечном они признавали только то, что понимали, а чего не понимали, то всё отрицали. Такое отношение к Бесконечному, по св. Афанасию, совершенно ненормально, потому что в этой области наш разум не должен признавать себя компетентным судьей. «Рождение Божие превышает пределы человеческого разума», и потому «неприлично и нелепо доискиваться: как Слово от Бога Отца, или как Оно — Божие Сияние, или как рождает Бог, и какой образ Божия рождения... Доискиваться этого — значит то же, что доискиваться: где Бог, почему Он Бог и каков Отец»<sup>3</sup>. «Рождение Сына Божия от Бога Отца нельзя измерять природой человеческой», так как «Бог, существуя не так, как мы, творя не так, как мы, и рождает не так, как люди, но как Бог». «Иначе происходит человеческое рождение, и иначе рождается Сын от Отца». Кроме этих общих замечаний, святой отец дает арианам ответы, в частности, на то и другое из указанных возражений.

Первое возражение ариан строилось на следующих софистических хитросплетениях, которыми они хотели запутать простодушных христиан. «*Ἐν τὸ ἀγένητον ἢ δύο?*» [«Один несозданный или два?»], — спрашивали они православных с коварством и, стремясь получить

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 58.

<sup>2</sup> См.: Там же. II, 56.

<sup>3</sup> Там же. II, 36.

желанный ответ, сейчас же сами добавляли: «Ἕν!» [«Один»] (конечно), потому, что если Сын Божий рожден, то Он имеет от Родившего начало и происхождение, и, значит, Он не ἀγέννητος и не ἀγέννητος [не несотворен и не нерожден], а γέννητος и γεννητός [сотворен и рожден]. И если ἀγέννητον [несотворенное] есть то, что не имеет виновника бытия, но само служит виновником сотворенных вещей, то Сын, как не ἀγέννητος, а γεννητός [не несотворенный, а сотворенный], будет «из созданных, и мы правильно утверждаем, что Его не было, пока Он не был рожден»<sup>1</sup>. Так говорили ариане и, чтобы казаться в своем софистическом смешении терминов ἀγέννητος и ἀγέννητος, равно как γέννητος и γεννητός, сколько-нибудь справедливыми, обращались к обычному языку и указывали на взаимную заменяемость этих терминов в употреблении одного другим<sup>2</sup>.

В своем ответе на приведенное возражение св. Афанасий сначала делает филологический разбор слова ἀγέννητος, а затем выясняет мыслимость в Боге акта рождения без противоречия Божескому свойству вечности.

«Хотя именование ἀγέννητος имеет собственный смысл и может быть произносимо хорошо и благочестиво, но ариане им злоупотребили, всё смешав и приведя в беспорядок, чтобы только отдалить Слово от Отца и Создателя причислить к тварям» — так начинает святитель свой ответ арианам против ἀγέννητος. Упрекая никейских отцов за то, что они в Символе употребили выражения не из Писания, они и сами, по словам св. Афанасия, сделали то же, взяв слово ἀγέννητος не из Писания, а у греков, да при этом еще и не осмыслили его значений. У греков это слово употреблялось в нескольких смыслах. Оно обозначало, во-первых, возможное, то есть то, что еще не случилось, но<sup>3</sup> может случиться; во-вторых, невозможное, то есть то, чего не только не было, но и что никогда не может быть; в-третьих, существующее в действительности, но не происшедшее, то есть что хотя имеет бытие, но не имеет начала бытию, а пребывает от века или,

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 20, 58; I, 30.

<sup>2</sup> Перейдя на почву обычного словоупотребления, ариане могли найти для своих софистических выводов очень широкий простор, потому что прежде них и в их время термины ἀγέννητος, ἀγέννητος, γέννητος и γεννητός действительно имели самое широкое значение и применение. См.: *Свт. Афанасий Великий*. Посл. соб. Арим., 46–47. Ср.: *Ориген*. Против Цельса VI, 1; *Свт. Афанасий Великий*. О воплощ., 11; *Он же*. Прот. ар. I, 22. Наш переводчик, следуя неправильному чтению подлинника, употребляет иногда слово «нерожденный» там, где необходимо ему было употребить, согласно правильному чтению, слово «непроисшедший», например в Посл. соб. Арим., 46 (с. 174 по ТСО), хотя в других местах он избегает неправильного чтения, следуя исправленному тексту, например в Прот. ар. I, 30–34, О Ник. Соб. 28–30 (речь идет о старом переводе ТСО. — *Ред.*).

<sup>3</sup> В русском переводе св. Афанасия стоит *не*; очевидно, это опечатка (речь идет о старом переводе ТСО. — *Ред.*).

по словам Астерия, «что не сотворено, но всегда существует»<sup>1</sup>. В последнем значении ἀγέννητος греки называли не только абсолютно Благого, но и происходящий от Него Ум (Νοῦς) и от Последнего — Душу. Очевидно, и ариане, заимствовав у греков ἀγέννητος, должны бы употреблять его в отношении Бога вообще и Сына Божия в частности только в последнем значении; но тогда им пришлось бы допустить не ἓν ἀγέννητον, а δύο [«не одного несозданного, а двух»], как и случилось с их защитником Астерием, который сначала утверждал ἓν εἶναι τὸ ἀγέννητον [что только один существует Несозданный], а потом признал ἀγέννητος и ἀναρχος [несозданного и безначального] и Силу или Премудрость, соприсущую Богу, и таким образом стал отчасти сторонником своих противников.

После этого св. Афанасию для полноты ответа оставалось только выяснить, в чем заключается сущность запутанной арианской софистики, и распутать ее, то есть показать различие значений слов ἀγέννητος и ἀγέννητος [не несотворенный и не нерожденный], и он сделал это, хотя не с должной ясностью. «Выражение “несозданный”, — говорит он, — имеет значение не в отношении того, что получило бытие через Сына; в отношении же Сына Его (Бога) называют ἀγέννητος [Нерожденным] (Отцом)». И как высоко стоит Слово над тварями, так же высоко имя «Отец» стоит над именем ἀγέννητος. Названием ἀγέννητος [несозданный] могут пользоваться язычники, но Господь наш научил нас звать Бога Отцом, велел нам молиться не словами «Боже несозданный» (Θεε ἀγέννητε), но «Отче наш», велел креститься не во имя ἀγέννητος и γεννητός [несозданного и созданного], не во имя Творца и твари, но во имя Отца и Сына и Святого Духа<sup>2</sup>.

Таким образом, по смыслу речи св. Афанасия ἀγέννητος может быть употребляемо в отношении Отца и Сына, ἀγέννητος [нерожденный] — только Отца, γεννητός [рожденный] — только Сына, а γεννητός [созданный] не должно быть прилагаяемо ни к Отцу, ни к Сыну.

Придя к такому результату в исследовании указанных терминов, св. Афанасий защищает далее самую мысль о вечности рождения Сына Божия. Он говорит: «Нельзя судить о рождении Сына Божия от Бога Отца как об акте не безначальном. Он родился не как человек от человека, то есть не начал существовать после Своего Отца, но Он есть Порождение Божие и потому, как естественный Сын вечного Отца, и Сам вечен. Говорить о Нем, будто было время, когда Его не было, значит безумно утверждать, что было время, когда не было Вечного, или — что Сын произошел из ничего. Если скажем, что рожденное от Бога Отца вечно, то справедливо скажем. Людям свойственно рождать во времени по несовершенству их природы,

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I, 30.

<sup>2</sup> См.: Там же. I, 34; Он же. О Ник. Соб., 28–31. Ср.: Он же. Прот. ар. II, 39–40.

но рождение Божие вечно, потому что природа Божественная всегда в высшей степени совершенна. В Боге не может быть никакого развития, никаких перемен. Поскольку Отец всегда существует, то у Него всегда должно быть и то, что свойственно по природе Его, то есть Слово и Премудрость Его<sup>1</sup>. Сущность Отца не была когда-либо недовершенной, а если бы не всегда с Отцом было Порождение Отчее, то сие было бы умалением совершенства Отчей сущности»<sup>2</sup>. Далее. «Быть Отцом для Бога прекрасно, но прекрасное в Боге должно быть мыслимо вечным, следовательно, и отчество Божие должно быть мыслимо вечным»<sup>3</sup>.

Не понимая по своей ограниченности церковного учения о вечности рождения Сына Божия от Бога Отца, ариане с иронией обращались к христианам с вопросами: «Сущий сотворил не-сущего или сущего? Сущим ли или не-сущим сотворил его?» В частности, женщин они спрашивали: «Был ли у тебя сын, пока ты его не родила?» Цель подобных вопросов была та, чтобы при помощи софистики смутить приверженцев Православия и заронить в них искру подозрения к чистоте своей веры. Св. Афанасий с легкостью довел эти вопросы ариан до крайнего абсурда<sup>4</sup>.

С такой же легкостью он опровергал и другого рода возражения их против вечности акта Божеского рождения. Так, ариане, между прочим, возражали, каким образом с неизменяемостью Бога согласно учение только о вечном, а не о временном рождении Сына и в то же время не противоречит этому свойству Бога учение о временном происхождении мира. «Бог всегда есть Создатель, — говорили они, — и не впоследствии привзошла в Него зиждительная сила. Но поелику Он Создатель, то ужели посему и твари вечны, и непозволительно о них сказать: их не было, пока не сотворены». А если о них можно сказать, что они некогда не были, то можно то же сказать и о Сыне, потому что и Отцом Бог мог быть сначала только в возможности. С первой возможностью св. Афанасий согласился, а последнюю отрицал как нелепость. «Рождение, — говорил он, — есть дело природы, которая неизменна, а творение — дело воли, исполнение определения которой обуславливается отчасти объектом, в данном

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I, 28. Τοῦ Υἱοῦ τὸ εἶναι ἐκ τοῦ Πατρὸς ὄν, οὕτως ἐν τῷ Πατρὶ ἔστιν, ἐπειδὴ σύμπαλ εἶναι τοῦ Υἱοῦ τοῦτο τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἰδίον ἔστιν (PG. T. 26. Col. 358; рус. пер.: Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I, 14. Ср.: Он же. О Ник. Соб., 12).

<sup>2</sup> Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I, 29.

<sup>3</sup> Там же. I, 28. Очень интересно сравнить данное место из творений св. Афанасия с рассуждением св. Василия Великого о том, что иметь Сына для Бога — благо, а благо должно быть мыслимо присущим Богу всегда (ср.: Свт. Василий Великий. Против Евномия II, 29 и далее).

<sup>4</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I, 22–28.

случае — способностью и пользой твари». Отсюда «можно и быть, и именоваться Творцом, когда и нет произведений; но невозможно ни называться, ни быть Отцом, когда нет Сына»<sup>1</sup>.

Усиливая свою мысль о безусловной простоте и вечности рождения Божия, св. Афанасий замечает, что к нему неприменимо, далее, и отношение причинности, потому что Отец и Сын в Боге не стоят между Собою ни в каком отношении *ante* и *post* [перед и после], как сущие вечно Друг в Друге. «Сам Господь говорил о Себе отрешенно: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:10), и: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30), и: *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9), не присовокупляя ни при одном изречении причины, не объясняя, почему это так, чтобы не подать мысли, будто бы Он позднее того, ради чего соделался Сим, потому что причина, без которой и Сам Он не соделался бы Сим, необходимо должна была бы предшествовать Ему. Господь не имел прежде Себя причины быть Словом, кроме того что Он Отчее рождение и едиnorodная Премудрость»<sup>2</sup>.

Против второго из рассматриваемых нами возражений ариан на учение о происхождении Сына Божия от Бога Отца (*κατὰ φύσιν*) [по природе] — именно против того, что будто бы этим учением вводится мысль о делимости Божеского существа в акте рождения Сына Божия, св. Афанасий отвечает, что «существо Божие не состоит из частей: оно бесстрастно и просто, посему Бог есть и Отец Своего Сына бесстрастно и нераздельно. Сын есть Слово и Премудрость Отца. Как таковой Сын не может быть частью Божеского существа: Слово или Премудрость не часть Того, Кому принадлежит. Если ариане спрашивали о Сыне, как о рожденном, женщину, то пусть предложат вопрос и мужьям о Нем как о Слове, чтобы узнать, что произносимое мужами слово не есть часть их внутреннего *νοῦς* [ума]. Но если так у людей, природа которых делима, то тем более это у Бога, Который выше всякой телесности и деления».

К этому различению человеческого и Божеского рождения св. Афанасий обращается неоднократно и на нем строит учение о бытии у Бога одного только Сына и об исключительном значении наименований Отец и Сын в Божестве. Так как сын человека, говорит он, рождается через деление существа, то, с одной стороны, один и тот же отец имеет многих сыновей, а с другой стороны, сын, в свою очередь, становится отцом другого. Но не так в Божестве. Бог, как неделимый, может иметь только одного Сына, в Котором проявляется все Его существо. «Будучи прост по естеству, Он Отец одного и единственного

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 29. Учение о вечности Божеского отечества было излюбленным предметом рассуждений у всех полемистов с арианами — у свв. Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского и других.

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 54.

Сына»<sup>1</sup>. И в Боге Отец уже не есть Сын, равно и Сын не есть Отец. Богу Отцу принадлежит всецело и исключительно отечество, а Сыну всецело и исключительно сыновство<sup>2</sup>.

Таким образом, по взгляду св. Афанасия, не все, что относится к понятию о рождении тварей, может быть мыслимо в понятии о Божеском рождении, и наоборот, в понятие о Божеском рождении входит то, что не может быть мыслимо в понятии о рождении тварей, например нераздельность и бесстрастность естества, тождество и полное равенство Родителя и Рожденного. Общий признак рождения как такового, присущий и Творцу, и твари, — это сообщение природы одного существа другому.

### Глава 3

*Учение св. Афанасия о божестве Сына Божия.  
Учение о Божеских свойствах Сына Божия  
и разбор арианских возражений против этого учения.  
Учение об ипостасном бытии Сына Божия*

Рождение обуславливает собою одинаковость природы и формы бытия у рождающего и рождаемого, поэтому если рождающий — Бог и Лицо, то и рождаемый — Бог и Лицо. Поэтому если Божество и личное бытие Бога Отца несомненны, то также несомненны Божество и личное бытие Сына Божия. Эти мысли св. Афанасий раскрывает и обосновывает довольно подробно. Он называет Сына Божия от Бога Богом, Богом в собственном смысле, и приписывает Ему Божеские свойства. «Под словом Бог, — говорит он, — мы разумею не что иное, как самую непостижимую Его сущность, или то, что именно есть Тот, о Ком говорится. Посему пусть никто не смущается, слыша, что Сын Божий от сущности Божией, но пусть лучше согласится с отцами, которые, как бы равнозначительно выражению *от Бога*, написали: *от сущности*; ибо тождественным почли сказать ли: “Слово — от Бога” или сказать: “Слово — от сущности Божией”, потому что и слово “Бог”, как сказал я прежде, означает не что иное, как сущность Самого Сущего<sup>3</sup>»<sup>4</sup>. «Сын есть полнота Божества»

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб.; *Он же*. К Серап. I, 16; IV, 6.

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 21–22.

<sup>3</sup> В тексте иером. Кирилла (Лопатина) было: «сущность Божия существа». — *Ред.*

<sup>4</sup> *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 22. Интересно сравнить это рассуждение св. Афанасия с параллельным ему местом в творениях св. Василия Великого. Последний слово «Бог» ставит наряду с другими названиями Бога и говорит, что все они указывают только на различные стороны понятия о Боге и ни одно

(*πλήρωμα θεότητος ἐστὶν ὁ Υἱὸς*)<sup>1</sup>; всецелый Бог»<sup>2</sup>. Ему принадлежат все Божеские свойства: самосущие<sup>3</sup>, самодовлеимость<sup>4</sup>, всемогущество, вечность, неизменяемость, всеприсутствие и непостижимость. О первых трех свойствах св. Афанасий только упоминает, а относительно последних четырех он делает более или менее обстоятельные замечания. Естественно, что самый подробный анализ и самое большое разъяснение и обоснование дано было св. Афанасием свойству вечности Сына Божия. В учении об этом свойстве св. Афанасий раскрывает собственно две мысли: вечность и совечность Сына Божия: «Сын вечен и пребывает с Богом Отцом».

Вечность Сына Божия, по словам св. Афанасия, ясно засвидетельствована во многих местах Священного Писания<sup>5</sup>. Он цитирует Ин. 1:1; Откр. 1:4; Рим. 9:6; 1:20<sup>6</sup>; Исх. 40:28; Рим. 13:42; Вар. 4:20, 22; Пс. 144:13 и др. и говорит, что Писание никогда не выражается о Сыне «Он не был», «прежде чем» или «до того времени, когда» и т.п., потому что о Том, Который есть чистейшее бытие, есть «всегда» и «постоянное ныне», нельзя говорить, что Он был «некогда», а необходимо выражаться, что Он *есть*. И Сам Сын Божий в речи о Себе постоянно употреблял глагол в настоящем времени: *Аз есмь (εἰμι) истина* (Ин. 14:6); *Аз есмь ваш учитель и Господь* (Ин. 13:13); *Аз есмь пастырь* (Ин. 10:14); *Аз есмь свет* (Ин. 8:58) и т.д. Вечность Сына Божия св. Афанасий выводит и из тех мест Священного Писания, где идет речь вообще о Божественной природе Иисуса Христа.

Что касается совечности Сына Божия с Богом Отцом, то ее св. Афанасий доказывает ссылкой на те места Священного Писания, где Бог Отец называется источником жизни, воды живой, Премудрости, Которую все сотворено (Иер. 2:13; 18:12; 1 Цар. 3:12; Исх. 58:11; Пс. 103:24; Притч. 3:19; 1 Кор. 8:6), а Сын является Образом и Советом Отца (Кол. 1:15; Евр. 1:3), истинной Жизнью (Ин. 14:6), предметом Отчей радости (Притч. 8:30), творческим Словом Отца (Ин. 1:3).

---

не имеет в виду обозначить самое существо Бога (см.: *Свт. Василий Великий*. Письмо 8. К кесарийским монахам; Письмо 189. К Евстафию, главному врачу). Кто же прав из этих двух великих богословов? По нашему мнению, оба, потому что они, говоря об одном и том же слове, имеют в виду разное: один — смысл этого слова в обычном его употреблении, а другой — смысл в его филологическом значении.

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 1.

<sup>2</sup> Там же. III, 6.

<sup>3</sup> Там же. IV, 8.

<sup>4</sup> Там же. IV, 6; I, 19.

<sup>5</sup> Анализ учения Священного Писания о вечности Сына Божия у св. Афанасия встречается очень часто, не по разу даже в одном и том же сочинении; с большей сравнительно подробностью он предложен в Прот. ар. I, 11–13, 17, 19–20.

<sup>6</sup> Под силою Божией св. Афанасий понимает в данном месте Сына Божия: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 11.

Таким образом, вечность Сына Божия св. Афанасий понимает как безначальность и бесконечность по бытию, как отрицание всякого времени<sup>1</sup> и как совечность с Отцом.

Вместе и в связи с вечностью Сын Божий обладает свойством неизменяемости по бытию, по природе и по всему, что относится к последней. Об этом свойстве св. Афанасий говорит против ариан и против савеллиан<sup>2</sup>. «Напрасно утверждают, — пишет он в одном месте, — что Слово для нас рождается, после же нас возвращается, чтобы Ему быть, чем было, потому что и прежде Оно не было, чем не есть теперь, и теперь не есть, чем не было прежде. Напротив того, Слово так и есть, как всегда было, имея все то же и в той же мере».

Неизменяемость необходимо предполагается вечностью и единосущием Сына Божия с Богом Отцом. Об этом св. Афанасий пишет: «Существа сотворенные, получившие бытие из ничего и не существовавшие, пока не были сотворены, естественно имеют изменяемую природу; а Сын, Сущий от Отца и собственно принадлежащий Его сущности, неизменяем и непреложен, как Сам Отец». И как может быть изменяемым Сын Божий, если Он от века пребывает в самом лоне Отца! Или как будет изменяем Тот, Кто едино с Отцом, Кто есть собственный Сын Его сущности? Поскольку неизменяема Отчая сущность, то неизменяемо будет и собственное рождение ее. Мог ли бы быть Словом и Премудростью Сын Божий, если бы Он был изменяем? Истина неизменна, и невозможно, чтобы от неизменяемой сущности родилось изменяемое Слово и изменяемая Премудрость. И если бы Сын Божий был изменяем, то через Него невозможно было бы познать Его неизменяемого Отца, а между тем Сын Сам говорит: *видевший Меня видел Отца* (Ин. 14:9). Образ Неизменяемого (*τὸ ἀτρέπτου*) должен быть Сам неизменяем (*ἀναλλοίωτος*).

Против учения о неизменяемости Сына Божия ариане возражали св. Афанасию: «Сын Божий получил награду за Свое произволение. А если Он действовал по произволению, то, без сомнения, изменяем по естеству». На это возражение св. Афанасий отвечал арианам вопросом: «Чем же был Сын Божий, если теперь вознесен, теперь назван Сыном, когда соделался человеком? Неужели Господь — не истинный Сын, не Бог, не подобен Отцу и имеет Бога не Отцом Своим, а Творцом? Но это не церковное учение, а мудрование Самосатского и нынешних иудеев, и это учение несогласно со Священным Писанием (Прем. 8:30; Рим. 7:10; Ин. 17:5; Пс. 17:10, 14 и др.). И если все

<sup>1</sup> Он называет Сына Божия *αἰδιος, ἀναρχος, ἀχρονος* [вечный, безначальный, вневременный]: «У Слова, — говорит он, — нет ничего общего с веками, потому что Оно предваряет Своим бытием и века. Века Им получили бытие». См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 13; *Он же*. О Ник. Соб., 18.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 22–48.



те, которые наименованы были сынами и богами на земле и на небесах, усыновлены и обожены Словом, Слово же есть Сам Сын, то явно, что всё — Им, а Он — прежде всех; лучше же сказать, Он — только истинный Сын и единый истинный Бог от истинного Бога, не в награду за добродетель принявший сие и не чем-либо иным бывший, но естественном по сущности сущий Сын и Бог, потому что Он есть рождение Отчей сущности. И потому никакого нет сомнения, что, в подобие неизменяемому Отцу, неизменяемо и Слово»<sup>1</sup>.

Как Слово, Сын Божий ничем не может быть содержим, а Сам всё содержит в совокупности и пребывает — как во всем мире, так и в каждой малейшей части его. И пребывая в целой твари, Он, хотя по сущности вне всего, однако силами Своими присущ всему, всё благоустраивая, на всё и во всем простирая Свое промышление, оживотворяя и каждую тварь, и все твари в совокупности, объемля целую вселенную и не объемлясь ею, но Весь всецело пребывая в едином Своем Отце. Но, всецело пребывая всеми Своими силами в каждой твари и во всех тварях, Сын Божий не делается всему причастником, а, напротив того, всё Им оживотворяется и питается<sup>2</sup>.

Как и Бог Отец, Сын Божий по Своему существу непостижим. Возможное для твари познание Его, в отличие от познания Бога Отца, совершается через Самого же Него. Он всегда являет Себя невидимо в тварях и явил Себя видимо в образе человека<sup>3</sup>.

О других свойствах божества Сына Божия св. Афанасий или только упоминает более или менее часто, или даже и раскрывает их, но не самостоятельно, а при изложении и обосновании других предметов.

Другое необходимейшее требование рождения Сын Божия от Бога Отца — то, что Сын Божий должен иметь ту же форму бытия, какая у Его Отца, то есть личную. «Слово не простой знаменательный глас, но существенное Слово и существенная Премудрость. Сын в истинном смысле, Премудрость от Премудрости, Слово от Словесного, Сын от Отца, от Сущего — Сущий, от Ипостасного — Ипостасный, от Сущности — Существенный и Самосущий»<sup>4</sup>. Если бы Он был не существенной Премудростью, не самосущным Словом и не сущим Сыном в Отце, то Сам Отец был бы сложен из Премудрости и Слова и был бы Отцом Самого Себя; Сын был бы и Сыном и Отцом, или причиной и следствием, рождающим Самого Себя и рождающимся от Самого Себя, или, наконец, — и рождающим, и не рождающим: рождающим — потому что от Отца изводит Себя,

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 38.

<sup>2</sup> Там же. I, 6, 42.

<sup>3</sup> Там же. I, 42.

<sup>4</sup> Ὡς ἐκ Θεοῦ Θεός ἐστι, καὶ ἐκ σοφοῦ — σοφία, καὶ ἐκ λογικοῦ — λόγος, καὶ ἐκ Πατρὸς Υἱός; οὕτως ἐξ ἰποστάσεως ἰπόστατος καὶ ἐξ οὐσίας — οὐσιώδης (Contra arian IV, 1 // PG. T. 26. Col. 469; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 1).

и не рождающим — потому что не иное от Него. Иначе, Слово, Премудрость и Сын суть имена, не говорящие о самостоятельном бытии, а только свидетельствующие о том, что Бог Сам есть источная Премудрость и источное Слово<sup>1</sup>. И значит, Он Сам Себе и Отец, и Сын: Отец — когда Он премудр, а Сын — когда Он Премудрость. Очевидно, Сын есть Слово и Премудрость не как качество; и не Сам Отец есть Премудрость, а Сын должен быть в собственном смысле рождением от Самого Отца, по подобию света от огня. Следовательно, Он есть истинное существенное Слово, ибо как истинно существует Отец, так истинно существует и Премудрость<sup>2</sup>. Сын не может быть мыслим без ипостаси или сущности<sup>3</sup>, Он имеет бытие, сосущественное с Отчим<sup>4</sup>. В разных местах св. Афанасий определяет Его подробнее всеми атрибутами личности — самосознанием и самоопределением — и приписывает Ему свойства всеведения, святости, премудрости и правосудия.

#### Глава 4

*Выяснение возможности бытия двух Лиц в одном существе Бога; подобия, употреблявшиеся для этого св. Афанасием. Смысл и значение указанных подобий. Рассмотрение эпитетов, прилагавшихся св. Афанасием ко второму Лицу Святой Троицы для обозначения одновременно и тождества и различия Его от Отца. Сравнительная оценка учения св. Афанасия о Сыне Божиим*

Ариане со своей точки зрения никак не могли примириться с мыслью, чтобы при единстве Божества кроме Бога Отца было возможно еще другое Божеское Лицо — Сын Божий, и потому оспаривали учение о Нем св. Афанасия. Они возражали: «Как же Сын Божий может быть Богом, если Бог называется единым, единственным и первым? Если бы и Сын был Богом, то не сказал бы Сам Бог: “Я единственный” или “Бог есть один”». Св. Афанасий отвечал, что слова *Аз есмь Бог един*, и *Аз есмь, и несть Бог, разве Мене* (Втор. 32:39), и *Аз первый, и Аз по сих* (Ис. 44:6) сказаны Господом, без сомнения, через Слово Свое для отвращения людей от богов лжеименных и для обращения их к единому истинному Богу, к Которому все должны

<sup>1</sup> Τίς εἶποι Αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ Αὐτόλογον τον Θεόν.

<sup>2</sup> См.: *Св. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 23.

<sup>3</sup> См.: Там же. IV, 8.

<sup>4</sup> Οὐκ ὀνόματι μόνον λόγος, οὐδὲ καὶ ἐπίνοιαν Υἱὸς ὁ λόγος, ἀλλ' ὑπάρχων ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ [Сын не по имени только, ни по примышлению Слово, но существующий единосущным Отцу].

обращаться (Ин. 14:6; 17:3; 1 Ин. 5:20). Следовательно, «прекрасно говорится, что один есть Бог, единственный и первый. Но говорится сие не в отрицание Сына, ибо и Он в едином, и первом, и единственном, и Сам Он есть первый и исполнение первого и единого Божества (Втор. 32:39; Ис. 44:6). Сын Божий не есть другой Бог, потому что мыслится единым с Отцом. Иначе, без сомнения, было бы много богов, если бы измышлено было чуждое божество, кроме Божества Отчего. Он имеет не иной какой-нибудь образ Божества, но Божество единого Бога, ибо един вид Божества»<sup>1</sup>. Поэтому «есть только одно начало Божества и в Боге пребывает в собственном смысле полное единоначалие. Начало есть Бог; от сего начала Слово, Сын по природе, не Сам Собою состоявшийся, как другое начало, и не как совне происшедший, чтобы по различию не явилось двуначалия и многоначалия. Но как одно есть начало и потому один Бог, так подлинно истинно Сущего Сущность (*οὐσία*) и Ипостась есть единая, Которая и говорит: *Я есмь Сущий* (Исх. 3:14), а не две сущности, иначе будут два начала»<sup>2</sup>. «Если Христос Сам Собою состоялся и есть Бог, то будет два начала; но так как это нелепо и так как Сын происходит от Отца, то Сын и Отец будут два в том же смысле, в каком происходящее из чего-либо есть нечто иное, чем то, из чего оно происходит. Отец — один, а не два: но от Сего одного есть Сын. И как нет двух Отцов, а один, так нет и двух начал, а только одно, и от сего единого существенный Сын»<sup>3</sup>.

Он обладает тем же самым божеством, каким обладает и Бог Отец, потому что Божеское существо одно. Божество Сына есть божество Отца, и Оно то же самое в Сыне, что в Отце, а потому Оно нераздельно, и потому есть один Бог и нет другого Бога, кроме Него<sup>4</sup>. Св. Афанасий называет Слово полнотою божества Отца, также собственно принадлежащим к сущности Отца, которая без Него не была бы совершенной<sup>5</sup>; говорит, что Слово всегда было вознесено по *Своему Отчему* божеству и совершенству<sup>6</sup>. И Сын не есть часть Отца, но целое божество; по божеству Он то же самое, что и Отец, Он — полнота божества<sup>7</sup>.

В силу такого нераздельного единства природы Бога Отца и Бога Сына св. Афанасий приписывает Им полное и совершенное общение во всем, что относится к Их божеству, кроме личных свойств. Выражением такого единства и общения служит то, что все, что имеет

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 4, 6, 15.

<sup>2</sup> Там же. IV, 1.

<sup>3</sup> Там же. IV, 3.

<sup>4</sup> См.: Там же. III, 3, 4, 5, 36; I, 18; II, 41; IV, 9, 10; *Он же*. К Эпикт., 9.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 14; *Он же*. Окр. к еп.

<sup>6</sup> ...*Κατὰ τὴν πατρικὴν ἐαυτοῦ θεότητα* (PG. T. 2. Col. 105; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 15). Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 25; I, 45.

<sup>7</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 16, 27; *Он же*. Прот. ар. III, 1.

Отец, имеет и Сын; и из всего, что имеет Отец, нет ничего, не принадлежащего Сыну, но все, сообщаемое Сыну, Отец имеет в Нем Самом, равно как и все, что волит, говорит и совершает Сын, все то принадлежит и Отцу, потому что всецелое бытие Сына «собственно принадлежит Отчей сущности и потому что единая есть воля, сущая в Сыне от Отца». Поэтому кто взирает на Сына, тот видит Отца, ибо в Отчем божестве и есть, и созерцается Сын и Отчий образ в Сыне являет в Нем Отца. Некоторое подобие этого можно видеть в свете и сиянии. Что освещает свет, то озаряет сияние, а что озаряет сияние, то есть освещение самого света. Посему кто верует в Сына, тот верует в Отца, потому что верует в свойственное Отчей сущности; кто поклоняется Сыну и чтит Его, тот в Сыне поклоняется Отцу и чтит Отца; и поклоняющийся так поклоняется единому Богу. Бог един, и единая честь и единое поклонение Ему. Отсюда также следует и то, что всё, что говорится об Отце, то же самое говорится и о Сыне<sup>1</sup>.

Мысль о полной тождественности и нераздельном единстве божества Сына Божия с божеством Бога Отца по самому существу дела не может быть выражена яснее, чем как мы видим у св. Афанасия. Из предложенного нами изложения несомненно, что св. Афанасий представлял божество Святой Троицы численно единым.

Так отвечал св. Афанасий на указанное возражение ариан, но от него требовалось больше этого ответа. Ему необходимо было выяснить свое воззрение: как он понимал единого нераздельного Бога в нескольких Лицах и в каком отношении он мыслил второе Лицо Святой Троицы к природе Божества и к первому Лицу. Св. Афанасий понял необходимость и серьезность решения этой задачи и как мог сделал что требовалось. Он с подробностью разъяснил арианам, что Сын Божий отличен от Отца как Лицо и тождествен с Ним как Бог. «Сын есть иное как рождение, но Он то же самое как Бог»<sup>2</sup>. «Слово есть Бог от Бога. И так как Христос есть Бог от Бога и Божие Слово, Премудрость и Сын и Сила Божия, то в Писании поэтому возвещается единый Бог. Ибо Слово, будучи Сыном единого Бога, возводится к Тому, Кого Оно — Слово, так что Отец и Сын суть Два и вместе нераздельная и неразлагаемая единица Божества».

Приведенный ответ св. Афанасия для ариан мог казаться неясным, потому что в области конечного бытия нельзя представить никакого примера, который хотя сколько-нибудь показал бы возможность бытия двух или нескольких ипостасей при единстве природы, тем более здесь нельзя было найти действительного существа,

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 3, 46–47; I, 31; *Он же*. На сл.: *Все предано Мне*, 5; К Серап. I, 2.

<sup>2</sup> *Εἰ καὶ ἕτερον ἐστὶν ὡς γέννημα ὁ Υἱός, ἀλλὰ ταῦτόν ἐστιν ὡς Θεός* (PG. T. 2. Col. 328; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 4).

которое имело бы несколько лиц; но относительно Бога св. Афанасий мог утверждать именно только такую форму бытия. Поэтому, имея в виду хотя сколько-нибудь уяснить свою мысль и показать возможность такого бытия, которое при единстве существа обладает различием лиц, он обратился за неимением лучшего к обычным в то время подобиям солнца и лучей, огня и света, источника и реки. «Святые, — говорит наш отец<sup>1</sup>, — не сказали, что Слово относится к Отцу подобно огню, возжигаемому солнечной теплотой, который обыкновенно опять и погасает... Напротив, все благовествовали, что Слово есть сияние, чтобы объяснить бытие собственно от сущности, и неотдельность и единство с Отцом». «Кто, всматриваясь в отношение сияния (*ἀπαύγασμα*) к солнцу (*ἥλιος*) и в тождество света, не скажет смело, что свет и сияние подлинно суть одно, и свет оказывается в сиянии, и сияние имеет бытие в солнце, так что кто видит одно, тот усматривает и другое?»<sup>2</sup> «Никто не скажет, что солнце и сияние — два света; но хотя солнце и сияние суть два, однако же один от солнца свет в сиянии, светящийся повсюду. Так и божество Сына есть божество Отца, а потому Оно и нераздельно; и таким образом един Бог и нет иного, кроме Него. И так как Они — одно и Их божество одно и то же, то о Сыне говорится то же самое, что говорится об Отце, за исключением имени Отца»<sup>3</sup>. В другом месте св. Афанасий приводит такое сравнение: «Как в собственном смысле рождение от Самого Отца, Сын существует в Отце по подобию света. Именно, как от Бога происходит свет, так от Бога происходит Слово, от Премудрости — Премудрость, от Отца Сын. В этом смысле Единица пребывает нераздельно и всецело, и Сын Ее — истинно существенное Слово»<sup>4</sup>. Замечательно также следующее сравнение св. Афанасия: «Как источник не есть река и река не есть источник, а в обоих одна и та же вода, которая из источника перетекает в реку, так и божество сообщается от Отца Сыну, оставаясь нераздельным»<sup>5</sup>.

Употребляя указанные нами и подобные им образы для наглядного уяснения своей мысли, св. Афанасий не имел обычая везде, где приводит образ, указывать пункты его сходства с обозначаемым предметом, как это делают в большинстве случаев другие отцы Церкви. Поэтому подобия св. Афанасия требуют объяснения их. Чтобы при этих объяснениях не впасть в возможное заблуждение и не исказить самого смысла подобия, необходимо помнить слова св. Иоанна Златоуста, сказанные им по поводу толкования

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 23.

<sup>2</sup> Там же. 24.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 4.

<sup>4</sup> Там же. IV, 2.

<sup>5</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Изл. веры, 1, 2.

притчей: «В притчах не нужно изъяснять всё по буквальному смыслу, но, узнав цель, для которой она сказана, обращать сие в свою пользу и более ничего не испытывать»<sup>1</sup>.

Теперь, всматриваясь в смысл и значение чувственных подобий св. Афанасия, мы должны сказать, что ни одно из них в сущности не может выразить с достаточной ясностью внутренних отношений Божественной жизни; в них есть только некоторые стороны, подлежащие сравнению. Эти стороны св. Афанасий видит в единстве при множественности. Он не занимается подробным исследованием, какого рода это единство и множественность и удачно или нет известное сравнение в других отношениях; для него достаточно и того, если он нашел в области чувственного бытия какое-нибудь единство природы при различии форм ее существования. Но он вполне сознавал и частью сам высказывал, что отношения и формы конечного мира вовсе несвойственны и неприменимы к Божеству как Существо бесконечному<sup>2</sup>; но что, с другой стороны, ум человеческий не иначе может представлять что-либо и мыслить о Божестве, как только в формах и условиях конечного бытия. Отсюда для разумного конечного существа размышлять о Божеской жизни при помощи того или иного образа, который представляется наиболее соответствующим, есть дело вполне естественное.

Несмотря на такой взгляд св. Афанасия на употребляемые им подобия, в новейшее время он подвергся за них упрекам в «эманационном субстанциализме и тритеистическом субъективизме»<sup>3</sup>. Правда, подобного рода воззрения можно выразить посредством сравнений, употреблявшихся св. Афанасием, но несправедливо утверждать, чтобы сам св. Афанасий в своих сравнениях имел в виду передать именно эти воззрения. Взятые им из Библии и отчасти из предшествующей церковной литературы<sup>4</sup> сравнения имеют у него совсем иное значение. При выборе своих подобий св. Афанасий не только не имел в виду проповедовать мысли об эманатизме или субъективизме, а, напротив, даже хотел устранить подобные представления.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Иоанн Златоуст*. Толкование на Матфея. Беседа 64, 3.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 199; сн. 2, 35; 4, 779 о собор.

<sup>3</sup> Баур (*Baur F. Ch. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Zweiter Theil. T. I. Tübingen, 1842. S. 435–440*; ср.: Мейер (*Meier G. A. Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung. Hamburg, 1844. S. 154–158*)) думает, что в этом наглядном представлении и заключается настоящее положительное выражение учения св. Афанасия о Святой Троице, и обвиняет его в субстанциализме. Но св. Афанасий нигде не говорит, чтобы эти представления вполне выражали отношения Сына к Отцу, и прибегает к другим способам изъяснения этого отношения.

<sup>4</sup> Например, у Оригена можно видеть подобие солнца и сияния (*Ориген. О началах I, 2, 7*), у [св.] Дионисия Александрийского — подобие источника и реки (см.: *Свт. Афанасий Великий. О Дион., 18*).

А что именно хотел он выразить своими подобиями, это поясняет он сам в разных местах своих сочинений. Сгруппировав его пояснения, мы можем передать их в таких положениях: 1) Сын Божий имеет основание Своего бытия в существе Бога Отца, вечно рождаясь от Него, поэтому в Сыне Божиим и в Боге Отце нельзя видеть двух одинаково начальных Божеских существ; 2) Он имеет самостоятельное бытие, хотя существует нераздельно с Богом Отцом и составляет с Ним нераздельное единство, обладая одним и тем же существом.

Эти положения, составляющие сущность учения св. Афанасия о Боге Сыне, передаются в его изложении еще посредством прилагательных к Сыну Божию эпитетов — собственный (*ἴδιος*), преискренний (*γνήσιος*), тождественный (*ταυτότης*) и единосущный (*ὁμοούσιος*)<sup>1</sup>. Каждый из этих эпитетов заключает в себе две мысли: мысль о природном единстве и мысль об ипостасном различии, и таким образом каждый из них может быть в известной мере, то есть более или менее, точным обозначением всего Афанасиева воззрения на отношение Сына Божия к Богу Отцу.

Эпитет *ἴδιος* [собственный] в отношении к Сыну Божию у св. Афанасия встречается часто. Еще в сочинениях, написанных им до арианских споров, он называл Сына Божия собственным Отцу — *ἴδιος τοῦ Πατρὸς*; но уясняется этот эпитет только в сочинениях против ариан, потому что только здесь он ставится в сочетание с разнообразными понятиями. Этот эпитет, по употреблению св. Афанасия, означает нераздельность Сына от Бога Отца и в то же время различие Их: нераздельность в смысле природного единства и различие в смысле самостоятельного личного бытия<sup>2</sup>. Смысл этого эпитета лучше всего раскрыт у св. Афанасия при сопоставлении его с понятиями отделения и рождения. Понятие отделения объясняет этот эпитет путем противоположности<sup>3</sup>, а понятие рождения прямым путем, самым своим содержанием.

В том же значении, что и эпитет «собственный», и так же часто св. Афанасий употреблял другой эпитет — «преискренний» (*γνήσιος*)<sup>4</sup>. Но чаще обоих этих эпитетов был употребляем эпитет «тождественный». Как более выразительный, чем оба первые, этот эпитет и раскрыт у св. Афанасия обстоятельнее, чем те. Прилагая этот эпитет

<sup>1</sup> Мы оставляем здесь речь о духовных образах Премудрости, Сына, Слова и понятиях отчества, сыновства и рождения; об этом речь была у нас прежде.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 23.

<sup>3</sup> Понятие отделения приложимо к предметам, существующим независимо и не составляющим одного существа, а понятие свойства — к существам, не могущим существовать одно без другого.

<sup>4</sup> [Подлинный, истинный, законный.] См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 61–62; III, 44.

к Сыну Божию, он проводит при этом следующие положения: 1) что Сын Божий тождествен с Отцом по существу<sup>1</sup>; 2) что тождество это Он имеет от Отца и 3) что тождество Его действительно и истинно<sup>2</sup>.

Самое же полное и обстоятельное раскрытие дается св. Афанасием эпитету «единосущный» (*ὁμοούσιος*). Этот эпитет никейскими отцами был санкционирован для всеобщего употребления в Символе веры. Св. Афанасий подробно передает обстоятельства, при каких происходило постановление Собора об этом слове.

Сначала Собор хотел вместо нечестивых арианских выражений поставить выражения общепризнанные и сообразные с Писанием: что Сын происходит от Бога; что Он — Слово и Премудрость; не тварь, не произведение, но собственное Порождение Отца. Но так как ариане на это возражали, что не Сын только, а всё происходит от Бога (1 Кор. 8:6), то обнаружилась потребность точнее обозначить особенный, только Сыну свойственный способ происхождения от Бога, и отцы написали, что Сын — от Божией сущности, чтобы все веровали, что всё прочее есть тварь и только одно Слово от Отца. Но и этого было недостаточно. Отцам Собора надлежало не только отличить Сына от твари, но и выразить Его полное равенство с Отцом. Для этого они хотели написать, что Слово — истинная Сила и Образ Отца, что Оно подобно Отцу во всем и отлично от Него, непреложно, всегда нераздельно в Нем пребывает. Но так как сообщники Евсевия, прикрываясь Писанием, находили такие выражения опять приличными и нам, и Сыну, то епископы, ввиду точности и ясности, вынуждены были сказать на основании смысла Писаний: «Сын единосущен Отцу»<sup>3</sup>.

В этом постановлении Собора не было ни новой мысли, ни нового слова. Св. Афанасий доказывает это ссылаясь на [св.] Дионисия Александрийского, [св.] Дионисия Римского, Феогноста и Оригена, хотя из двух последних он не приводит ни одного места, где бы прямо употреблялось само слово «единосущный», а приводит только

---

<sup>1</sup> Божественность Сына есть та же самая, которая принадлежит Отцу; Он есть рождение, совершенно подобное Отцу, тождественное с Ним по существу (см.: О Ник. Соб., 20; Посл. соб. Арим., 53).

<sup>2</sup> Тождество Отца и Сына действительно и истинное, между тем как людям принадлежит только образ и подобие этого тождества (см.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 21–22).

<sup>3</sup> Термин *ὁμοούσιος* нанес партии Евсевия смертельную рану: *Hoc verbum posuerunt patres, quod voluerint adversariis esse formidini, ut tanquam evaginato ab ipsis gladio nexandum caput haereseos amputarent* [Это слово отцы постановили, потому что хотели, чтобы оно устрашило противников, чтобы словно обнаженным мечом отсечь главу ереси] (*Свт. Амвросий Медиоланский*. О вере III, 15). Представлено было одно письмо Евсевия, в котором он говорил, что он и последователи его никогда не могли назвать Христа «несотворенным», так как это значило бы, что Он — «одного существа» с Отцом (*Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история I, 8).



текст, содержащий его смысл<sup>1</sup>. Но несмотря на это, ариане не могли равнодушно отнестись к соборной санкции слова *ὁμοούσιος* для всеобщего употребления. Между ними и св. Афанасием возникла полемика. Ариане возражали, что выражения «единосущный» нет в Священном Писании, что оно было отвергнуто Антиохийским Собором, что оно напоминает или гностическое деление Божества, или савеллианское слияние Лиц Святой Троицы<sup>2</sup>. На все эти возражения св. Афанасий дал ответ в защиту соборного постановления.

На первое возражение он отвечал, что хотя выражения «единосущный» в Писании по букве действительно не встречается, но мысль, содержащаяся в этом выражении, согласна с Писанием: Писание приписывает Сыну Божию Божеские имена (Ин. 1:1; Откр. 1:8; 1 Кор. 8:6), свойства (Ин. 1:1), действия (Ин. 1:3; Мф. 9:5), Божеское почитание и поклонение (Евр. 1:6; Мф. 4:11; Ин. 5:23). Из всего этого ясно, что если слово *ὁμοούσιος* и не взято из Писания, то, во всяком случае, в Писании оно имеет для себя основание.

Против второго возражения, или против того, что слово «единосущный» было отвергнуто Антиохийским Собором, созданным против Павла Самосатского, св. Афанасий говорил, что странно было бы и думать, что антиохийские отцы разногласили с никейскими, «ибо все они отцы и все почтили о Христе». Стоит только исследовать соборные постановления, и тогда окажется, что оба Собора были вполне согласны между собою. Собор Антиохийский отверг слово «единосущный» вследствие софистики Павла Самосатского, который, ввиду своих интересов, сообщал ему тритеистическую идею. Никейские отцы находились в других условиях. Им нужно было выяснить,

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 25–27. Ориген прямо говорил: «Отец рождает по природе; Сын рожден единосущным из существа Отца» (*Ориген*. Схолии на Евангелие от Матфея, 28 // PG. 17. Col. 309).

<sup>2</sup> На соборе Исаврийском 359 г. ариане заявили: «Поскольку в прежние времена и донныне смущали многих “единосущие” и “подобосущие” и недавно, как говорят, вводится некоторыми учение о неподобии Сына с Отцом, то слова “единосущие” и “подобосущие”, как чуждые Писаниям, отмечаем, а учение о неподобии анафематствуем» (*Свт. Афанасий Великий*. Посл. соб. Арим.). На Ариминском соборе того же года ими было замечено: «Поскольку наименование “сущность” отцы употребили по простоте, народу же оно непонятно и приводит в соблазн тем, что не находится оно в Писаниях, то заблагорассудили исключить оно наименование и впоследствии, говоря о Боге, совершенно не упоминать сущности, потому что Божественные Писания нигде не упоминают слова “сущность” об Отце и Сыне» (Там же). Что касается ссылки полуариан на Антиохийский Собор, то св. Афанасий свидетельствует: «Как они говорят (послания же у себя не имею), епископы, осудившие Самосатского, написали, что Сын не единосущен Отцу, а потому и они, уважая и чтя сказавших сие, неприемлют сии речения» (Там же). Доллингер (*Döllinger J. I. Lehrbuch der Kirchengeschichte. V. I. Regensburg, 1843*) сомневается в справедливости арианских ссылок на Антиохийский Собор, так как этот Собор был в 269 г., а первая ссылка на рассматриваемое якобы его постановление относится к 359 г.

что Слово не тварь, а Порождение из сущности Отца и потому есть истинный Образ Его, нераздельный с Ним, и в этом смысле они имели основание назвать Сына единосущным Отцу<sup>1</sup>.

Но при этом Собор был совершенно чужд грубого понимания Божества. Его нельзя обвинять ни в гностицизме, представляя, будто он превращал отношения Отца и Сына в отношения братьев, происходящих от одной общей природы<sup>2</sup>; ни в савеллианстве, потому что *ὁμοούσιος* [единосущный] православных совершенно отлично от савеллианского *μονοούσιος* [единственносущный, односущный], обозначающего неправильную мысль об одноличности Бога (изложено во второй главе).

Словом *ὁμοούσιος* [единосущный] обозначаются одновременно две различные мысли — мысль о тождестве, или о бытии Сына в Отце, и мысль о различии, или о бытии Его для Себя, и таким образом разом исключаются два заблуждения — арианское разделение Божества и савеллианское слияние Лиц Святой Троицы. Первую мысль, заключающуюся в *ὁμοούσιος*, св. Афанасий разложил на три понятия: на 1) подобосущие, 2) тождественное по природе бытие, 3) природное единство или бытие от сущности Отца<sup>3</sup>. И так как из трех этих понятий наиболее выражают православное учение два последние, которые не могут быть обозначены словом *ὁμοιούσιος* [подобосущный], но выражаются только в слове *ὁμοούσιος* [единосущный], то св. Афанасий справедливо признал слово *ὁμοούσιος* передающим церковное учение гораздо точнее и полнее, чем *ὁμοιούσιος*. «Простое выражение “подобен по существу”, — говорит он, — еще не означает непременно того, что Сын от сущности, ибо и олово подобно серебру, и волк подобен псу, и златовидная медь подобна истинному золоту, но олово не из серебра, и волк не считается сыном пса. Если же говорят о Сыне, что Он от сущности и подобосущен, то что иное хотят этим сказать, как не то, что Он не инороден с Отцом и не по видимости только подобен Ему, а именно единосущен? Подобосущие может быть даровано только по благодати, потому что подобие есть качество, которое привходит к существу как нечто внешнее и имеет место в отношении к тварям, а не в отношении к Сыну. Поэтому тот, кто называет Сына только подобосущим, не дает еще разуместь, что Он происходит от сущности, а тот, кто называет Его единосущным, выражает и то и другое понятия — и подобосущие, и рождение от Отца. Понятием “единосущный” всего лучше означается преискренность Сына с Отцом<sup>4</sup>. И это

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Посл. соб. Арим.

<sup>2</sup> См.: Там же.

<sup>3</sup> С первым моментом, то есть с подобосущием, ариане охотно соглашались в Никее, как с отвечающим существу Сына, но они не могли согласиться со вторым и третьим моментами, то есть с тождеством и бытием от сущности Отца, и потому преимущественно возражали против самого соединения этих моментов.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб.; *Он же*. Посл. соб. Арим.

тем более, что одним этим словом, то есть словом “единосущный”, выражается необходимо предполагаемая идеей единства Божества и неделимостью Божеского существа мысль не о родовом, но о численном единстве Сына Божия с Богом Отцом по существу, которым можно владеть или только сполна, или вовсе не владеть»<sup>1</sup>.

Вторая мысль, то есть мысль о различии Сына и Отца, должна также необходимо заключаться в слове *ὁμοούσιος*, насколько это слово должно обозначать собою совместное существование двух предметов<sup>2</sup>. «Единосущное, — говорит св. Афанасий, — заключает в себе тождество природы и *собственное совершенство*»<sup>3</sup>.

Таким образом, защищая употребление слова *ὁμοούσιος*<sup>4</sup>, св. Афанасий доказал, во-первых, что Никейский Собор ввел это слово не без серьезных предварительных соображений и не бесцельно, а будучи вынужден на это обстоятельствами дела; во-вторых, введением этого слова во всеобщее употребление он не сделал никакого нововведения в собственном смысле, ни в лексическом, ни в логическом отношении, потому что слово *ὁμοούσιος* было в употреблении и прежде и в том же смысле, в каком употребил его Собор; в-третьих, с введением этого слова не было внесено какой-нибудь неправильной мысли,

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 10–11, 22; Прот. ар. II, 33, гл. 4.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Изл. веры; *Он же*. О Ник. Соб.; *Он же*. Посл. соб. Арим., 22.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Против Апол. I, 9. Интересно сравнить слова св. Афанасия со словами св. Василия Великого. «Это слово, — говорит последний, — отрицает тождество ипостасей и заключает в себе личное различие; ибо никогда ничто не бывает единосущно само с собою, но одно с другим» (*Свт. Василий Великий*. Письмо 52, 3).

<sup>4</sup> Борьба ариан против *ὁμοούσιος* не ограничивалась только прямым возражением против этого слова и содержащейся в нем мысли. Ариане хотели вывести это слово из употребления коварными попытками заменить его другим каким-нибудь выражением, на котором могли бы примириться обе противные партии без видимой уступки в своих воззрениях. Попытки эти делаются во все время арианских волнений и составляют главный предмет догматических рассуждений арианских соборов. Следы этих попыток так или иначе сказались во всех арианских формулах. Четыре антиохийские формулы избегают *ὁμοούσιος*; пространная формула, в положительной своей части повторяющая филиппопольскую, отличается неопределенностью; сирмийские формулы: первая повторяет четвертую антиохийскую с присоединением двадцати семи анафематизмов против Фотина; вторая не одобряет ни *ὁμοούσιος*, ни *ὁμοιούσιος*; третья служит переделкой четвертого антиохийского вероопределения 341 г.; четвертая склоняется на сторону строгих ариан, называя Сына только подобным или подобным во всем; формула анкирская анафематствует аномеев и учащихся о единосущии по-савеллиански; формула селевкийская анафематствует неподобие, отрицает и единосущие, и подобосущие и только неопределенно и обще допускает подобие и т. д. Из всех этих формул видно, что сначала *ὁμοούσιος* просто обходилось молчанием, позднее оно анафематствовалось и заменялось выражениями *ὅμοιος κατὰ πάντα* [подобный по всему], *ὁμοιούσιος* [подобосущный] и даже выражением *ἀνόμοιος* [неподобный]. См.: *Свт. Афанасий Великий*. Посл. соб. Арим.

ибо по смыслу слово это имеет для себя основание в Писании, хотя его нет там по букве; в-четвертых, если Антиохийский Собор изгнал из употребления это слово, то только потому, что собор этот был опутан софистикой Павла Самосатского, придававшего этому слову еретический смысл; в-пятых, этим словом православные не утверждают ни гностического деления Божества, ни савеллианского слияния Лиц Святой Троицы; в-шестых, в пользу никейских отцов, санкционировавших употребление этого слова, говорит выразительность его для той мысли, для какой оно предназначено, и полное соответствие его существу догмата об отношении Сына Божия к Богу Отцу.

\* \* \*

Те общие выводы и положения, к которым пришел св. Афанасий в своем учении о втором Лице Святой Троицы, лучше всего можно сформулировать его собственными словами, замечательно точно выражающими сущность рассматриваемого догмата. «Веруем, — говорит он, — во единого Единородного — Премудрость, Силу, Слово, Образ, Сына, безначально и првечно от Отца рожденного, как река от истока, как растение от корня, как сияние от света, — не устно и мысленно произносимое слово, не излияние Совершенного, не отсек и не отпрыск бесстрастного естества, но Сына самосовершенного, живого и действенного, истинный, равночестный и равнославный образ Отца (Ин. 5:23); Единого от Единого, Сущего от Сущего, Бога истинного от Бога истинного (Ин. 5:20); Сына всецелого от всецелого, подобного Отцу (Ин. 14:9); рожденного неизреченно и недомыслимо (Ис. 53:8); по естеству Совершенного от Совершенного, Неизменного от Неизменного»<sup>1</sup>. «Став выше всех чувственных представлений, чистым разумением и единым умом будем представлять себе искреннее общение Сына с Отцом, свойство Слова с Богом, неразличимое подобие сияния со светом. Как рождение, Сын

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Изл. веры, 1. Греческий текст читается так: Πιστεύομεν εἰς ἕνα μονογενῆ Λόγον, Σοφία, Υἱόν, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀνάρχως καὶ αἰδίως γεγεννημένον ([в кодексе] Seguerianus — γεγεννημένον), λόγον δὲ οὐ προσωρικόν, οὐκ ἐνδιάθετον, οὐκ ἀπόρροιαν τοῦ τελείου, οὐ τμησιν τῆς ἀπαθούς φύσεως, οὐτε προβολήν ἀλλ' Υἱόν αὐτοτελή, ζῶντά τε καὶ ἐνεργοῦντα, τὴν ἀληθινὴν εἰκόνα τοῦ Πατρὸς, ἰστίμον καὶ ἰσοδόξον Θεὸν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, τὸν Υἱόν ὄλον (в подлиннике именительный падеж) ἐξ ὄλου, ὁμοιον (то же) τῷ Πατρὶ ὄντα (то же), γεννηθέντα δὲ (в подлиннике: ἐγεννήθη δε [был рожден]) ἀνεκφράστως καὶ ἀπερισσήτως... Οὐ φρονοῦμεν δὲ κτίσμα ἢ ποίημα ἢ ἐξ οὐκ ὄντων τὸν τοῦ παντός κτιστὴν Θεόν τὸν τοῦ Θεοῦ Υἱόν, τὸν ἐκ τοῦ ὄτος ὄντα, τὸν ἐκ τοῦ μόνου μόνον ὡς (ἢ) συναπεγεννήθη ἐκ τοῦ Πατρὸς αἰδίως ἢ ὁμοία δόξα καὶ δύναμις. Γέννημα τοίνυν κατὰ φύσιν ἐκ τελείου τελείου ἐστί, πρὸ πάντων βουναῶν γεννήθεν, τούτεστι πρὸ πάσης λογικῆς καὶ νοεῶς οὐσίας, ἀτρέπτος ἐξ ἀτρέπτου. Ὁ Πατὴρ ἐγέννησε τὸν Υἱόν ὡς ποταμὸν ἀπὸ πηγῆς, καὶ ὡς βλαστὸν ἀπὸ ῥίζης, καὶ ὡς ἀπαύγασμα ἀπὸ φωτός (PG. T. 25. Col. 200–201).

и называется таким, и действительно таков, не по-человечески, но как прилично Богу. Слыша выражение “единосущный”, не будем, ниспадая до чувственных человеческих представлений, помышлять о дроблениях и делениях Божества, но, как составившие себе понятие о бесплотном, не станем делить единства естества и тождества света. Ибо в сем свойство Сына с Отцом и сим истинно есть Отец Слова»<sup>1</sup>. «Будучи Словом и Премудростью Отчей, Он имеет все принадлежащее Отцу: вечность, неизменяемость, подобие по всему и во всем и то, что не первоначальнее по бытию и не впоследствии пришел в бытие, но со-пребывает с Отцом и Сам есть Тот же образ Божества, а также — созидательность и несозданность»<sup>2</sup>. «Всегда Он был и есть, и не было, когда Он не был. Как вечен Отец, так вечно Его Слово или вечно Его Премудрость»<sup>3</sup>. «Он есть истинный по естеству и преискренний Отчий Сын, собственно принадлежащий сущности, однородная Премудрость, истинное и единственное Божие Слово. Как единосущный истинному Отцу, Он — истинный Бог»<sup>4</sup>.

Сравнивая теперь в общих чертах учение св. Афанасия о втором Лице Святой Троицы с учением предшествующего времени, мы видим в учении великого учителя Церкви IV века значительный шаг вперед в смысле научного раскрытия и обоснования этого догмата. Прежде всего, что обращает на себя наше внимание в его учении — это то, что он устранил многие не соответствующие богословским предметам философские понятия и термины, внесенные в богословие прежним временем. Мы разумеем здесь главным образом известное, общее почти всем писателям трех первых веков представление Сына Божия как *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικός* [Слово внутреннее и Слово произнесенное]. Это представление, отвергнутое св. Иринеем за его антропоморфический характер и Оригеном за противоречие его частным пунктам учения о Боге как Существом вышевременном, абсолютно совершенном и потому неизменяемом, в учении св. Афанасия о внутренней жизни Божества как решительно отрешенной от мира нашло полное и окончательное обличение своей несостоятельности, так что последующие опровержения его, например св. Григорием Нисским, можно считать не имеющими никакого другого исторического

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 9.

<sup>2</sup> *Λόγος ὢν καὶ Σοφία τοῦ Πατρὸς ἔχει πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς: τὸ αἰδίον, τὸ ἄρρητον, τὸ κατὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν ὅμοιον, τὸ μὴ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀλλὰ τὸ συνυπάρχειν τῷ Πατρὶ, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς θεότητος εἶδος αὐτὸν εἶναι, καὶ τὸ δημιουργικόν, καὶ τὸ μὴ κτίζεσθαι* (PG. T. 25. Col. 577; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Окр. к еп.).

<sup>3</sup> *Ἀεὶ δὲ ἦν καὶ ἔστι, καὶ οὐδέποτε οὐκ ἦν. Ἰαίδιον γὰρ ὄντος τοῦ Πατρὸς, αἰδιος ἂν εἴη, καὶ ὁ τούτου λόγος καὶ ἡ Σοφία* (PG. T. 2. Col. 29; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 9).

<sup>4</sup> *Τίος ἀληθινὸς φύσει καὶ γνήσιός ἐστι τοῦ Πατρὸς, ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ, Σοφία μονογενῆς, καὶ λόγος ἀληθινὸς καὶ μόνος τοῦ Θεοῦ αὐτὸς ἐστιν. Θεός ἐστιν ἀληθινός, ἀληθινοῦ Πατρὸς ὁμοούσιος ὑπάρχων* (PG. T. 25. Col. 28–29; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 9).

значения, кроме того, что это были только новые подтвердительные голоса церковных авторитетов.

Второе преимущество св. Афанасия сравнительно с предшествующим ему временем в учении о Сыне Божиим то, что он предложил в своих сочинениях анализ главным образом тех пунктов этого учения, которые до него были мало уяснены. По обстоятельствам времени он поставил вопрос о происхождении Сына Божия так глубоко, так обширно и так правильно, что к тому, что сказал он по этому предмету, можно сказать, не было прибавлено ничего существенно нового во все последующее время. Он первый понял и выяснил самую сущность этого вопроса. До него никто не ставил прямо вопроса о том, что нужно разуметь под понятием рождения, как мыслить по самому существу, а не по образу только совершения акт рождения в Боге. Такая постановка вопроса о рождении Сына Божия от Бога Отца привела св. Афанасия к самому естественному устранению из понятия о рождении Сына Божия от Бога Отца всего не соответствующего понятию о Боге и к такому ясному, раздельному, правильному и возвышенному представлению как самого акта рождения Сына Божия от Бога Отца, так и божества, единосущия, равенства и личного бытия Сына Божия, а также взаимных отношений между Ним и первым Лицом Святой Троицы, до какого еще не доходил никто из церковных писателей прежнего времени.

Таким образом, разница между св. Афанасием и предшествующими ему церковными писателями в учении о Сыне Божиим по Его божеству есть разница не только в чистоте и высоте исследования, но и в различии и глубине постановки некоторых вопросов, а разница между св. Афанасием и его преемниками — в точности, ясности и отчасти полноте изложения. Этими различиями само собой определяется место и значение св. Афанасия в учении о Сыне Божиим в ряду церковных писателей вообще.

---

---

## ОТДЕЛ ТРЕТИЙ

### УЧЕНИЕ О СВЯТОМ ДУХЕ

#### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

*Отсутствие научной постановки учения о Духе Святом до конца II века и причины этого обстоятельства. Учение о Духе Святом церковных писателей-полемистов. Учение о Духе Святом св. Иринея Лионского, Тертуллиана и Оригена. Общее заключение о трехвековом периоде учения о Духе Святом*

Научное раскрытие учения о Святом Духе в богословской церковной литературе началось позднее, чем раскрытие учения о Сыне Божием. В первые два века церковные писатели о Святом Духе говорили слишком мало, обще и неопределенно. По большей части о Нем упоминалось только как о третьем Лице Святой Троицы; но какова Его природа и сущность, каково отношение к Отцу и Сыну — все эти и подобные им вопросы оставались почти без раскрытия и определения. Научного раскрытия учения о Лице Святого Духа мы не видим не только в писаниях мужей апостольских, но даже и в творениях апологетов II века<sup>1</sup>, которые почти только исповедовали свою веру в Духа

---

<sup>1</sup> Но этим мы совсем не хотим сказать ни того, что в период мужей апостольских и апологетов не было самой веры в Святого Духа, не было никакого о Нем представления, ни того, что мужи апостольские не делали различия между второй и третьей Ипостасями Святой Троицы, ни того, что они считали Святого Духа только принципом Божества или даже тварью, как все это высказано было, в особенности по поводу «Пастыря Ерма» и творений Иустина, западными учеными: Бауром (см.: *Baur F. Ch. Die Christliche Lehre von Dreieinigkeit*. Т. 1. S. 155, 300–310; *Idem. Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*. Т. 1–3. Leipzig, 1865–1897. Т. 1. S. 507–508), Неандером (см.: *Neander A. Die Christliche Dogmengeschichte*. Berlin, 1857. P. 1. S. 181–182), Лангеном и др.

Святого, а не уясняли подробностей ее содержания и не задавались вопросами о формировании церковного учения о Духе Святом. Выражения апологетов о Лице Святого Духа неясны и неточны. Из них можно вывести только одно заключение: что апологеты II века веровали и исповедовали бытие, божество и ипостасность Святого Духа и ясно отличали Его от Бога Отца и Сына Божия.

Причины такого явления слишком понятны, так что подробно говорить о них нам кажется излишним. Достаточно указать лишь на то, что вполне естественно было выступить на первый раз и занять все внимание христиан не вопросом о Духе Святом, а вопросом о Сыне Божием, то есть не вопросом о Завершителе, а вопросом о Совершителе нашего спасения. Одновременно же оба эти вопроса не могли стать предметом научного раскрытия, потому что в силу логического отношения одного к другому, как предыдущего к последующему, большая часть отдельных вопросов о Лице Святого Духа может стать предметом научного решения только после раскрытия учения о второй Ипостаси Святой Троицы. Кроме всего этого, для раскрытия учения о Духе Святом не было в то время и внешних вызывающих побуждений.

В силу указанных обстоятельств ряд попыток более или менее полного и научного раскрытия учения о Духе Святом начинается только с самого конца II века, то есть с церковных писателей-полемистов. Впрочем, и в это время в большинстве случаев церковные писатели<sup>1</sup> ограничивались только отрывочными изречениями о Духе Святом или же, в лучшем случае, кратким, неясным и далеко не чуждым недостатков изложением своих воззрений. Только [св.] Иринеи Лионский, Тертуллиан и особенно Ориген дали научному богословию более или менее целостные и научно раскрытые воззрения по вопросу о третьем Лице Святой Троицы.

[Св.] Иринеи Лионский говорил о Духе Святом еще очень немного и рассматривал Его только в деле Божественного Домостроительства, почему и называл Его иногда именем Премудрости<sup>2</sup>. По его учению, Дух Святой имеет бытие от вечности<sup>3</sup>, и не вовне или в отдельности от Отца, а в Нем Самом, в нераздельном с Ним единстве, так что Отец и Он суть едино по естеству, хотя каждый из Них имеет особую личную форму бытия. Личная самостоятельность Святого Духа, по нему, видна из того, что в Божественном совете Бог Отец обращался к Нему как к особому Лицу Святой Троицы, и из того, что в тайне Домостроительства Святому Духу принадлежит особая де-

<sup>1</sup> Например, Климент Александрийский, [св.] Григорий Назианзин, оба [св.] Дионисия, Лактанций, пожалуй, даже [св.] Ипполит и т.д.

<sup>2</sup> См.: *Св. Иринеи Лионский*. Пять книг против ересей II, 30; III, 24; IV, 7 и др.

<sup>3</sup> См.: Там же. IV, 20.



тельность — вдохновлять пророков и завершать дело искупления людей, совершенное Сыном Божиим<sup>1</sup>.

Сравнительно большей подробностью и обстоятельностью отличается учение о Духе Святом Тертуллиана; но так как оно изложено у этого писателя в общем учении его о Святой Троице, то мы не будем здесь входить в подробный анализ его учения о Духе Святом, имея в виду сообщить его воззрения на Лицо Святого Духа в анализе его учения о Троице вообще.

По учению Тертуллиана, Дух Святой есть особое и самостоятельное Лицо Святой Троицы, есть иной по отношению к Богу Отцу и Богу Сыну (*alius Pater, et alius Filius, et alius Spiritus est* [иной — Отец, иной — Сын и иной — Дух есть]), но при личном отличии от Отца и Сына Он есть едино с Ними по Своему существу — единосущен с Отцом и Сыном<sup>2</sup>. Свое бытие Он получает от Отца посредством исхождения и есть третий от Бога, как плод на стебле — третий от корня, ручей потока — третий от источника и конец луча — третий от солнца. Дух Святой есть третье имя Божества, третья степень величия и третье Лицо (*tertia Persona*)<sup>3</sup>.

Более подробное и обстоятельное изложение догмата о Духе Святом в период первых трех веков христианства можно найти в творениях Оригена. Но этим мы отнюдь не хотим сказать того, чтобы учение Оригена о Духе Святом отличалось достаточной полнотой. Нет, в учении Оригена о Святом Духе нет ни полноты, ни системы. При взгляде на его учение нельзя предполагать даже и того, чтобы Ориген в своем учении о Святом Духе имел в виду дать сколько-нибудь цельное учение о третьей Ипостаси Святой Троицы. Подобно своим предшественникам, Ориген в рассуждении о Лицах Святой Троицы, говоря подробно о Боге Сыне, о Духе Святом большею частью ограничивался одним кратким и общим замечанием: «То же должно разуметь и о Духе Святом»<sup>4</sup>. В его творениях по отношению к учению о Духе Святом можно встретиться с очень странными случаями. Например, он обходит молчанием, не говорит ни слова о Духе Святом там, где бы всего естественнее было предложить о Нем учение<sup>5</sup>, и наоборот — подробно говорит о Нем там<sup>6</sup>, где всего менее можно было ожидать этого. Далее. При краткости, несистематичности, отрывочности и случайности, учение Оригена о Духе Святом не отличается

<sup>1</sup> См.: *Св. Ириней Лионский*. Пять книг против ересей II, 10; IV, 20, 26; V, 36.

<sup>2</sup> См.: *Тертуллиан*. Против Праксея, 9.

<sup>3</sup> См.: Там же. 4.

<sup>4</sup> См.: *Ориген*. Комментарий на кн. Бытия I; О началах I, 4, 26; Комментарий на Евангелие от Иоанна XIII, 36; *ἐπισημειώσεων δὲ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος* [исследуем же и вопрос о Святом Духе].

<sup>5</sup> Например, *Ориген*. Против Цельса VII, 49.

<sup>6</sup> *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Иоанна II, 3.

и глубиною. В учении о Духе Святом Оригена мы не видим совсем спекулятивного обоснования действительности бытия Святого Духа и указания в самом существе Бога необходимости бытия третьей Ипостаси Святой Троицы.

Впрочем, тем, что мы сказали, мы вовсе не отрицаем того, что у Оригена есть все же несколько пунктов учения о Духе Святом, которые при краткости их изложения отличаются определенностью и ясностью. Таково, например, учение о действительном ипостасном различии Святого Духа от других Божеских Лиц. Об этом предмете Ориген говорил с такой силой, определенностью и ясностью, с какими в творениях трех первых веков мы встречаемся еще только у одного Тертуллиана. Он опровергал монархианское мнение о тождестве Святого Духа с Отцом и Сыном и называл Святого Духа *ὑπόστασις, ἴδια οὐσία* [ипостасью, особенной сущностью]. Он говорил: «Некоторые утверждают, что Дух Святой не есть Лицо<sup>1</sup> (*ὑπόστασις*), отличное от Отца и Сына». «Мы же убеждены, что есть три Лица — Отец, и Сын, и Святой Дух» (Мф. 12:32; Ин. 14:16)<sup>2</sup>. Это убеждение относительно Святого Духа Ориген выражает в том, что Святого Духа считает владеющим субстанциональной жизнью, посредником между людьми и Богом, убеждает призывать Его в молитвах, поклоняться Ему, совершать крещение не только во имя Отца и Сына, но и во имя Его, Святого Духа, представляет Его обладающим самосознанием и самоопределением.

В стремлении сообщить своему учению о различии Лиц Святой Троицы раздельность и ясность Ориген доходит даже до неизвинительной для богослова крайности, впадает в субординационизм если не в убеждении, то, по крайней мере, в выражениях. Например, он говорит, что «сила Отца больше силы Сына и Святого Духа и сила Сына больше, чем Святого Духа», и в этом смысле, во-первых, объясняет слова пророка о деле искупления людей (Ис. 48:17); во-вторых, говорит о посредничестве Сына Божия между Богом Отцом и Духом Святым и, в-третьих, ограничивает меру совершенств и область деятельности Святого Духа сравнительно с совершенствами и деятельностью Отца и Сына<sup>3</sup>. По словам Оригена, Бог Отец настолько превосходит Своими совершенствами Сына и Святого Духа, насколько Сын и Святой Дух превосходят мир остальных существ. «А Сын и Святой Дух не сравнительно, но безмерно выше всех происшедших».

Впрочем, по нашему мнению, на основании вышеприведенных и подобных им выражений было бы крайней несправедливостью

<sup>1</sup> Так переведено автором, но греч. текст дает чтение «Ипостась» вместо «Лицо». — *Ред.*

<sup>2</sup> *Ориген.* Комментарий на Евангелие от Иоанна II, 3, 5; На кн. Чисел XII, 1.

<sup>3</sup> *Ориген.* Комментарий на Евангелие от Иоанна II, 12; VI, 621–630, 129–132; О началах I, 3.

навязывать Оригену мысль об иносущии Святого Духа с Отцом и Сыном. Правда, Ориген нигде не называл Святого Духа прямо словом «Бог»; но что он мыслил Святого Духа единосущным по божеству с Богом Отцом и Сыном Божиим, об этом можно судить как по тому, что он вообще не признавал между Лицами Святой Троицы различия по существу<sup>1</sup>, так и по тому, что он ставил Святого Духа, как и Отца и Сына, выше всего тварного и временного и приписывал Ему Божеские свойства и действия<sup>2</sup>, называл Его единосущным Отцу<sup>3</sup>. Следующие буквальные слова его служат лучшим выражением его воззрений на природу Святого Духа как на нераздельно единую с природой Отца и Сына. «Подобно Сыну, — говорит он, — и Дух Святой есть единого существа с Отцом — существа, которое, как Божеское, во всей Пресвятой Троице есть превыше всего. Как Сын есть Сын Божий не по усыновлению, но по природе, так и Дух Святой есть Дух Божий не по благодати, а по природе. Один только есть истинный Дух Божий, Который *Сам исходит непосредственно от Самого Бога*»<sup>4</sup>.

Во всем учении о Духе Святом самое серьезное затруднение для Оригена представлял вопрос о происхождении Святого Духа, иначе — вопрос о личной особенности Святого Духа по бытию. Ориген сознавал, что для того, чтобы сохранить учение о божестве и личной самостоятельности Святого Духа, ему необходимо указать такой способ личного бытия Святого Духа, который отличал бы Его как от тварей, так и от первого и второго Лиц Святой Троицы. Но так как слова Евангелия Иоанна 15:26 он понял не в смысле специального указания на личную особенность Святого Духа по бытию, но истолковал их в смысле общего свидетельства о том, что Святой Дух имеет бытие не от Себя, а от другого, и так как не мог признать Святого Духа ни тварным, потому что знал учение Священного Писания о Его Божестве, ни существующим от Себя или рожденным от Отца, потому что он сознавал необходимость для каждого Божеского Лица указать особенную форму бытия, без повторения ее в другом Лице, то и остался относительно Святого Духа в полном недоумении, какую форму бытия должно приписать Ему. «То неясно различается, — говорит он в одном месте, — есть ли Он [Святой Дух] получивший бытие или

<sup>1</sup> См.: *Una substantia est et natura Trinitatis* [одна сущность и природа у Троицы]. Ориген. Гомилии на кн. Чисел 12, 1 // PG. Т. 12. Col. 657; Комментарий на Послание к Римлянам I, IV, п. 9: *Ex uno Paternae Deitatis fonte* [Из одного источника Отчего божества].

<sup>2</sup> См.: Ориген. Комментарий на Послание к Римлянам I, 6, 7; IV, 9; О началах I, 1, 1, 2, 4; IV, 26, 28; Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна XIV, 6; XXXII, 18. Гомилии на кн. Чисел 11, 8.

<sup>3</sup> См.: Ориген. Гомилии на кн. Чисел 18, 2.

<sup>4</sup> Ориген. Комментарий на Послание к Римлянам I, 7, 1, 13; О началах IV, 28; I, 1, 3, 7; Гомилии на кн. Чисел 12, 1 и пр.

нет<sup>1</sup>, должно ли Его считать и за Сына Божия или нет; но это нужно по силам узнавать из Священного Писания и исследовать чрез подробное изыскание». Когда же он действительно обратился к Писанию, то допустил величайшую ошибку, что свое обширное исследование о бытии Святого Духа построил на Евангелии Иоанна 1:3. Конечно, выбор этого места им сделан был не случайно. При своем философском уме Ориген, очевидно, глубоко понимал, что внешние отношения Божества должны иметь основу во внутренних отношениях, и отсюда сделал такой вывод: если Святой Дух везде во внешних отношениях является третьим, то есть после Сына, то третьим Он должен быть и во внутренних отношениях; а отсюда он естественно мог перейти к мысли, что и по бытию Дух Святой должен быть третьим. Но как же мыслить Его третьим после Бога Отца и в то же время единосущным Ему? При своем смелом и способном к самым широким построениям уме Ориген не задумался найти ответ на это в Ин. 1:3. На этом тексте он построил учение о том, что Святой Дух имел бытие от Бога Отца через посредство Сына<sup>2</sup>. Этим, по-видимому, Ориген достиг и желанного им различия трех форм Божеского бытия — как бытия от себя, бытия от другого без посредства и бытия от другого через посредство. Так он стал учителем о посредстве Сына Божия в исхождении Святого Духа от Бога Отца. Это было заблуждением Оригена, но заблуждением не упорным, а только печальным, иначе — это было только ошибочным мнением Оригена.

Авторитетное суждение касательно учения Оригена о Святом Духе произнес св. Василий Великий: «Ориген, — говорил он, — был человек, имевший не совсем здравые понятия о Духе Святом».

\* \* \*

Общим заключением о всем трехвековом периоде касательно учения о Духе Святом будет, таким образом, то, что вера в Святого Духа и исповедание этой веры присущи всему этому времени, но учение о Святом Духе можно найти главным образом только у трех церковных писателей — у [св.] Иринея, Тертуллиана и Оригена, причем этими писателями раскрыт был главным образом только вопрос о личном

<sup>1</sup> Ориген. О началах. Предисловие, 4.

<sup>2</sup> Мнение о происхождении Святого Духа от Отца через Сына является с точки зрения Оригена на Лица Святой Троицы вполне естественным; при субординационном воззрении на Лица Святой Троицы Оригену было бы странно даже держаться учения о непосредственном происхождении от Отца не только Сына, но и Святого Духа. Происхождение Святого Духа от Отца через Сына определяет точку зрения Оригена на положение Святого Духа в Троице и Его отношение к Сыну.

различии Святого Духа с Отцом и Сыном, и притом без уяснения существенной особенности Святого Духа по происхождению и без отличения ее от личной особенности по бытию Сына Божия; вопроса о единосущии Святого Духа с Отцом и Сыном в этот период только касались, но не раскрывали его, а вопрос об отношении Святого Духа к прочим Лицам Святой Троицы решался иногда субординатически. Неопределенность и неточность языка и неустановленность вопросов, по которым можно и нужно было излагать учение о Духе Святом, завершают собою то общее впечатление, какое выносится из анализа учения о Духе Святом за три первых века, а именно: что эта часть христианской догматики за все это время не выходила еще из периода самого начального, так сказать, элементарного раскрытия и обоснования.

Но этих недостатков и несовершенств нельзя ставить в большой упрек писателям трех первых веков, если неполнота, неясность и неопределенность воззрений на Святого Духа была общим явлением в сочинениях церковных писателей даже первой половины IV века, вплоть до св. Афанасия, а отсутствие одного общего воззрения, при множестве разнообразных частных мнений по разным вопросам о Святом Духе, господствовало долгое время и после него.

---

---

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### Глава 1

*Происхождение духоборческой ереси и заслуги св. Афанасия в борьбе с нею. Характеристика духоборческих волнений. Решение вопроса о том, кто были духоборцы, с которыми боролся св. Афанасий. Объяснение названия тропиков. Сообщение Серапиона Тмуитского о происхождении тропиков и мнение Фойта о значении их в ряду прочих духоборческих сект*

Со второй половины III века время от времени высказывались о Духе Святом отрывочные положения совершенно еретического характера. Между тем внимание представителей Церкви, отвлекавшееся другими, более настоятельными вопросами времени, не могло и теперь сосредоточиться всецело на учении о Духе Святом. И только тогда, когда духоборческие мысли распространились настолько, что стали высказываться так открыто и с такой смелостью, что вместо частных мнений явилось уже целое еретическое учение, представители Церкви осознали неотложную потребность сделать предметом научного раскрытия и учение о Духе Святом и опровергнуть ложные мнения касательно третьей Ипостаси Святой Троицы. Первый обратил внимание на неотложность раскрытия учения Церкви о Духе Святом Серапион, епископ Тмуитский, который предложил удовлетворить эту потребность св. Афанасию — без сомнения, как человеку, обнаружившему уже свой талант и свою опытность как в полемике, так и в изложении положительного учения Церкви. Св. Афанасий принял предложение и в посланиях к Серапиону дал краткое опровержение духоборческой ереси в связи с изложением истинного учения Церкви. Краткость ответа св. Афанасия, столь чувствительного ко всяким явлениям церковной жизни, можно объяснить не невниманием его к новым еретикам, так близко соприкасавшимся с арианами и особенно

с полуарианами, но тем, во-первых, что главной целью своей жизни, осуществлению которой он посвящал безраздельно все свои силы, он считал полемику с арианами и выяснение истинного учения о Сыне Божиим. Другая причина, почему св. Афанасий ограничился только кратким разбором духоборческой ереси, заключается в достаточности такого разбора для первого вразумления еретиков. Притом же ответ св. Афанасия Серапиону был очень сжат и при краткости отличался обилием и полнотой содержания. Св. Афанасий дал в нем все, что требовалось от него: показал неопределенность и шаткость положения еретиков, примыкавших с одной стороны к арианам, а с другой — к православным, доказал ложь и пагубность их воззрений и дал образец истинного учения о Духе Святом. По плану, выработанному при раскрытии учения о Сыне Божиим, он наметил главный путь решения недоуменных вопросов о Духе Святом; высказал основные положения духоборчества, указал приемы полемики с ним и дал ее образец, хотя краткий, но вразумительный. Словом, он положил прочный фундамент, приготовил строительный материал, дал план и даже построил небольшое образцовое здание; последующим отцам оставалось только расширить его постройку и несколько переделать ее внутреннюю отделку, смотря по требованиям времени<sup>1</sup>. Ответ св. Афанасия показал ясно, что победой над арианами была решена и победа над духоборцами, и для своего времени имел верный и скорый успех: твердо и по убеждению отвергавшие учение ариан немедленно осудили и духоборцев на Соборе в Александрии в 362 году; решение этого Собора было подтверждено Вторым Вселенским Собором.

Так начались догматические рассуждения о Святом Духе. Они сразу привлекли к себе едва ли не такое же внимание, какое привлекла к себе незадолго перед тем полемика о Сыне Божиим. По свидетельству Созомена, споры о Лице Святого Духа были так же сильны и бурны, как и споры о Лице Сына Божия<sup>2</sup>. Подобно арианам, духоборцы в своей полемике с православными не стеснялись никаких изворотов своей гибкой диалектики, пересмотрели в Священном Писании все места, даже все частицы, чтобы найти для себя какое-нибудь оправдание, не гнушались не только произвольным толкованием (Амос. 4:13; Тим. 5:21), но и искажением перевода семидесяти. В свою очередь и православные, распутывая различные хитросплетения еретиков, пересмотрели и разобрали все изречения и слова Священного Писания о Духе Святом.

При исследовании этой полемики в ученом мире до сих пор прежде всего ставят вопрос: кто были те духоборцы, против которых

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 1. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 33; II, 1; III, 7; IV, 23.

<sup>2</sup> См.: *Созомен*. Церковная история VI, 22.

боролся св. Афанасий? Дело в том, что понятие «духоборцы», даже в более частном его значении — еретиков, искажавших православное учение о Духе Святом, слишком неопределенно по содержанию и по объему. Под него подходят все лжеучители, неправильно мыслившие о Духе Святом. Под ним мыслятся как еретики III века, говорившие, что «Святой Дух несравненно ниже Отца и Сына», что «в отношении к Ним Он — служебная тварь, получившая бытие от Отца чрез Сына»<sup>1</sup>, так и еретики IV века — ариане в различных их партиях, македониане и пр. Кого нужно разуметь под теми духоборцами, с которыми боролся св. Афанасий? Одни<sup>2</sup> разумеют под ними партию полуариан, а другие<sup>3</sup> отождествляют их с македонианами.

Что касается нас, то мы<sup>4</sup> считаем духоборцев, с которыми полемизировал св. Афанасий в посланиях к Серапиону, особой ересью и не смешиваем их ни с полуарианами, ни с македонианами, вообще ни с какой другой духоборческой партией, у которой духоборческие мысли не были главным содержанием учения. Если нашим мнением увеличивается количество еретических партий, то это не будет противоречить истории, как можно судить по сообщению Григория Богослова о разнообразии воззрений на Святого Духа в его время. Между тем в пользу своего мнения мы имеем несколько данных. Прежде всего, можно указать на сообщение св. Афанасия, что опровергаемые им духоборцы держались православного учения о Сыне Божиим; что они были согласны с арианами только в учении о Духе Святом и были ненавистны им из-за учения о Слове<sup>5</sup>; что они первоначально даже не были союзниками ариан, а стали такими только с провозглашением своего учения о Духе Святом<sup>6</sup>. Характер самой речи св. Афанасия о духоборцах дает ясное представление о том, что сам он не смешивал духоборцев с какою-либо арианской партией, а противопоставлял их арианам или, по крайней мере, отличал от них<sup>7</sup>. Нам представляется,

<sup>1</sup> *Свт. Василий Великий*. Письмо 9. К Максиму, философу.

<sup>2</sup> Например, Неандер и Герцог. Первые следы этого мнения можно найти в суждении Второго Константинопольского Вселенского Собора, который всех пневматомахов отождествил с полуарианами и македонианами.

<sup>3</sup> В древнее время, кроме Второго Вселенского Собора, пневматомахов Афанасиева времени македонианами считал еще блж. Августин (*Блж. Августин Иппонский*. Против Максима II, 22, 2; ср.: *Tillemont L.-S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles...* T. 8. 1714. P. 107).

<sup>4</sup> Вслед за Шванне и Фойтом.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 3; ср. 32.

<sup>6</sup> «Сии подлинно обратные [или “тропики”], сложившись с арианами (*συνδέμενοι τοῖς ἀρειανοῖς*) и с ними приняв участие в хуле на Божество, чтобы... именовать тварью Духа» (*Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 10).

<sup>7</sup> Например, он говорил: «Ариане ставят Сына заодно с тварью, а сии обратные [или “тропики”] (*τροπικοί*) и Духа сопричисляют к тварям. Но им надлежало — одним Сына, а другим Духа не присоединять к тварям» (*Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 18); «Те и другие разделили между собой жребий противления истине



что и Василий Великий, говоря, что «только постепенно возникавшие лукавые семена нечестия, первоначально посеянные начальником ереси Арием, возросли до того, что люди стали произносить хулу на Духа Святого», выделяет духоборцев в отдельное еретическое общество, отличное от ариан, только имеющее с ним генетическую связь<sup>1</sup>. Еще яснее свидетельствует об этом Епифаний, говоря о полуарианах, что «они о Святом Духе мыслят, как духоборцы»<sup>2</sup>, и тем дает основание предполагать существование некогда особых представителей ложного учения о Духе Святом — духоборцев в собственном смысле. Возможно даже, что Епифаний имел в виду партию именно тех самых духоборцев, с которыми полемизировал св. Афанасий. Св. Афанасий называл их тропиками на том основании, что они объясняли в смысле метафор и тропов все те места Священного Писания, которыми пользовались православные при защите своего учения о Божестве Святого Духа. В своем дальнейшем изложении мы будем называть тропиков общим именем духоборцев<sup>3</sup>.

О происхождении их известно следующее. Около 358 года Серапион, епископ Тмуитский, писал св. Афанасию в место его изгнания, что «некоторые хотя отступили от ариан за хулу их на Сына Божия, однако же неправо мыслят о Духе Святом и утверждают, будто бы Дух Святой не только есть тварь, но даже один из служебных духов и единственно степенью отличается от Ангелов»<sup>4</sup>. Подробности учения этих еретиков у св. Афанасия не сообщены, и можно предполагать, что учение их не было еще развито в частностях. Все значение

---

и за неправомыслие свое, одни о Слове, а другие о Духе, виновны в одинаковой хуле на Святую Троицу» (*Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 1); «Но мнение последних не чуждо и арианам; решившимся отрицать Божие Слово естественно изречь такие хулы и на Духа. Поэтому и в опровержение ариан нет нужды говорить что-либо новое; достаточно того, что сказано против них прежде. Но (πρὸς δὲ τοῦς) [к этим] погрешающим в учении о Духе надобно говорить, исследовав дело в некотором обратном порядке» (PG. T. 2. Col. 532; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 2).

<sup>1</sup> Κατὰ μικρὸν δὲ προϊόντα τὰ πονηρὰ τῆς ἀσεβείας σπέρματα, ἃ πρότερον μὲν ὑπὸ Ἀρείου τοῦ προτάτου τῆς αἰρέσεως κατεβλήθη, ὕστερον δὲ, ὑπὸ τῶν τὰ ἐκείνου κακῶς διαδεξαμένων, ἐπὶ λύμῃ τῶν ἐκκλησιῶν ἐξετράφη, καὶ ἡ ἀκολοθία τῆς ἀσεβείας εἰς τὴν κατὰ τοῦ Πνεύματος βλασφημίαν ἀπέσκηγεν [постепенно же возникавшие лукавые семена нечестия, какие первоначально посеяны начальником ереси Арием, впоследствии, ко вреду Церкви, возвращены злочестивыми его преемниками, и как следствие нечестие простерлось уже до того, что произносит хулу на Духа] (*Свт. Василий Великий*. Письмо 125, 3 // PG. T. 29. Col. 549).

<sup>2</sup> Οἱ δὲ αὐτοὶ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἴσως τοῖς πνευματομάχοις εἰσὶν ἔχοντες (*Свт. Епифаний Кипрский*. Панарий, 73).

<sup>3</sup> Это название — πνευματομαχοῦντες давалось духоборцам и св. Афанасием (*Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 32).

<sup>4</sup> Αὐτὸ μὴ μόνον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἓν αὐτὸ εἶναι, καὶ βαδμῶ μόνον αὐτὸ διαφέρειν τῶν ἀγγέλων (PG. T. 26. Col. 532; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 1).

этой партии еретиков, по словам Фойта, состояло в том, что они начали ясно и настойчиво проповедовать то воззрение, на которое доселе обращалось мало внимания.

## Глава 2

*Полемика св. Афанасия с духоборцами на почве Священного Писания. Общее заключение о полемике св. Афанасия с духоборцами*

Для обоснования своего учения духоборцы прежде всего ссылались на греческий текст слов пророка Амоса: *се, Аз утверждаю гром, и созидая ветр, и возвещаю в человецех Христа Своего, творяю утро за мглу, и восходяю на высокая земли: Господь Бог Вседержитель имя Ему* (Ам. 4:13). В греческой Библии семидесяти это место читается так: Ἴδου ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ, ποίῶν ὄρθρον καὶ ὀμίανην, καὶ ἐπιβαίνων ἐπὶ τὰ ὕψη (ὕψηλά) τῆς γῆς κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ. Оно составляет неточный перевод еврейского: וְדַרְךְ עַל-בְּמַחֲוֵי אֶרֶץ יְהוָה אֱלֹהֵי-צְבָאוֹת שְׁמוֹ יְדַרְךְ יוֹמֵר לְעַלְיוֹתָאֵי וְיִצְרֵר הָרִים וְיִבְרָא רוּחַ וְיִמְנִיד לְאָדָם מִהֶ-שָּׁחַ עֵשָׂה שְׁחַר עֵיפָא מִהֶ-שָּׁחַ<sup>1</sup> [в чем его мысли] семьдесят перевели выражением τὸν Χριστὸν αὐτοῦ вместо ἰη-σῦ, очевидно, прочитав ἰη-σῦ. На эту неточность перевода, которой лучше всего мог бы опровергнуть своих противников св. Афанасий, он не обратил внимания, но он защитил православный смысл этого трудно поддающегося толкованию по переводу семидесяти места силою своего глубокого ума и знанием Священного Писания. Приводя это место по семидесяти, духоборцы говорили: «Так как изречение сие упоминает о Христе, то подобно с сим и наименованного Духа надобно представлять себе не иным, как Духом Святым»; а из того, что о Нем говорится как о созданном, они выводили далее заключение о тварности Его. Св. Афанасий до подробности разобрал эту аргументацию духоборцев, наглядно показал ее несостоятельность и дал свое собственное объяснение означенного места. Прежде всего, он обратился к слову πνεῦμα и рассмотрел различные его значения, чтобы определить тот смысл, в каком нужно понимать это слово у пророка Амоса в 4:13. В результате его глубокого и обширного исследования различных значений слова πνεῦμα в Священном Писании и рассмотрения различных добавлений к нему, когда оно употребляется для означения Святого Духа, оказалось, что πνεῦμα в Писании означает дух человеческий (Пс. 76:7; Вар. 3:1; Деян. 3:86; Рим. 8:16, 17; 1 Кор. 2:11; 1 Фес. 5:23);

<sup>1</sup> От חַשׁ (мысль, намерение).

дыхание ветра (Быт. 8:1; Ин. 1:4; Пс. 106:25; 148:7, 8; Иез. 28:26; Ис. 7:2; 3 Цар. 18:45;), также смысл какого-либо места Писания (1 Кор. 3:6; Рим. 7:14; 6:25; 8:1, 2 и др.) и, наконец, направление или образ мысли (Числ. 14:24; Иез. 18:31). Этим словом обозначается и Дух Святой, но при этом значении слово *πνεῦμα* употребляется или с одним из следующих и им подобных определений: *τοῦ Θεοῦ* [Божий] (Быт. 1:2; Числ. 2:29; Суд. 15:14; Мф. 12:28; Рим. 8:9; 1 Кор. 2:10–11; 3:16 и др.), *Κυρίου* [Господень] (Суд. 3:10; 11:29; 13:24, 25; 15:14; Ис. 61:1; Мих. 2:7; 2 Кор. 3:17), *τοῦ Πατρὸς* [Отца] (Мф. 10:20), *τοῦ Υἱοῦ* [Сына] (Гал. 4:6, 7), *παρ' Εμοῦ* [от Меня] (Иоииль 2:28; Быт. 6:3; Числ. 11:29; Ис. 30:1; 59:21; Зах. 1:6), *σοῦ* [Твой] (Пс. 50:13; 142:10, 11), *αὐτοῦ* [Его] (Ис. 48:16; 63:9, 10; Зах. 7:12; 1 Ин. 4:13; Рим. 8:9–10; 1 Фес. 4:8), *ὁ παράκλητος* [Утешитель] (Ин. 15:26), *τῆς ἀληθείας* [Истины] (Ин. 15:26), *τῆς χάριτος* [благодати] (Евр. 10:29), *τοῦ Χριστοῦ* [Христов] (1 Пет. 9:9–11; Рим. 8:9–11; Флп. 1:18–20 и др.), *ἅγιον* [Святой] (Ин. 20:22; 14:26; Мф. 28:19; Деян. 2:1–4, 18; 21:11; 20:22; Еф. 4:30; Евр. 9:8, 13–14), или с определенным артиклем — *τὸ πνεῦμα* (Гал. 3:2), и только в исключительных случаях Писание употребляет это слово для означения Святого Духа без всяких добавлений. Впрочем, в последнем случае всякие добавления заменяются ясностью речи Писания (Лк. 4:1; Мф. 4:7; Лк. 3:21, 22).

Так как в приведенном месте книги пророка Амоса слово *πνεῦμα* [дух] не удовлетворяет ни одному из указанных условий его употребления применительно к Святому Духу, то св. Афанасий утверждал, что под словом *πνεῦμα* здесь нельзя разуметь Святого Духа, что всего естественнее под этим словом в данном случае представлять «дыхание ветра», потому что за громом, о котором говорится в словах *ἐγὼ στερεῶν βροντῆν* [се, аз утверждаяй гром], обыкновенно наступает ветер<sup>1</sup>. Но духоборцы настаивали на своем толковании и, желая отстоять свою мысль, вопреки св. Афанасию ставили выражение *κτίζων πνεῦμα* [и созидаей ветр, дух] в ближайшую внутреннюю связь не с предыдущими словами, *στερεῶν βροντῆν* [утверждаяй гром], а с последующими — *ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ* [возвецаей в человецех Христа Своего]. Св. Афанасий уступает духоборцам, соглашается и с такой связью — *κτίζων πνεῦμα* [и созидаей ветр, дух], но только при этом опять делает вывод совершенно православный. Он ставит разбираемое место из Амоса в параллель с Притч. 8:22 и толкует его в приложении к Иисусу Христу. Слова *возвецаей в человецех Христа Своего*, по его объяснению, говорят о Воплощении Сына Божия и соответствуют словам Евангелия от Матфея: *се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил* (Мф. 1:23). Под словом *πνεῦμα* он разумеет в данном месте человеческий дух, об обновлении

<sup>1</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. К Серап. I, 8. Ср.: Он же. О Троице и Святом Духе, 20.

и воссоздании которого Духом Божиим (Пс. 103:29, 30) с пришествием Христа на землю предсказано было через Давида и пророков и засвидетельствовано апостолом Павлом (Пс. 50:12; Иез. 36:26, 27; ср. Иез. 18:31, 32; Еф. 4:24; 2:15).

Справедливость такого толкования, по мнению св. Афанасия, подтверждается контекстом речи; он исследует смысл дальнейшего за κτίζων πνεῦμα [*созидаяй ветр*] выражения ἡ στερεουμένη βροντή [*утверждай гром*]. «Под этим выражением, — говорит он, — прилично разуместь верное слово и непоколебимый закон духа». В этом смысле Иаков и Иоанн пророчески были названы *сынами громовыми* (Мк. 3:17), как и оказалось в действительности; в этом же смысле и о явлении Христа говорится: *Которого глас тогда поколебал землю или: еще раз поколеблю не только землю, но и небо*. Слова *еще раз* означают изменение колеблемого, чтобы пребыло непоколебимое. *Итак мы, приемля царство непоколебимое, будем хранить благодать, которую будем служить благоугодно Богу* (Евр. 12:26–28; ср. Агг. 2:6). То царство, которое апостол называет здесь ἀσάλευτος [*непоколебимым*], Давид, как и Амос, называет στερεωθεῖσα [*утверждаемым*] (Ам. 32:1). Итак, «сказанное у пророка (Ам. 4:13) обозначает Спасителево пришествие, в котором и мы обновлены, и закон духа пребывает непоколебимым»<sup>1</sup>. Понимая, таким образом, выражение ἡ στερεουμένη βροντή в пророческом смысле относительно Евангелия Христа, св. Афанасий видит в этом выражении, с одной стороны, указание на Божественную силу, которая разрушает царство тьмы и основывает Царство истины, а с другой — мысль о самом этом Царстве Света или Царстве Божиим, которое в Христовой Церкви стремится к своему все более и более полному осуществлению, но достигнет своего полного выражения только при Втором пришествии Господа.

Другое место Писания, на которое ссылались духоборцы, находится в 1 Тим. 5:21 и читается так: *Пред Богом и Господом Иисусом Христом и избранными Ангелами заклинаю тебя сохранить сие без предубеждения, ничего не делая по пристрастию*. На основании Ам. 4:13 духоборцы заключали, что Святой Дух есть тварь, а на основании этого места причисляли Его к Ангелам. Они аргументировали так: «Поскольку апостол наименовал Бога и Христа, а потом Ангелов, то необходимо сопричислить к Ангелам Духа и положить, что Дух одного с ними чина и только выше прочих Ангелов»<sup>2</sup>. Против этого св. Афанасий возражает, что это измышление Валентина, который говорил, что при послании Утешителя были с Ним «сверстные

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 9–10.

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 10 (PG. T. 26. Col. 556: ἀνάγκη τοῖς ἀγγέλοις συναριθμεῖσθαι τὸ Πνεῦμα, τῆς τε αὐτῶν εἶναι συστοιχίας καὶ αὐτὸ, καὶ ἄγγελον εἶναι μείζονα τῶν ἄλλων).

Ему Ангелы». Но таким учением вводится одно из двух противоречий: или тварь возводится в достоинство Бога, или Бог низводится до твари, сопричисляясь к ней. Ни для того ни для другого в Писании нет никакого оправдания, Писание нигде не называет Святого Духа ни Ангелом, ни Архангелом, ни духом служения, а именует Его Духом Христовым, Духом Божиим (Рим. 15:19), Духом истины, Духом усыновления (Рим. 8:15), Духом святости (2 Сол. 2:13) и пр. и тем ясно свидетельствует о бесконечном и неизмеримом превосходстве Святого Духа перед Ангелами. Ясное свидетельство Писания о том, что Святой Дух есть Бог, можно находить из следующего сопоставления мест Священного Писания. Повелевая вести еврейский народ в обетованную землю, Господь сказал Моисею, что Он пошлет перед ним Ангела (Исх. 33:1, 2), но Моисей из опасения, как бы народ не стал обоготворять тварь, умолял Бога, чтобы Он Сам предводительствовал народом (Исх. 33:15), и Бог обещал исполнить просьбу его (Исх. 33:17). И вот пророк Исаия говорит, что евреями в их путешествии предводительствовал Дух Божий (Ис. 63:11, 12, 14), а в других местах Писания читаем, что путь им в их путешествии указывал Сам Бог через Слово в Духе (1 Цар. 10:18; Ис. 40:8; Пс. 76:21; 77:53; 135:16; Втор. 1:30). Ясно, что Дух Святой не из числа тварей и не Ангел, но «едино с Отчим божеством»<sup>1</sup>.

Соглашаясь со св. Афанасием в том, что из сказанного видно различие Духа Святого и Ангелов, духоборцы, однако, спрашивали, почему же апостол назвал после Христа не Духа Святого, но избранных Ангелов<sup>2</sup>. «А почему, — спрашивает их в свою очередь святой отец, — апостол Павел сказал об избранных Ангелах, а не о Херувимах, Серафимах, Господствах, Престолах и др.? Как из того, что апостол упомянул об Ангелах, а не об Архангелах, Херувимах и т.п., нельзя выводить ни того, что Ангелы суть Архангелы, ни того, что существуют одни только Ангелы и нет ни Херувимов, ни Серафимов, ни вообще всех тех чинов, о которых в данном месте не упомянул апостол, так и из того, что апостол после Бога и Христа упомянул об Ангелах, а не о Святом Духе, нельзя выводить, что Дух Святой принадлежит к Ангелам и имеет одну и ту же с ними природу. В противном случае какое заключение придется вывести из тех мест Священного Писания, в которых говорится только о Господе и Духе, а о Христе не упоминается (Ис. 40:16; Агг. 2:5, 6); или из тех мест, в которых после упоминания о Боге непосредственно говорится о человеке (Лк. 18:2)? Страшно и помыслить о той хуле, какая следует из сего, по их словам. Ибо в первом случае им необходимо заключить или что умолченного нет, или что оно в числе тварей;

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 10–12.

<sup>2</sup> См.: Там же.

а во втором или что человек есть Сын, или — что Сын есть третий после человека, а Дух Святой четвертый»<sup>1</sup>.

Причину того, почему апостол Павел в 1 Тим. 5:21, призвав в свидетели Бога (Отца) и Господа Иисуса Христа, не упомянул о Духе Святом, св. Афанасий видит в единстве Лиц Святой Троицы. Лица Святой Троицы находятся в столь тесной связи, единстве и нераздельности между Собою, что «когда именуется Отец, присущи Ему и Слово Его, и в Сыне Дух. И если именуется Сын, то в Сыне есть Отец, и Дух не вне Слова. Ибо одна благодать восполняется от Отца чрез Сына в Духе Святом, и едино Божество Святой Троицы»<sup>2</sup>. Несомненно, что апостол, сказав «засвидетельствую пред Богом и Иисусом Христом», представлял при этом нераздельность со Христом Святого Духа»<sup>3</sup>. Но если он, умолчав о Духе Святом, упомянул об избранных Ангелах, то для последнего имел в виду особенную цель — чтобы Тимофей, которому он писал, зная, что за его поступками наблюдают Ангелы, всегда видящие лицо Отца, тщательнее и усерднее исполнял правила и наставления апостола<sup>4</sup>.

Разбором двух<sup>5</sup> вышеуказанных духовборческих цитат из Священного Писания Афанасий занимался в Первом послании к Серапиону; в сочинении его «*De Trinitate et Spiritu Sancto*» [«О Троице и Святом Духе»] есть разбор еще третьей духовборческой цитаты из Священного Писания. Духоборцы указывали на слова евангелиста Иоанна о Сыне Божиим: *Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1:3). Это место Писания они считали еще более непоколебимым основанием своего учения о Духе Святом, чем предыдущие места. Если все сотворено Сыном Божиим, говорили они, значит Им же сотворен и Дух Святой.

Против означенного вывода духовборцев писали св. Афанасий и Григорий Нисский<sup>6</sup>. Св. Афанасий опровергает аргументацию духовборцев не на основании усматриваемой в ней логической несостоятельности, но на основании противоречия ее иным местам Писания. Неужели, говорит он, читая у Давида в словах его к Богу: *вся вселенная*

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. К Серап. I, 14.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: Там же. Так же точно объяснял смысл этого места в полемике против духовборцев и св. Василий Великий; разница между св. Афанасием и Василием Великим в этом случае только в форме изложения (см.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 13).

<sup>5</sup> В Первом послании к Серапиону упоминается еще и о третьей библейской цитате духовборцев в пользу своего учения, именно Зах. 4:1. Но св. Афанасий не занимался подробным его опровержением, а сопоставив только 1-й стих 4-й главы с дальнейшими стихами (5, 6) той же главы, прямо заключил: «Явно, что Ангел, глаголющий пророку, не был Дух Святой» (Свт. Афанасий Великий. К Серап. I, 10).

<sup>6</sup> См.: Свт. Григорий Нисский. Против Евномия I, 5, 103, 122–124.

*служит Тебе* (Пс. 118:91), только на этом основании будем считать и Святого Духа рабом, между тем как в других местах Священного Писания говорится, что, будучи Сам свободным, Он освободит и всю тварь в свободу чад Божиих и предаст ее Богу при усыновлении сынов (1 Кор. 12:4, 11; Ин. 3:8; Рим. 8:15, 16, 2)? Если не так, то почему же только на основании одного места Писания и без исследования других свидетельств его мы будем считать Святого Духа тварью? И если бы Святой Дух был действительно тварью, то в Евангелии от Иоанна, по обычаю Писаний (ср. 1 Кор. 8:6), Он сказал бы так: «все сотворено через Него, и Я сотворен через Него, и без Него ничего не создано». Но так как Святой Дух не относится к твари, но к Троице, то Он и сказал только то, что Сыном создано все, что вне Троицы. Что именно так, а не иначе нужно понимать Его слова, это подтверждают свидетельства апостола Павла (Кол. 1:16, 17)<sup>1</sup> и Давида (Пс. 148:1–5), равно как песнь Анании, Азарии и Мисаила (Дан. 3:57–62). Все они исключали Святого Духа из тварей, «потому что Он не из прославляющих, а из должествующих быть прославляемым, и не из приемлющих, а из сообщающих жизнь» (2 Кор. 3:5, 6; Рим. 8:10, 11). Посему «как вы осмеливаетесь, обращаясь к духоборцам, говорит св. Афанасий, называть рабом Святого Духа, Который освободил тварь? Ибо если все сотворено Им, то покажите, что Святой Дух — тварь. Итак, ясно, что Святой Дух — ни раб, ни тварь. Но вы оглашаете рабом Его — Его, Который не только совершенно свободен, но и обильно сообщает свободу твари»<sup>2</sup>. На каком же основании причисляете вы Святого Духа к твари? Духоборцы отвечали: на том основании, что Он не причисляется к Отцу и Сыну, то есть о Нем Писание не упоминает и там, где следовало бы упомянуть, например: Рим. 1:7; 2 Фес. 3:11; Быт. 19:24; 2 Тим. 1:18; Исх. 16:28, 29; Зах. 3:2; Ин. 17:3; 1 Кор. 8:6. Против этого св. Афанасий замечает, что, пользуясь таким методом толкования Священного Писания, придется не признавать за Бога и второе Лицо Святой Троицы, потому что в некоторых местах Писание, утверждая истину единства Божия, не говорит и о втором Лице Святой Троицы (Втор. 6:13; Ис. 43:11; 45:4–6; Ин. 2:27 и др.). Но если не сомневаться в отсутствии противоречия в Писании и не делать без всякого основания различия между свидетельствами его о Лицах Святой Троицы, то необходимо признать за Бога и Сына и Духа. «Писания как не исключают Сына из единства с Отцом, так и Святого Духа имеют в счете с Отцом и Сыном, и когда именуют Отца и Сына, не причисляют Духа ко вселенной, как бы сотворенного. Иначе как скажете и докажете, что Писание говорит об Отце и Сыне, думая, что оно

<sup>1</sup> Этим же стихом опровергает духоборческое толкование Ин. 1:3 и св. Григорий Нисский (Против Евномия I, 5, 103, 122–124).

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 2.

не причисляет к Отцу и Сыну Святого Духа, если услышите упоминание только о Боге (Отце) и Духе (Агг. 2:4, 5; Ис. 30:1; 34:15, 16; Зах. 1:5, 6; Пс. 138:7; 1 Кор. 3:16)»<sup>1</sup>. «Отца и Духа станете считать рядом, а Сына положите в том, что через Духа?! Но это несогласно с вашим учением»<sup>2</sup>. После такого ответа, начиная с 5-й главы и до самого конца сочинения (21-я глава) «*De Trinitate et Spiritu Sancto*», идет ряд мест Священного Писания, одни из которых прямо и определенно говорят о божестве и Божеских действиях Святого Духа, о Его равенстве и единосущии с Отцом и Сыном, а другие дают свидетельство обо всем этом только при сопоставлении их с параллельными местами Священного Писания.

Чтобы окончательно поразить своих противников на почве Священного Писания, св. Афанасий в послании к Серапиону делает целый ряд сопоставлений свидетельств Священного Писания о твари и о Духе Святом.

Твари, по учению Священного Писания, произошли из ничего и имеют начало своего бытия (Пс. 145:6), о Духе же Святом говорится, что Он от Бога (1 Кор. 2:11, 12). А что из существа Бога, то не тварь, ибо в противном случае тварью должен быть признан и Тот, от Кого Дух<sup>3</sup>.

Твари, по учению Писания, освящаются и обновляются (Пс. 103:30; Евр. 6:4), о Духе же Святом говорится, что Он — Дух святости и обновления (Рим. 1:4; 1 Кор. 6:11; Тит. 3:4–7). Если же Дух Святой не освящается, а, напротив, Сам освящает и обновляет прочие твари, то ясно, что Он свят по природе, а не по причастию, и, значит, Он не из тех, которые имеют нужду в освящении, то есть не тварь<sup>4</sup>.

Ни одна тварь не живет без участия в Духе, а Он Сам дает жизнь другим и, значит, имеет ее в Себе (Рим. 8:11; Деян. 3:15; Ин. 4:14; 7:38, 39).

Святой Дух есть печать и помазание (1 Ин. 2:27; Ис. 61:1; Еф. 1:13; 4:30); Им твари запечатлены, помазаны и ознаменованы. Но какое сходство может иметь помазание с тем, кто помазан, печать с тем, что

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. К Серап. I, 2.

<sup>2</sup> Там же. I, 5.

<sup>3</sup> См.: Там же. I, 22. Ср.: Там же. I, 3.

<sup>4</sup> См.: Там же. I, 22–23. Ср.: Там же. III, 3. Этот аргумент против духовборцев в отеческой литературе стал после св. Афанасия обычным. «Ни одна тварь, — говорит Пасхазий, — совершенно не может освящать другую; раздаяние освящения есть дар одного величия» (О Святом Духе, 2). И [св.] Амвросий Медиоланский замечает: «Освящается тварь, а освящает Святой Дух» (О Святом Духе, 5). [Св.] Василий Великий также утверждал, что «тварь не может освящать тварь» (Против Евномия V), и другие отцы Церкви подтверждали и то положение св. Афанасия, что Святой Дух свят не по причастию, а по природе. Это можно видеть [у свт. Кирилла Александрийского] в VII Диалоге о Троице («Дух свят не по общению и не по внешнему отношению к Сыну, но по природе и истине»), и в «Сокровищнице», XXXIV («Он не получил святость совне, но свят по природе и существу, Сам по Себе — святость»), и в 141-м письме у [свт.] Василия Великого («Дух свят не по участию в святости, но потому, что от Бога по природе»).



запечатлено? Печать не причастна тому, что должно быть запечатлено, ни помазание тому, что должно быть помазано<sup>1</sup>. И если помазанием и печатью в нас запечатлевается образ Божий, то необходимо, что Святой Дух, через Которого совершается это, есть Бог<sup>2</sup>.

Запечатленные через Святого Духа люди находят причастие в Боге (Евр. 6:4, 5; 2 Пет. 1:4; 1 Кор. 3:16, 17). А если бы Дух Святой был тварью, то мы не имели бы общения с Богом. Если же через приобщение Духа мы становимся причастниками Божеского естества, то безумствует тот, кто утверждает, что Дух — естества тварного, а не Божьего. И если те, в ком пребывает Дух, обожаются Духом, потому что Дух творит их богами, то нет сомнения, что естество Его есть естество Божие<sup>3</sup>. Святой Дух есть дыхание Сына. Он впечатлевает в нас Иисуса Христа: Он не тварь<sup>4</sup>.

Существо тварей, по учению Священного Писания, превратно и изменчиво (Пс. 115:2; Рим. 2:23; Иуд. 6; Иов 4:18 и др.); Дух же Святой всегда тождествен, непреложен и неизменяем (Прем. 12:1; 1 Пет. 3:4; 1 Кор. 2:11; Иак. 1:17)<sup>5</sup>.

Твари, по учению Священного Писания, ограничены пространством и существуют в определенных местах: солнце, луна и звезды — на тверди, облака — в воздухе (Втор. 32:8; Иов. 1:6; ср. Быт. 28:12 и т.п.); Дух же Святой наполняет вселенную (Пс. 138:7; Прем. 12:1) и без всякого деления пребывает в одно и то же время всюду — в нас и в Ангелах, Он вездесущ<sup>6</sup>.

Наконец, тварей, по учению Священного Писания, много: Ангелов — тысячи тысяч и тьмы тем; много светил, много Престолов, Господств, Херувимов и т.д. Дух же Святой един, как говорит апостол Павел: *Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно* (1 Кор. 12:11)<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 23.

<sup>2</sup> См.: Там же, 24.

<sup>3</sup> *Εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα, κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνοιτο ἂν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως, καὶ μὴ τῆς τοῦ Θεοῦ. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν ἀνθρώποις, καὶ δι' αὐτοῦ θεοποιούνται. εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τοῦτου φύσις Θεοῦ ἐστίν* (*Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 24 // PG. T. 26. Col. 585).

<sup>4</sup> Там же. Это доказательство Божества Святого Духа встречается и у других отцов Церкви, например у Кирилла Александрийского: «Дух Святой, — говорит св. Кирилл, — своим уподоблением возводит нашу природу на Божескую высоту и снова обновляет человека по образу Божию. Мы становимся причастными Богу не через тварь. Но Бог в нас чрез Бога Духа».

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 26–27. Ср.: *Свт. Василий Великий*. Против Евномия V.

<sup>6</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 26. Ср.: *Свт. Василий Великий*. О Святом Духе, 22; *Свт. Амвросий Медиоланский*. О Святом Духе, 141; *Блж. Августин Иппонский*. Против Максима, 11; *Свт. Кирилл Александрийский*. О Троице, 141.

<sup>7</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 27. Последующие святые отцы к этому перечню Божеских свойств причисляли еще другие, например равновластность

Все эти свидетельства Священного Писания ясно говорят как против тварности Святого Духа, так и о Его божестве и единосущии с Отцом и Сыном. «Они, — говорит св. Афанасий, — показывают, что Дух Святой по естеству и по сущности не имеет ничего общего с тварями и им собственного, но инаков с существами созданными, собствен же и не чужд существу и божеству Сына и Отца и по тому же божеству неотделим от Святой Троицы»<sup>1</sup>.

\* \* \*

Всматриваясь внимательно в полемику св. Афанасия с духоборцами, мы находим в ней тот же план, тот же метод и те же приемы, что и в полемике его с арианами. Это объясняется тем, что учение духоборцев весьма напоминало собою учение ариан. Но, сходясь с формальной стороны с учением ариан, духоборчество далеко уступало арианству в обилии и силе аргументов и возражений против православного учения, и, кроме того, в отличие от арианства оно не имело почти никаких философских основ<sup>2</sup>. Что касается достоинства и значения полемики св. Афанасия с духоборцами, то справедливое об этом суждение мы находим у Фойта. «Афанасиево опровержение лжеучения духоборцев, силу которого признает даже Баур, — говорит Фойт, — мы, несомненно, должны признать поразительным. Подобно опровержению арианского учения о Сыне, и это опровержение имеет свою силу, главным образом в трех пунктах: именно, в сознании святости Божеского существа, которая не допускает решительно никакого смешения Его с тварью; далее — в убеждении христианской веры, что люди достигают жизненного общения с Триединым Богом, хотя и чрез Сына, но в Духе Святом; и, наконец, в твердом присоединении к слову Божию, как к авторитету, который противопоставляет всякой неуверенности и всяким колебаниям человеческой мысли твердое и надежное царство истины. Поскольку Афанасий в этом отношении дал христианской теологии образец опровержения лжеучения духоборцев, он уже одним этим оказал Церкви важную услугу на все

---

с Отцом (см.: *Свт. Василий Великий*. Против Евномия V), святость (ср.: *Свт. Василий Великий*. Против Евномия III), равночестие и др. Из всех отцов Церкви с особенной подробностью на учении о свойствах Святого Духа останавливался св. Василий Великий, который дополнил св. Афанасия не только в исчислении Божеских свойств Святого Духа, но и в подробности анализа каждого из них.

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I.

<sup>2</sup> Недостаток обилия и силы аргументации и скудость философского элемента в духоборчестве Петавий объясняет тем, что Лицо Святого Духа было менее удобным для еретических умствований, потому что не представляло Само в Себе никакого даже кажущегося противоречия.

времена. Но еще выше следует ценить материальный результат этой борьбы, который состоял в том, что он предохранил Церковь от лжеучения, угрожавшего, подобно арианскому учению о Сыне, разрушить ее основание и лишить христианство существа веры, именно — уверенности, что мы достигли действительного общения с Богом». Но чисто практическое значение полемики св. Афанасия с духовборцами не было значительно: борьба его с духовборцами не сопровождалась такими успехами, как борьба с арианами. Духоборческие партии, как видно из свидетельств современников, вследствие различных причин росли и умножались. Шаткость убеждений и колебание в воззрениях на Святого Духа не только не уменьшались, но чуть ли не увеличивались. По словам св. Григория Богослова, в его время одни признавали Святого Духа простым действием Бога, другие тварью, третьи, отговариваясь тем, что Писание будто бы ничего не говорит о существовании Святого Духа, не хотели утверждать о Нем ничего положительного. Между православными, считавшими Его за Бога, некоторые не осмеливались прямо именовать Его Богом<sup>1</sup>; иные, хотя исповедовали учение о трех Божеских Лицах, подчиняли Их одно другому, и особенно Святого Духа — Богу Отцу. Борьбу со всеми этими партиями должны были вести святые отцы, младшие современники св. Афанасия. Но при этом и св. Афанасий не остался без влияния на них: его письма к Серрапиону имели важное значение в полемике с духовборцами церковных писателей конца IV века, которые считали для себя образцом его полемику с духовборцами и пользовались его методом борьбы. Все они, подобно св. Афанасию, в доказательство Божества Святого Духа рассматривали смысл различных мест Писания, говорящих о Святом Духе, и значение имен, усвояемых Святому Духу, указывали на свойства совершенства и дела, приписываемые в Священном Писании Духу Святому и возможные только для Бога; говорили о необходимости Божеского поклонения и почитания Святого Духа и о непростительности греха хулы на Него<sup>2</sup>. И в положительной части своего учения они, как и св. Афанасий, основывались на словах Писания и учении Церкви о Святой Троице. Они разбирали те же самые возражения духовборцев, какие разбирал и св. Афанасий, с прибавлением к ним только немногих, например возражения, основанного на толковании текста: *из Него, чрез Него и в Нем* (Рим. 11:36); также возражения, основанного на том, что будто Святому Духу в Писании не приписывается Божеское поклонение<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 31, 3; Слово 37, 19.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Василий Великий*. О Святом Духе, 16; *Он же*. Против Евномия III, 3; V и др.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Василий Великий*. О Святом Духе, 10, 13, 14, 26, 29 и др.; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 31, 3.

---

---

## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

### Глава 1

*Учение о единосущии Святого Духа с Сыном Божиим  
и с Богом Отцом и решение недоумения,  
почему св. Афанасий более говорит о единосущии  
Святого Духа с Сыном Божиим, чем с Богом Отцом.  
Вопрос о субординационизме св. Афанасия в учении  
о Духе Святом*

Обращаясь теперь к изложению положительного учения св. Афанасия о Духе Святом, мы прежде всего должны остановиться на учении его о единосущии (*ὁμοούσιον*) Святого Духа с Богом Отцом и Сыном, как на самом главном и основном пункте во всем его учении о Духе Святом. Единосущие Святого Духа с Отцом и Сыном представлялось св. Афанасием в смысле нераздельности и единства существа Его с существом Отца и Сына (*μία Θεότης*). Положение о единосущии Святого Духа с Богом Отцом и Сыном вытекало у св. Афанасия из целого ряда посредствующих посылок, из которых прежде всего нужно отметить понятие существенного тождества или, выражаясь ближе к подлинной терминологии святого отца, понятие природной собственности (*ιδιότης*) Святого Духа Отцу и Сыну. «Какое свойство (*ιδιότα*) познали мы у Сына с Отцом, — говорит он, — то же свойство и Дух имеет с Сыном»<sup>1</sup>. «Если Сын, как сущий от Отца, собствен Отчей сущности, то и Духу, Который, как сказается, от Отца, необходимо быть по сущности собственным Сыну (*ἴδιον κατ' οὐσίαν τοῦ Υἱοῦ*)»<sup>2</sup>, то есть быть единосущным с Ним. «Дух неотделим от Божества, Он собствен Слову»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. III, 1.

<sup>2</sup> См.: Там же. I, 25.

<sup>3</sup> См.: Там же. I, 20.

«Он не чужд Сыновнего естества и Отчего божества<sup>1</sup>, но собственной Слову, собствен и Богу и в Нем пребывает»<sup>2</sup>. «Его не следует отделять от существа Христа»<sup>3</sup>. «Он собствен Отцу<sup>4</sup>, собствен Отчему естеству и не может быть вне Отчего божества»<sup>5</sup>. Отсюда «Святой Дух единосущен, лучше сказать, собствен единосущему Слову; собствен и единосущен единосущему Богу»<sup>6</sup>. «Как Сын, исповедуемый единосущным в отношении к Отцу, исповедуется и совершенным в отношении к совершенному, так и Святой Дух»<sup>7</sup>. «Дух имеет то же самое единство в отношении к Сыну, какое Сын имеет с Отцом»<sup>8</sup>, то есть «Дух того же Божества, той же власти и сущности»<sup>9</sup>, какие у Сына и Отца; у Него «с Сыном порядок и естество таковы же, каковы у Сына с Отцом»<sup>10</sup>. «Естество Его есть естество Божие»<sup>11</sup>. Поэтому и никейские отцы не признали Его чуждым Отцу и Сыну, а, напротив, прославили Его с Отцом и Сыном<sup>12</sup>.

Выражая наглядно ту же мысль, о единосущии Святого Духа с Сыном, св. Афанасий называет Его образом Сына, как Самого Сына называет образом Отца. «Дух есть и именуется — образ Сына<sup>13</sup>, Дух есть образ Слова»<sup>14</sup>. Название Святого Духа образом Сына стоит в тесной

<sup>1</sup> Τὸ Πνεῦμα οὐ ξένον ἐστὶ τῆς τοῦ Υἱοῦ φύσεως οὔτε τῆς τοῦ Πατρὸς Θεότητος (PG. T. 26. Col. 641; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. IV, 3).

<sup>2</sup> Ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ λόγου οὐσίας, ἴδιον καὶ τοῦ Θεοῦ (PG. T. 26. Col. 641; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. IV, 4). Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. III, 5.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Том. к антиох., 25.

<sup>4</sup> Там же. 26.

<sup>5</sup> Там же. 26.

<sup>6</sup> Πνεῦμα ἐν ὄν, μᾶλλον δὲ τοῦ λόγου ἐνὸς ὄντος ἴδιον, καὶ τοῦ Θεοῦ ἐνὸς ὄντος ἴδιον καὶ ὁμοούσιον ἔστι (PG. T. 26. Col. 593; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 27).

<sup>7</sup> Ὅσπερ ὁ Υἱὸς ὁμοούσιος πρὸς τὸν Πατέρα ὁμολογούμενος, τέλειος πρὸς τέλειον ὁμολογεῖται, καὶ τὸν ἅγιον Πνεῦμα ὁμοούσιος γὰρ ἡ τριάς (PG. T. 36. Col. 1109; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. Апол. I, 27).

<sup>8</sup> Τὸ ἅγιον τὸ πνεῦμα τὴν αὐτὴν ἔχει ἐνότητα πρὸς τὸν Υἱὸν. ἣν αὐτὸς ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα (PG. T. 26. Col. 533; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 9).

<sup>9</sup> *Свт. Афанасий Великий*. О Воплощ., 9.

<sup>10</sup> Τοιαύτην τάξιν καὶ φύσιν ἔχοντος τὸ Πνεῦμα [τος] πρὸς τὸν Υἱὸν, οἷαν ὁ Υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα (PG. T. 26. Col. 669; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 21).

<sup>11</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. IV, 4.

<sup>12</sup> К Иовиан., 3. Краткая никейская формула *веруем и в Духа Святаго Господа*, хотя не определяет подробно и точно учения о Духе Святом, но, как устанавливающая одну общую точку зрения на Лица Святой Троицы, имеет такое же значение для суждения о вере Церкви в Духа Святого, как и более пространное исповедание Сына Божия в первых членах никейского символа. Эта общая точка зрения, составляющая существенную и характеристическую черту никейского учения, есть единосущие с Отцом Сына и Святого Духа, в силу которого Лица Святой Троицы должны всецело, а не по частям владеть одной и той же нераздельной Божеской сущностью. На эту характеристическую черту Никейского символа, которую отрицает Неандер, указал еще св. Афанасий (см.: *Свт. Афанасий Великий*. Окр. к еп.).

<sup>13</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 24.

<sup>14</sup> Там же. I, 26. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 3.

связи с постановкой вопроса о Святом Духе во время св. Афанасия у духоборцев, принимавших божество Сына и отвергавших божество Святого Духа. Называя Святого Духа образом Сына, св. Афанасий хотел сказать, что Святому Духу, при Его отдельном бытии, принадлежат все Божеские свойства Сына, кроме личного, и что Он должен иметь то же самое место и ту же самую природу в отношении к Сыну, какие Сын — в отношении к Отцу. «Ибо каков образ, таким необходимо быть и Тому, Чей Он образ»<sup>1</sup>. Отсюда если «Сын, как сущий от Отца, собствен Отчей сущности, то и Духу, Который от Отца, необходимо быть по сущности собственным Сыну». И далее, «так как Господь есть Сын, так и Самый Дух называется Духом усыновления (Тим. 8:15); так как Сын есть Премудрость и Истина, так и Дух называется Духом [Пре]мудрости и Истины (Ис. 11:2; Прем. 1:6; Ин. 1:26); как Сын есть сила Божия и Господь славы, так и Дух именуется Духом силы и славы (1 Пет. 4:14). Отсюда же — Дух в Сыне и в Духе Сын<sup>2</sup>, и Дух есть Дух Сына»<sup>3</sup>. И «как Сын пребывает в собственном Своем образе — в Духе, так и Отец — в Сыне»<sup>4</sup>. «Как Сын имеет все, что имеет Отец, так все это есть чрез Сына в Духе Святом, и что имеет Дух, все то принадлежит и Сыну»<sup>5</sup>. Поэтому имеющий Святого Духа имеет и Сына и есть храм Божий, равно как познающий Сына познает и Святого Духа, и наоборот — познающий Святого Духа через Духа познает и Сына и просвещаемый Святым Духом просвещается Христом и т.д.

Останавливая свое внимание на вышеприведенных цитатах из св. Афанасия о единосущии Святого Духа с Сыном и о том, что Он есть образ Сына, мы должны решить сам собою рождающийся вопрос: почему св. Афанасий обыкновенно<sup>6</sup> сопоставляет Святого Духа со второй, а не с первой Ипостасью Святой Троицы, что, по видимому, было бы естественнее, так как Святой Дух получает Свое бытие, как и Сын, тоже от Отца, и что было бы гораздо убедительнее, потому что в божестве первой Ипостаси не было ни у кого ни малейшего сомнения? Это общее явление в [свято]отеческой литературе

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 24.

<sup>2</sup> Там же. I, 21.

<sup>3</sup> Там же. I, 1.

<sup>4</sup> Там же. I, 20.

<sup>5</sup> Там же. III, 1. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. IV, 17.

<sup>6</sup> Говорим «обыкновенно», потому что — не всегда. У св. Афанасия есть одно место, по крайней мере, одно замеченное нами место, где он единосущием Святого Духа с Отцом доказывает Его единосущие с Сыном. В 25-й главе Первого послания к Серапиону читаем: «Если же Сын, как сущий от Отца, собствен Отчей сущности, то и Духу, Который, как говорится, от Отца, необходимо быть по сущности собственным Сыну. И действительно, поскольку Господь есть Сын, то и Самый Дух именуется Духом усыновления. И еще, поскольку Сын есть Премудрость и Истина, то и о Духе написано, что Он — Дух премудрости и истины» (Ис. 11:2) и т.д.

против духоборцев объясняется просто тем, что еретики в своем лжеучении следовали порядку, в котором всегда назывались Божеские Лица: ариане утверждали различие по существу между Отцом и Сыном, а духоборцы — между Сыном и Духом. Отсюда противникам духоборцев было ближе всего и естественнее всего раскрывать сначала учение о единосущии, нераздельности и равенстве Святого Духа с Сыном, а через Него уже и с Отцом. Св. Афанасий в этом случае не представлял исключения. Он воспользовался готовым представлением духоборцев об отношении Сына к Отцу, перенося его на отношение Святого Духа к Сыну, старался показать, что Дух Святой так же точно внутренне и существенно неразделен с Сыном, как и Сын с Отцом, а следовательно, Он неразделен и с Отцом и есть Бог. Поэтому в творениях св. Афанасия встречается много мест, в которых проводится как бы некоторая параллель, с одной стороны, между отношениями Отца к Сыну, а с другой — Сына к Святому Духу, так что Сын в отношении к Духу является тем же самым, чем Отец в отношении к Сыну. Такая параллель, при некоторой неточности языка св. Афанасия, дала повод некоторым ученикам<sup>1</sup> усматривать в его учении последовательный субординационизм в отношениях Лиц Святой Троицы. Останавливаясь на отношениях Святого Духа к Сыну, они говорят, что по учению св. Афанасия Дух Святой находится в таком же подчиненном отношении к Сыну, в каком Сын пребывает по отношению к Отцу. Но на самом деле св. Афанасий был свободен от всяких субординационных воззрений. Постараемся рассмотреть те места его сочинений, на которые по преимуществу ссылаются защитники остатков древнего субординационизма в учении св. Афанасия о Духе Святом. Например, указывают на слова: «Какое свойство познали мы у Сына с Отцом, то же свойство и Дух имеет с Сыном». Но это изречение немедленно находит себе надлежащее объяснение в дальнейших словах св. Афанасия: «Как Сын говорит: *Все, что имеет Отец, есть Мое* (Ин. 16:15), так найдем, что все сие чрез Сына есть и в Духе. Как Отец показал Сына, сказав: *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (Мф. 3:17), так Дух есть Дух Сына (Гал. 4:6)». Отсюда ясно, что различие Святого Духа и Сына не в существе, а в порядке. Но, чтобы вышеприведенные слова не могли быть истолкованы в смысле отчуждения Святого Духа от Отца, св. Афанасий продолжает: «Как Сын говорит: *что Мое, то есть Отчее* (Ин. 17:10), так и Дух Святой, называемый Духом Сына, есть Дух Отчий (Ин. 15:26; 1 Кор. 9:11, 12). И во всем Божественном Писании найдем, что Дух Святой, именуясь Духом Сына, именуется и Духом Божиим»<sup>2</sup>. Сообразно с этим объясняются и другие места из творений св. Афанасия, толкуемые

<sup>1</sup> Дорнер и др.

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. III, 1.

иногда нашими противниками в субординатическом смысле, как, например: «Дух Святой имеет то же единство с Сыном, какое Сын имеет с Отцом»<sup>1</sup>. «У Духа с Сыном и сила, и естество таковы же, каковы у Сына с Отцом»<sup>2</sup>. Оба эти изречения у св. Афанасия являются введением как раз к противоположной аргументации, именно — к доказательству того, что Святой Дух имеет одинаковое существо с Сыном и с Отцом. Наконец, не может быть истолковано в субординатическом смысле и то обширное место, находящееся в конце 20-й главы Первого послания к Серапиону<sup>3</sup>, на которое с особенной силой указывают наши противники. В указанном сейчас месте речь идет только о внешних отношениях Божества, именно указывается, что Отец посылает Сына, Сын — Духа, или Отец посылает Духа во имя Сына, что Сын прославляет Отца, а Дух Сына и т. д.

## Глава 2

*Учение св. Афанасия об ипостасном бытии Святого Духа.*

*Решение недоумений, возникающих при исследовании учения св. Афанасия об ипостасном бытии Святого Духа.*

*Опровержение мнения о том, что будто св. Афанасий был сторонником учения о per Filium, или о Filioque. Заключение относительно учения св. Афанасия о Духе Святом*

Единосушный с Отцом и Сыном, Святой Дух, по учению св. Афанасия, имеет личное бытие. Ипостасность Святого Духа св. Афанасий доказывал главным образом против савеллиан, а не против духоборцев. Но мы помещаем его учение о личном бытии Святого Духа здесь потому, что, во-первых, так требует систематичность изложения, а во-вторых, потому, что положительный ответ св. Афанасия о Духе Святом был вызван все же возражением духоборцев, что учение о единосущии Святого Духа должно противоречить учению о Его личном бытии и служит только простым выяснением отличий учения православного от савеллианского.

Учение о Святом Духе как о Лице или Ипостаси у св. Афанасия состоит из двух пунктов: из учения о Духе Святом как бытии субстанциональном, отдельном от Отца и Сына, самоопределяющемся

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. К Серап. I, 2.

<sup>2</sup> Там же. I, 21.

<sup>3</sup> См.: Там же. I, 33. Все перечисленные выражения, толкуемые иногда в субординатическом смысле, находят для себя сходное место у св. Василия Великого, имеющее для нас то важное значение, что в нем указан источник для всех сходных выражений в формуле крещения (см.: Свт. Василий Великий. Беседа 24. Против савеллиан, Ария и аномеев).



и самосознающем и из учения о личном или особливом свойстве этого бытия по происхождению. «Как Отец есть Сый, — говорит св. Афанасий, — так Сый есть и над всеми Бог — Слово Его, и Дух Святой не чужд бытия, но истинно существует и пребывает»<sup>1</sup>. С особенной силой св. Афанасий указывает на то, что Святой Дух участвует в действиях Отца и Сына, и притом в таких, какие несомненно предполагают личность деятеля. Он прямо говорит, что Отец и Сын ничего не делают без Духа и что поэтому следует почитать и Духа Святого так же, как Бога Отца и Сына Божия<sup>2</sup>.

По видимости в противоречии с учением о личном бытии Святого Духа стоит наименование Его у св. Афанасия дыханием (*spiratio*)<sup>3</sup>, а также — действительностью и силою Сына<sup>4</sup>. На самом же деле в этих названиях Святого Духа нет никакого противоречия учению о личном Его бытии. Называя Святого Духа дыханием Сына, св. Афанасий имел в виду Его внешние отношения и потому в одном месте непосредственно за сказанным названием, не чувствуя никакого противоречия себе, говорил о личном бытии Святого Духа, в заключение всего добавил, что все, чему мы научены об Отце и Сыне, должно относить и к Духу Святому.

Нельзя представлять противоречащим учению о личном бытии Святого Духа и употребляемое св. Афанасием название Святого Духа энергией Сына, прежде всего потому, что это название встречается у него в таком сочинении, в котором ипостасность Святого Духа доказывается с наибольшей очевидностью, а затем и потому, что атрибуты, прибавляемые им к названию «энергия» [или действие] в речи о Духе Святом, возвышают означаемое этим термином понятие над понятием простой силы до самостоятельного личного существа. Поэтому как название Сына силою Отца (*δύναμις*) не низводит Его до степени простой силы, так и название Святого Духа энергией Сына

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. К Серап. I, 28.

<sup>2</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. О Троице и Святом Духе // PG. Т. 26. Col. 1205.

<sup>3</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. О Троице и Святом Духе, 21 // PG. Т. 26. Col. 1218. *Videtis autem Unigenitum insufflantem in faciem apostolorum dicentem: accipite Spiritum Sanctum, Spirationem Filii in propria vita et substantia manente Spiritum esse doceamur. Iste igitur Spiritus Sanctus cum sit sensus domini, in propria vitae substantia existens sicut frequenter didicimus, novit omnia (CXIX et XX)* [Вы видите, как Единородный дунул в лицо апостолам, говоря: *примите Духа Святого* (Ин. 20:22) — дуновение Сына, откуда мы научаемся, что дуновение Сына в Его собственной жизни и сущности есть Дух; стало быть, этот Святой Дух, при том что Он есть чувство Господа, существует в собственной сущности жизни, и как мы многократно были тому научены, знает всё].

<sup>4</sup> *Μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καὶ πλήρη τὴν ἀγιαστικὴν καὶ φωτιστικὴν ζώσαν ἐνέργειαν τοῦ Υἱοῦ καὶ δωρεάν* [надлежит, чтобы совершенная, полная, освящающая и просвещающая, живая действительность Его была едина, един был Дар] (PG. Т. 28. Col. 580; рус. пер.: Свт. Афанасий Великий. К Серап. I, 20).

не противоречит учению о личном бытии Его. Оттого наряду с названием Святого Духа энергией Сына св. Афанасий приписывает Святому Духу все, что принадлежит Отцу и Сыну<sup>1</sup>.

И в учении о Духе Святом, подобно тому как и в учении о Сыне Божием, св. Афанасий не ограничился одним только утверждением личного бытия Святого Духа, но указал и способ, посредством которого Он получает отдельное самостоятельное бытие, определил отличительное свойство третьей Ипостаси и Святой Троицы. Свойство это — исхождение (*ἐκπόρευσις*). Этим именно свойством Святой Дух отличается от Отца и Сына в самом Своем бытии. Но учение об этом свойстве Святого Духа у св. Афанасия раскрыто не вполне удовлетворительно. Существенный недостаток его учения о данном предмете заключается в отсутствии ясного и точного разграничения понятия исхождения (*ἐκπορεύεσθαι*) и понятия рождения (*γεννᾶσθαι*) и в неразъясненности, в чем именно состоит исхождение Святого Духа и принимает ли в нем какое-нибудь участие Сын Божий. Указанный недостаток в учении св. Афанасия об ипостасном свойстве Святого Духа объясняется тем, что в раскрытии этого непостижимого предмета он считал опасным и оскорбительным для веры выходить из границ свидетельств Священного Писания, а довольствовался его краткими сообщениями, не вдаваясь в свободные философские созерцания, могущие всегда привести к неправильным выводам<sup>2</sup>. Даже в терминологии своей он следовал в этом случае только Писанию, не позволяя себе употреблять слов, не встречающихся в нем. Единственное ясно и точно выраженное определение, какое находится у него касательно личного свойства Святого Духа, можно формулировать в положении: *Святой Дух исходит (ἐκπορεύεσθαι) от Отца*. На языке св. Афанасия это положение передано в следующей форме: «Святой Дух есть исхождение от Отца» (*τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐκπόρευμα ὄν τοῦ Πατρὸς*)<sup>3</sup>. «Он сказуется исходящим от Отца и называется Отчим, как Отчим называется и Сын»<sup>4</sup> и т.д. Дальше этого положения в учении о личном свойстве Святого Духа св. Афанасий не шел.

Ввиду этого мы находимся в полнейшем недоумении, каким образом без всяких точных данных западные богословы осмеливаются утверждать или то, что будто св. Афанасий учил о *per Filium* [исхождении] через Сына], или то, что будто он был сторонником учения *Filioque* [об {исхождении} от Сына].

Мнение о том, что будто св. Афанасий учил об исхождении Святого Духа *per Filium*, западные богословы обычно обосновывают

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 28.

<sup>2</sup> См.: Там же. I, 15, 18. Ср.: *Он же*. К Серап. IV, 3–5.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Изл. веры.

<sup>4</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 20–22, 2, 14. Ср.: *Он же*. Прот. ар. III, 1, 2.

на следующих цитатах из послания св. Афанасия к Серапиону<sup>1</sup>. Во-первых: «Как Сын говорит: *Все, что имеет Отец, есть Мое* (Ин.16:15), так мы найдем все это существующим чрез Сына и в Духе (*διὰ τοῦ Τιού εὐρήσομεν ὅντα καὶ ἐν τῷ Πνεύματι*)»<sup>2</sup>; во-вторых: «Так как Дух в Слове, то Он должен быть и в Боге (Отце) чрез Слово»<sup>3</sup>; в-третьих: «Когда с народом (еврейским) был Дух, тогда в Духе чрез Сына был с ним Бог»<sup>4</sup>; в-четвертых: «Дух Святой подается от Отца чрез Сына»<sup>5</sup> и т.д. Но во всех процитированных местах и в других случаях, где встречаются выражения, подобные указанным, у св. Афанасия, насколько мы могли проследить, речь идет совсем не о личном свойстве Святого Духа, а только об единосущии Лиц Святой Троицы и о порядке участия Их в Их внутренних и внешних отношениях. В речи же о личном свойстве Святого Духа св. Афанасий или вовсе не упоминал о Сыне, или говорил только одно — что Святой Дух родствен Ему по существу<sup>6</sup>. Поэтому мы с полным убеждением и возможной решительностью говорим, что в словах св. Афанасия нельзя найти учения о *per Filium*.

Но еще сильнее убеждены мы в том, что он не мог быть и не был сторонником учения о *Filioque*, как ни хотелось бы западным богословам видеть его таким<sup>7</sup>. Они цитируют несколько мест из разных сочинений св. Афанасия, чтобы показать, что он именно учил об исхождении Святого Духа от Отца и Сына. Например, из Первого послания к Серапиону: «Если по причине единства Слова с Отцом они (духоборцы) не хотят назвать Сына одним из творений, то почему называют тварью Духа Святого, имеющего такое же единство с Сыном, какое Сын имеет с Отцом»<sup>8</sup>; и еще: «Святой Дух имеет тот же самый чин и ту же самую природу в отношении к Сыну, какую Сын — в отношении к Отцу»<sup>9</sup>; из третьего послания: «Какое отношение свойственности открыли мы у Сына к Отцу, то же найдем и у Духа к Сыну»<sup>10</sup>; из четвертого: «Все, что имеет Отец, имеет Сын

<sup>1</sup> Например, Ланген.

<sup>2</sup> PG. T. 26. Col. 625; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. III, 1.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. III, 6.

<sup>4</sup> Там же. I, 12.

<sup>5</sup> Там же. III, 2.

<sup>6</sup> Места уже цитированы.

<sup>7</sup> Насколько достоверно это мнение, можно судить уже по тому, что Фойт в числе недостатков учения Афанасия о Святом Духе между прочим отмечает то, что св. Афанасий учил, что Святой Дух исходит только от Отца и не исходит также и от Сына. Признанием этого недостатка, а по нашему мнению достоинства, учения св. Афанасия о Святом Духе Фойт отверг все труды западных богословов най-ти у св. Афанасия *Filioque*.

<sup>8</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 2.

<sup>9</sup> Там же. I, 21.

<sup>10</sup> Там же. III, 1.

и Дух примет от Сына»<sup>1</sup>. Наконец, с особенной силой указывают на слова: «Так как един Сын и живое Слово, то необходимо, чтобы едина была и совершенная, полная, освещающая и просвещающая деятельность Его», то есть Дух Святой<sup>2</sup>. Но сказано ли хотя бы в одном из приведенных мест, что Святой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына? Нет. И мало того, точный смысл их не дает права ни на какое сколько-нибудь похожее на это заключение. Нельзя также объяснять в смысле *Filioque* и встречаемые у св. Афанасия названия Святого Духа энергией и глаголом (*εἶμα*). Надлежащий смысл приведенных цитат и этих названий нами рассмотрен был выше. В настоящем же месте мы обратим свое внимание на другое название Сына, встречаемое у св. Афанасия. Именно: св. Афанасий называет Его источником (*πηγή*) Святого Духа, что западными богословами толкуется также в смысле *Filioque*<sup>3</sup>. Они указывают на слова св. Афанасия: псалмопевец «знал сущего у Бога Отца Сына — источник Святого Духа»<sup>4</sup>. Эти слова у св. Афанасия встречаем в том месте, где он доказывал против ариан божество Сына Божия Его отношением к Святому Духу и цитировал слова Пс. 35:10: *у Тебе источник живота, во свете Твоем узрим свет*. Под источником он разумел здесь Сына, а под жизнью — Святого Духа. Если рассматривать это место отрывочно, не обращая внимания ни на предыдущую, ни на последующую речь св. Афанасия, то можно, пожалуй, видеть здесь подтверждение учения о *Filioque*, но, не говоря уже о том, что такое понимание противоречило бы общему воззрению св. Афанасия на то, что в Святой Троице должны быть не две причины (*αἰτία*) или не два источника (*πηγή*) и начала (*ἀρχή*), но одно, именно Отец, если обратить внимание на контекст речи, а ведь так и нужно поступать в подобных этому случаях, то ясно будет, что в указанном месте речь не об исхождении Святого Духа, а о временном Его посольстве в мир в качестве освятительной силы. Вышеприведенные слова Псалмопевца стоят в тесной связи с предшествующей речью св. Афанасия, направленной к доказательству единосущия Святого Духа с Отцом и Сыном. «Все Писание, — говорит св. Афанасий, — присоединяет Его (Духа) к Отцу и Сыну и с Ними прославляет, потому что Дух Того же Божества, той же власти и сущности, как говорит Сам Господь: *Кто верует в Меня, у того из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него* (Ин. 7:38, 39)»<sup>5</sup>. После этих слов св. Афанасий приводит пророчество Иоиля об излиянии

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. К Серап. IV, 6.

<sup>2</sup> Там же. I, 20.

<sup>3</sup> Klee H. Katholische Dogmatik. Bd. II. Mainz, 1835. S. 185.

<sup>4</sup> Свт. Афанасий Великий. О Воплощ., 9.

<sup>5</sup> Там же.

Святого Духа на верующих (Ис. 2:28), пророчество Исаии об излиянии на верующих даров Святого Духа (Ис. 44:23) и слова Спасителя самарянке о живой воде (Ин. 4:10–15), разумея под этой водой Святого Духа; и, наконец, говорит: «Посему и Давид воспевает Богу: *яко у Тебе источник живота, во свете Твоем узрим свет* (Пс. 35:10)». Таким образом, во всем рассматриваемом отделе св. Афанасий вел речь не о вечном исхождении Святого Духа, а о посольстве Его Сыном в мир, и потому если Сын представляется здесь источником Святого Духа, то только как изводящий Его в мир<sup>1</sup>, значит — источником Святого Духа в явлении, посланничестве и даровании Его. Такое же значение, согласно общему воззрению св. Афанасия и точному смыслу цитат, необходимо придавать и другим местам, где Сын Божий представляется источником Святого Духа, то есть понимать их в смысле временного изведения или, точнее, посольства Святого Духа Сыном в мир в качестве Творца, Промыслителя и Освятителя. А такое понимание вполне православно, потому что оно имеет для себя основание в домостроительстве нашего спасения, где Сын Божий является первым, а Святой Дух вторым сравнительно с Ним виновником благодетаний.

Таким образом, заключением анализа всего учения св. Афанасия о личном свойстве Святого Духа будет положение, что св. Афанасий учил об исхождении Святого Духа только от Отца и не был сторонником ни учения о *per Filium*, ни о *Filioque*. Такое заключение, по нашему мнению, согласно и со способом выражения св. Афанасия: он употреблял выражение «исходить» только там, где вел речь об отношении Святого Духа к Отцу, и никогда не прилагал его там, где шла речь об отношении Его к Сыну, и тем ясно показал, что он учил об исхождении Святого Духа только от Отца. Далее. Если бы он веровал в исхождение Святого Духа и от Сына, то ужели умолчал бы он об этом там, где сама логика, требующая полной отдельности и возможной точности мысли и выражений, вызывала его на то, чтобы он без всяких обиняков исповедал свою веру об отношениях Святого Духа к Сыну, например в следующем месте: «Если Сын, по свойству Своему с Отцом и потому, что Он есть собственное рождение Отчей сущности, не есть тварь, но единосущен Отцу, то и Дух Святой, по свойству Своему с Сыном и потому, что дается всем от Сына и что Он имеет, то принадлежит Сыну, не будет тварь»<sup>2</sup>. Если бы св. Афанасий был сторонником *Filioque*, то он во второй половине приведенного периода непременно добавил бы: «и по исхождению от Сына», но так как ни такого, ни сколько-нибудь подобного ему добавления

<sup>1</sup> Подобное тому, какое мы сейчас видели у св. Афанасия, понимание псалма 35:10 можно найти у св. Григория Богослова (Слово 31, 3) и у Дидима (О Троице II, 3).

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. III, 6.

нет, то мы имеем более права не считать его сторонником *Filioque*, чем признавать таковым. Наконец, в доказательство той же мысли, что св. Афанасий учил об исхождении Святого Духа только от Отца, можно указать еще на формулу духоборческого возражения ему: «Если Дух не тварь, но от Отца исходит, то не следует ли, что Он есть Сын, что Дух и Слово суть братья? И если Он от Отца...» Очевидно, духоборцы представляли учение св. Афанасия об исхождении Святого Духа как учение о таком свойстве, которым Святой Дух соединяется только с Богом Отцом. Вторая половина их возражения не противоречит нашему объяснению и свидетельствует только о том, что это учение духоборцы стремились представить в смешном виде<sup>1</sup>.

Что касается выражений св. Афанасия о Духе Святом «принимает», «дается» и «посылается» от Сына, то ужели их можно объяснять как замену выражения «исходить»? Для чего была бы нужна такая замена в ущерб точности и ясности и почему она встречается у него всюду, когда речь идет об отношениях Святого Духа к Сыну, так что нет ни одного места, где говорилось бы, что Святой Дух исходит от Сына? Очевидно, смысл выражений «принимает», «дается» и «посылается» совсем иной, чем смысл слова «исходить». Тогда как последнее слово означает отношение Святого Духа по бытию, первыми выражениями означаются отношения Святого Духа по домостроительству. В таком именно смысле понимаем мы, например, очень часто встречаемое у св. Афанасия выражение «Дух Святой исходит от Отца (Ин. 15:26), а от Сына принимает и подается» (Ин. 16:14)<sup>2</sup>. Впоследствии это выражение у греков сделалось столь обычным, что было принято даже в один очень распространенный в Церкви Символ<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. III, 15. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. IV, 1.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. IV, 6; I, 11. Греческий текст его: Τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λαμβάνει καὶ δίδοται. Все, даже латинские, комментаторы *τοῦ αὐτοῦ* [{от} Него] относят этот текст к Сыну, о Котором у св. Афанасия шла речь непосредственно выше, поэтому и на латинский язык *τοῦ αὐτοῦ* переведено словом *ipso*. Но если бы *τοῦ αὐτοῦ* можно было отнести к Отцу же, то православное понимание различных выражений св. Афанасия было бы восстановлено с большим удобством, потому что тогда ясно бы обозначилось, что личное свойство и единство природы с Богом Отцом св. Афанасий обозначает только словом «исходить», а слова «принимает» и «дается» указывают у него на внешние отношения Бога и на то, что изволение в этих отношениях принадлежит Богу Отцу. Впрочем, к Богу ли Отцу или к Сыну Божию будем мы относить слова «принимает» и «дается», во всяком случае, греческий текст дает ясное различие смысла слов: с одной стороны — исходит, а с другой — принимает и дается. В первый раз союз *καὶ* стоит не перед глаголом *λαμβάνει* [приемлет], хотя и тотчас после глагола *ἐκπορεύεται* [исходит], и, следовательно, он соединяет не глаголы, но целые предложения; во втором же случае он соединяет именно глаголы и показывает их внутреннюю связь. Поэтому в первый раз *καὶ* можно переводить, смотря по сообщаемому целой фразой смыслу, словами «а» или «и», а во втором случае только словом «и».

<sup>3</sup> См.: *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарий, 120.

Сопоставляя учение о Святом Духе св. Афанасия с учением о Нем церковных писателей трех первых веков, мы с полным правом можем сказать, что св. Афанасий первый из всех церковных писателей в силу обстоятельств своего времени поставил учение о Святом Духе в качестве самостоятельного предмета научно-богословского исследования и сам постарался, насколько позволяли обстоятельства его положения, дать образец решения всех частных вопросов этого учения — о божестве и ипостасности Святого Духа, о равенстве и единости Его с Отцом и Сыном и о внутренних отношениях Его к Отцу и Сыну. С почина св. Афанасия начинается длинный ряд отдельных трактатов о Духе Святом, по своему характеру близко напоминающих свой первичный образец. Замечательно, что некоторые из этих трактатов не только не возвышаются по своему достоинству над посланиями св. Афанасия к Серапиону, но даже стоят ниже их. С опасением, правда, получить упрек в несправедливости, мы высказываем это даже относительно св. Василия Великого. По нашему мнению, в раскрытии учения о Духе Святом он сделал менее св. Афанасия<sup>1</sup>. Но мы не ставим св. Афанасия по учению о Духе Святом в один ряд с величайшими светилами IV века, то есть с [свв.] Григорием Нисским<sup>2</sup>

<sup>1</sup> См.: *Свт. Василий Великий*. Против Евномия V; *Он же*. О Святом Духе, 18; *Он же*. Беседа 24. Против савеллиан, ариан и аномеев, 6. Некоторые из современников св. Василия Великого сомневались даже в чистоте его учения о Духе Святом, так как он в педагогических целях, именно чтобы не вызвать протеста со стороны колебавшихся и неокрепших в вере, не решался называть Святого Духа словом «Бог», так как, по его мнению, это слово в речи о Святом Духе не было употребительным и в Библии. Мы имеем весьма строгое и даже несправедливое, как доказал [св.] Григорий Богослов, суждение о богословствовании св. Василия Великого о Святом Духе, высказанное каким-то монахом. Монах говорил: «Слышал я, как Василий богословствовал об Отце и Сыне превосходно и весьма совершенно и как нелегко было бы сказать всякому другому; а в учении о Духе уклонился от прямого пути: неясно высказывает мысль, как бы набрасывает тень на учение, не осмеливается выговорить истину, накидывая нам в уши выражений, приличных более человеку изворотливому, нежели благочестивому, и прикрывая двоящиеся (!) силою слова» (*Свт. Григорий Богослов*. Письмо 58). Отвергая это мнение, мы отчасти согласны с Клозе (см.: *Klose Carl. L. Basilius der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre*. Stralsund, 1835. S. 34), что в учении о Святом Духе Василий Великий не выступал с той твердостью, с какой он защищал божество Сына Божия. Он не имел еще (по сказанной нами причине) столько решимости, чтобы прямо назвать Святого Духа Богом, как прямо и решительно он называл Богом Сына Божия. Однако, добавим мы, он не только не отрицал, а даже очень настойчиво старался доказать, что название «Бог» должно быть прилагательно и к Святому Духу в таком же смысле, в каком оно прилагается к Сыну Божию и к Богу Отцу. Ср.: *Филарет, архиеп. Черниговский*. Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1859. Кн. 2. С. 34; *Свт. Василий Великий*. Против Евномия V; *Он же*. О Святом Духе, 26; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 43, надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Григорий Нисский*. Против Евномия; О молитве и Слово о божестве Святого Духа.

и Григорием Богословом<sup>1</sup>, глубина и обстоятельность исследований которых о Духе Святом несравненно превосходит труды всех их предшественников. Таким образом, учение св. Афанасия о Духе Святом в отношении к предшествующим векам стоит как цельное систематическое учение к случайным отрывочным и беглым замечаниям, в отношении же к последующему времени — как первый, но в то же время очень обстоятельный и довольно полный, хотя и сжатый, опыт к дальнейшим, построенным уже при знакомстве с ним и потому более обстоятельным, более полным и более систематичным трудам.

---

<sup>1</sup> По словам [Ж.-П.] Миня, [св.] Григорий Богослов настолько превосходил всех в защите православного учения о Святом Духе, насколько св. Афанасий превосходит всех в защите православного учения о Сыне Божием. В своем Слове 5 о богословии св. Григорий Богослов раскрыл столь прямо, ясно и твердо православное учение и опроверг софистические возражения противников, что истина открывалась со всей силой всякому, кто не хотел закрывать от нее своих глаз. Но при всем величии его учения о Святом Духе и он, добавив мы, отказался решить, как неразрешимые, вопросы о сущности исхождения Святого Духа, об отличии этого акта от рождения и о том, как и исхождение, подобно рождению, не нарушает единущия трех Божеских Лиц (см.: PG. Т. 34. Col. 103).



---

---

## ОТДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

### УЧЕНИЕ О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ ВООБЩЕ

#### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

*Отсутствие научной постановки общего учения  
о Святой Троице до периода церковных писателей-апологетов.*

*Слабые проблески научности в общем учении о Троице  
св. Иринея Лионского и Климента Александрийского. Большая  
сравнительно степень научности в учении о Святой Троице  
Тертуллиана и Оригена. Общий взгляд на состояние учения  
о Святой Троице в три первых века*

Христианский догмат о Святой Троице по своему основному значению в христианском учении, равно как в силу возражений людей неверующих и искажавших христианство, занимал серьезно умы многих христианских богословов с самых первых времен христианства, хотя главным и средоточным пунктом всех богословских рассуждений и исповеданий веры первоначально было ближайшим образом второе Лицо Святой Троицы. До третьего века христианства Святая Троица была скорее только предметом веры и исповедания, чем предметом научно-философского или научно-богословского исследования. Впрочем, уже в «Послании к Автолику» [св.] Феофила Антиохийского можно видеть первые попытки отрешиться в учении о Троице от простой передачи учения Откровения и стать на почву научного исследования<sup>1</sup>. Он же первый из всех церковных писателей употребил самое название «Троица».

---

<sup>1</sup> См.: *Свт. Феофил Антиохийский*. К Автолику I, 7, 10 и др. Гюйон о нем говорит: «Тайна трех Божеских Лиц в первый раз выражена в творениях св. Феофила» (Bibliothèque choisie des pères l'Église grecque et latine. Paris, 1824. P. 345).

За Феофилом самым видным представителем учения о Троице был св. Иринеи Лионский. В известном своем сочинении «*Adversus haereses*» [«Против ересей»] он обратил внимание на защиту христианства от гностических искажений его. Задачей полемиста в этом случае было доказать вопреки гностическому учению об зонах, что Сын Божий — Слово и Дух Святой по Своему бытию совечны Самому Богу, а не произошли от Него как временные и тварные существа; что Они существуют нераздельно в самом существе Божиим как единосущные между Собой Ипостаси; и что, наконец, Они по Своей сущности не чужды Богу, а, напротив, составляют одно с этой сущностью и обладают тем же Божеским существом, каким обладает Бог Отец, и равны Ему во всем. Выполняя эту задачу, Иринеи оказал в учении о Троице христианской науке особенно важную услугу тем, что, в отличие от апологетов II века, которые в связи с теорией отличия *λόγος ἐνδιάθετος* от *λόγος προφορικὸς* [Слова внутреннего от Слова произнесенного], принцип троичного бытия в Боге видели в воле Отца как Творца мира, он, исходя из мысли о рождении Сына из существа Бога Отца, полагал принцип троичности внутри самого существа Божия, частнее — в понятии о Боге как существе вседовольном<sup>1</sup>. Впрочем, для нас важны даже и отдельные его выражения о Боге едином по существу и троичном по Лицам вроде следующих: «С Богом Отцом всегда соприсутствуют Слово и Премудрость, Сын и Дух, через Которых и в Которых Он свободно все сотворил»<sup>2</sup>; «Руками Отца, то есть через Сына и Духа, человек... создается по подобию Божию»<sup>3</sup>.

Особенно ясно св. Иринеи высказывает мысль о равенстве и единосущности Отца, Сына и Святого Духа в своем изложении веры. «Церковь, — пишет он здесь, — приняла от апостолов и от учеников их веру во единого Бога Отца и во единого Христа Иисуса, Сына Божия, воплотившегося для нашего спасения, и в Духа Святого»<sup>4</sup>. Вот в самых общих чертах вся сущность учения св. Иринея о Троице. Научных и философских элементов и в этом учении еще почти нет.

Первый опыт научного изложения христианских истин мы приписали бы Клименту Александрийскому, если бы только он предложил учение о Троице несколько полнее и систематичнее, чем он сделал на самом деле. Сущность всего учения Климента о Троице в кратком виде можно изложить так. Бог по существу един и троичен по Лицам: Отец, сокровенный Сам в Себе, Слово и Святой Дух, открывающие нам Отца<sup>5</sup>; все Три вместе — едино. «Один Отец всех,

<sup>1</sup> Св. Иринеи Лионский. Пять книг против ересей IV, 14.

<sup>2</sup> См.: Там же. IV, 20. Ср.: Св. Иринеи Лионский. Пять книг против ересей II, 30; I, 22.

<sup>3</sup> Св. Иринеи Лионский. Пять книг против ересей V, 6.

<sup>4</sup> Там же. I, 10.

<sup>5</sup> См.: Климент Александрийский. Строматы V, 1.

одно Слово всех, один Дух Святой всех, Сам существующий всегда<sup>1</sup>; троичность, проповедуемая не только Писанием, но признаваемая и лучшими языческими философами и поэтами»<sup>2</sup>. О достоинстве учения Климента Александрийского о Святой Троице Руфин пишет, что он «почти во всех своих сочинениях показал одну и ту же славу и вечность Троицы»<sup>3</sup>.

С большею подробностью и ясностью и с большею научностью, чем прежде, учение о Святой Троице было раскрыто церковными учителями III века в борьбе их против ереси монархиан, когда выступил целый ряд защитников церковного учения о Троице.

Первым из выдающихся борцов против монархиан был Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. За ним выступил целый ряд защитников Православия: Ориген, св. Дионисий Римский, Новациан, св. Ипполит и др. Все они не только опровергали ересь монархиан, но и раскрывали положительное учение о Святой Троице. В противоположность еретическому слиянию и отождествлению Лиц Святой Троицы они со всей возможной для них ясностью, подробностью, основательностью и обстоятельностью раскрывали и доказывали действительное различие Лиц Пресвятой Троицы и отношение единства сущности в Боге к троичности Ипостасей.

Учение Тертуллиана о Святой Троице изложено главным образом в его сочинении «*Adversus Praxeam*» («Против Праксея»), которое, можно сказать, составляет эпоху в истории догмата о Святой Троице. Тертуллиан предложил в нем полное, многостороннее, связанное и отчетливое изложение учения о Святой Троице, которое после него стало излагаться и уясняться уже гораздо обстоятельнее и полнее, чем прежде<sup>4</sup>. Впрочем, в определении принципа троичности бытия Тертуллиан по сравнению с Иринеем Лионским отступил назад, потому что таким принципом он признавал не существо Божие, а волю Бога Отца.

В самом сжатом виде учение о Троице Тертуллиан предлагает в употреблявшемся в его время церковном Символе, в котором Сын Божий и Дух Святой как особые Божеские Лица ставятся наравне с Богом Отцом. «С самого начала Евангелия, — пишет он, — мы научены веровать и веруем во единого Бога, но с тем отличием, что сей единый Бог имеет единого Сына, Свое присносущное Слово, исшедшее из Него Самого. Мы веруем, что Он, по обетованию Своему,

<sup>1</sup> См.: *Климент Александрийский*. Педагог I, 123.

<sup>2</sup> См.: *Климент Александрийский*. Строматы III, 710; V, 688.

<sup>3</sup> «*De Adulteratione librorum Origenis*» [«Об искажении книг Оригена»].

<sup>4</sup> На Западе он первый ввел в употребление термин «Троица»: «...in quo (*Spiritu*) est *Trinitas unius divinitatis — Pater, Filius et Spiritus Sanctus* [в Котором (Духе) Троица Единого Божества — Отец, Сын и Святой Дух] (*Тертуллиан*. О стыдливости, 21).

ниспослал от Отца Святого Духа Утешителя, Освятителя всех верующих в Отца, Сына и Святого Духа»<sup>1</sup>.

Раскрывая подробнее мысль о субстанциональности и различии Божеских Лиц, Тертуллиан ссылается на места Священного Писания, в которых изображается отношение Сына Божия и Духа Святого к Богу Отцу — то по Домостроительству, то независимо от него, внутри Божеского существа. «В Писании, — говорит, например, он, — мы находим Духа Святого, Который говорит; находим Сына, о Котором Он говорит; находим Отца, Которому Он говорит»<sup>2</sup>. «Но одно и то же лицо не может быть враз и говорящим, и слушающим, и в то же время лицом, о котором идет речь»<sup>3</sup>. В Божественном совете о творении человека Бог Отец, по свидетельству Священного Писания, обращался к Сыну и Святому Духу как к особым Божеским Лицам и беседовал с Ними как со Своими советниками<sup>4</sup>. И вообще все, что в Писании говорится неразрывно или особо о внешних отношениях трех Ипостасей Божества, все это, по Тертуллиану, указывает на особенность Лиц Святой Троицы<sup>5</sup>. В тайне Домостроительства обнаруживаются три различных «состояния, формы или вида» — Отца, Сына и Святого Духа, и, таким образом, Домостроительство Божие разлагает единство Бога на троичность, без разрушения, однако, единства<sup>6</sup>.

Догмат о триединстве Бога с твердостью и решительностью отстаивался Тертуллианом особенно при решении вопроса о внутренних отношениях в Боге, и эта часть учения его для нас представляет особенную важность и прямой интерес. По словам Тертуллиана, правильное понятие о монархии, как единстве власти<sup>7</sup>, не нарушается церковным учением о Троице, в Которой Церковь исповедует не только единство воли, но и единство существа<sup>8</sup>. «Мы веруем, — говорит он, — в Бога Сына и Бога Духа Святого, но не разделяем Их от Бога Отца; мы признаем Их имеющими одну и ту же сущность и занимающими только второе и третье место после Него в порядке Лиц Святой Троицы»<sup>9</sup>. Отец, Сын и Святой Дух суть три не по достоинству и не по сущности, но по образу Своего бытия и по личным особенностям<sup>10</sup>. Все они имеют одну и ту же сущность, одинаковое достоинство

<sup>1</sup> Тертуллиан. Против Праксея, 2.

<sup>2</sup> Там же. 11.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: Там же. 12.

<sup>5</sup> *Unam quamque personarum in sua proprietate constituat* [каждое одно из Лиц состоит в Своей особенности] (Тертуллиан. Против Праксея, 11).

<sup>6</sup> См.: Тертуллиан. Против Праксея, 2.

<sup>7</sup> См.: Там же. 3.

<sup>8</sup> См.: Там же.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> См.: Там же. 2.

и равную власть, потому что Бог только один и от одного Его исходят эти степени, эти различные формы и личные особенности под именами Отца, Сына и Духа. Отец и Сын и Дух Святой одной и той же природы<sup>1</sup>. Одна субстанция в Трех соприкасающихся, и все Они — один Бог (*unum Deum sistunt*)<sup>2</sup>. И Отец Бог, и Сын Бог, и Дух Святой Бог, и Бог — все Они<sup>3</sup>. Божество не разделяется и не рассекается в Сыне и Святом Духе. Отец, Сын и Святой Дух неотделимы один от другого<sup>4</sup>. Троица — Отец и Сын и Святой Дух — одного Божества<sup>5</sup>. «Исповедав эту истину, я, — говорит Тертуллиан, — нигде не отступаю от нее. Я говорю: иной есть Отец, иной есть Сын и иной есть Дух Святой. Неведущий или соvrащенный с пути человек соблазняется сим словом, как будто бы оно означает различие и потому влечет за собою понятие о разделении Отца, Сына и Святого Духа. Но я говорю это для обозначения не разнообразия, но распределения — не разделения, но отличия<sup>6</sup>. Отец не то, что Сын, в том смысле, что рожденный есть иной, нежели рожденный, — в том смысле, что производящий есть не то, что произведение. Сам Господь в словах: *Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами Дух истины* (Ин. 14:16, 17) — показывает, что Параклит — иное Лицо, нежели Он, подобно тому как мы утверждаем, что Сын не то, что Отец; Он показывает третью степень Божества в Параклите, как мы показываем вторую в Сыне»<sup>7</sup>. «Как Сын происходит из сущности Отца, так и Дух Святой не отынуду исходит, как от Отца чрез Сына»<sup>8</sup>. Всё это Тертуллиан объясняет различными сравнениями, обычными у писателей его и последующего времени.

Таким образом, единство Бога при признании Сына и Святого Духа отдельными, самостоятельными Лицами, по учению Тертуллиана, остается неприкосновенным. Хотя каждое Лицо Святой Троицы действительно отличается от другого, но это различие не есть разделение субстанции, которая остается одной и той же во всех трех Лицах. «Отец, Сын и Дух неразделимы Друг от Друга, подобно тому как корень, дерево и плод, или — источник, ручей и поток, или — солнце, луч и исходящий от него свет. Таким образом, Троица, нисходя от Отца чрез соплетенные

<sup>1</sup> См.: *Тертуллиан*. Против Праксея, 2; рус. пер.: Творения Тертуллиана. С. 131.

<sup>2</sup> См.: Там же. 31.

<sup>3</sup> См.: Там же. 13; ср.: *Он же*. Апологетик, 21.

<sup>4</sup> См.: *Тертуллиан*. Против Праксея, 8.

<sup>5</sup> См.: *Trinitas unius divinitatis — Pater et Filius et Spiritus Sanctus* (*Тертуллиан*. О стыдливости, 21).

<sup>6</sup> *Тертуллиан*. Против Праксея, 9.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> *Spiritum Sanctum non aliunde puto, quam a Patre per Filium* (*Тертуллиан*. Против Праксея, 4). Ср.: Там же, 8: *Tertius enim Spiritus a Deo et Filio sicut tertius a radice fructus et frutice* [Ведь третий — Дух от Бога и Сына, как третий — плод от корня и ветви].

и внутренне соединенные степени, нисколько не нарушает единовластия Божия и в полной степени согласна с Божественным Домостроительством»<sup>1</sup>. Замечательно, что для обозначения существа и Лиц Святой Троицы Тертуллиан употреблял именно те самые термины, какие впоследствии вошли во всеобщее употребление на Западе, именно — *substantia* и *persona*.

Но как ни безусловно по видимости учение Тертуллиана о единосущности Божеских Лиц, однако нельзя не заметить, что Тертуллиан не возвысился еще до полного и отчетливого представления единства Святой Троицы; нельзя сказать, чтобы он признавал за Божескими Лицами совершенное тождество по существу. Правда, в одном месте он прямо говорит: «Дух Божий есть Бог, и Слово Божие есть Бог»<sup>2</sup>, но этим Тертуллиан не думает сказать, что Сын и Дух совершенно равны Отцу; напротив, он тотчас же<sup>3</sup> оговаривается, что хотя Сын и Дух происходят от Бога, но Они не составляют Того, от Кого происходят: «хотя Дух — Бог и Слово — Бог, так как Они от Бога, тем не менее Они не есть Сам Тот, от Кого Они. И Дух Божий как сущность будет Самим Богом, насколько Он есть сущность и часть целого»<sup>4</sup>. Хотя Сын и Дух представляются у Тертуллиана обладающими тем же Божеским существом, каким обладает и Отец, но Они являются как бы не вполне равносущными с Отцом. Тогда как существо Отца вполне самостоятельно и независимо, существо Сына и Духа является производным, зависимым, подчиненным и как бы чем-то только придаточным по отношению к существу Отца. Потому-то, по учению Тертуллиана, Сын, а с Ним, конечно, и Дух Святой, с окончанием Домостроительства возвратятся опять в существо Отца, из которого произошли, слившись с Ним в том виде, в каком существовали до личного появления Своего для Домостроительства. По мнению Елеонского, в этом учении Тертуллиана высказывается только мысль о том, что «Сын по существу Своему не есть первое, а производное, второе по отношению к Отцу; Отец есть источник существа Сына, Сын есть получающий из этого источника»<sup>5</sup>. Того же мнения и Гассе. Он говорит: «Хотя Тертуллиан подчинял Сына и Духа Отцу, но только в отношении к мере происхождения (*modus derivationis*), так что субстанция одна и та же, существует лишь в трех степенях. Происхождение Сына и Духа, по мнению его, есть только развитие (*extensio*) этой субстанции, а не отделение. Однако же он допускал происхождение Сына только вместе с творением и различал покоящийся ум

<sup>1</sup> Тертуллиан. Против Праксея, 8.

<sup>2</sup> Там же. 26.

<sup>3</sup> См.: Там же.

<sup>4</sup> Цитата изменена при переиздании. — *Ред.*

<sup>5</sup> Елеонский Ф. Г. Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого и об отношении Их к Отцу. СПб., 1879.

и произнесенное слово»<sup>1</sup>. Во всяком случае, заметим мы со своей стороны, Тертуллиан в учении о Святой Троице не был совершенно чистым органом церковной истины. Учение его в общем и существенном является согласным с церковной верой в Божественность Святой Троицы, но в своих частностях и подробностях оно еще не достигло должной точности и определенности. В его учении о Троице можно видеть заметные следы субординационизма: Сын Божий является у него подчиненным Отцу, а Дух Святой — Сыну. Отсюда у него неверное представление об исхождении Святого Духа — то от Отца через Сына, то от Отца и Сына.

Более полное и научно-систематическое изложение учения о Святой Троице дал Ориген<sup>2</sup>. Как борец против монархиан, он поставил своей целью доказать, что в Боге не по имени только, а действительно существуют три Ипостаси (*ὑποστάσεις*) — Отец, Сын и Святой Дух и что учение о трех Лицах не противоречит вере в единство Божие<sup>3</sup>. Субстанциональность Божеских Лиц он защищал, например, в опровержении одного еретика, утверждавшего, что Святой Дух не есть Лицо, отличное от Отца и Сына. «Мы же, — здесь писал он между прочим, — убеждены, что Отец, Сын и Святой Дух суть три *действительных* Лица (*ὑποστάσεις*)»<sup>4</sup>. В другом месте, изъясняя формулу крещения, как она читается у евангелиста Матфея (гл. 28), он передал ту же самую мысль в следующих словах: «Один спасающий и одно спасение, один живой Отец, Сын и Дух Святой, — и эти Лица суть *действительные* совершенные в отношении друг к другу Лица»<sup>5</sup>. Учение о единстве Божиим Ориген должен был защищать, чтобы не быть заподозренным савеллианами в тритеизме, из боязни которого возникло самое савеллианство. И вот он бесчисленное количество раз при исчислении Божеских Лиц ставит на вид, что природа во всех Них одна и та же. С образцовой ясностью и выразительностью говорит он об этом в своем комментарии на Послание к Римлянам. «Есть, — пишет он здесь, — еретики, которые, говоря о Боге Отце, Сыне и Духе Святом, или нераздельно соединяют Их, когда признают только Бога без всякого различия в Нем Лиц, или неправильно разделяют Их, когда говорят, что иной природы Отец, иной — Сын и иной — Дух Святой; но кто истинно мудрствует, тот признает Отца и Сына и Святого

<sup>1</sup> Гассе Ф. Г. Церковная история. Т. 1. Казань, 1883. С. 165.

<sup>2</sup> Главным образом в сочинении «Περὶ ἀρχῶν» [«О началах»] — первом опыте полного систематического изложения истин христианской веры.

<sup>3</sup> Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна X, 21.

<sup>4</sup> Там же. II, 5.

<sup>5</sup> Ориген. Схолия на Евангелие от Матфея, 28.

Учением о субстанциональности Божеских Лиц он обосновывает спасительность крещения в Них и недействительность его при отрицании даже одного из Них (Ориген. Изложение на кн. Притчей, 22; ср.: Он же. Гомилии на Иеремию, 18, 14).

Духа действительными различными Лицами, каждое с Его особенными свойствами, и с тем вместе не полагает никакого различия в одном общем всем Им существе или единой природе»<sup>1</sup>. С не меньшей ясностью говорит он о том же самом в сочинении «*De principiis*» [«О началах»]: «Нельзя сказать, чтобы в Пресвятой Троице было одно меньше, другое больше, потому что здесь источник Божества для одного не иной, как для другого. А что один и тот же источник, одна и та же сила Божества для всех трех Лиц Пресвятой Троицы, это подтверждает апостол Павел, когда говорит: *Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех* (1 Кор. 12:4–6); ибо из этих слов ясно видно, что в Святой Троице нет никакого различия относительно общего источника Божества... очевидно, что природа и сущность Лиц Пресвятой Троицы есть одна и та же, которая выше всего и над всем»<sup>2</sup>. Много есть у Оригена и других мест, где он с большею или меньшею ясностью и силою защищает истину единства Божия при троичности Лиц<sup>3</sup>. Мы приведем еще его слова из толкования на книгу Чисел, где он по поводу 5:15 книги Притчей, между прочим, замечает: «Как многие колодцы имеют один и тот же источник, точно так же одно существо, одна природа всех трех Лиц Божества, всей Пресвятой Троицы»<sup>4</sup>.

Может быть, сказанного нами было бы достаточно, чтобы составить взгляд на учение Оригена о Троице, если бы только, увлекаясь полемическим духом, он не допустил некоторых неточных выражений, напоминающих скорее воззрение не его, а его противников. Идя средним путем между савеллианством и троебожием, при своем живом характере, он сам иногда был настолько неразборчив или, по крайней мере, неосторожен в суждениях, и особенно в выборе слов, что казался чуждым истинных воззрений. Например, он утверждал, что один Отец есть Бог в собственном смысле — *ὁ Θεός*, существо абсолютно простое и единый первоисточник всякого бытия, бытие в себе; что название «Бог» Сыну и Святому Духу усваивается в неполном значении, так как Они ниже Отца и суть только *θεοποιούμενοι* [обожествляемые]; что Отец не имеет Себе равного абсолютно ни в ком<sup>5</sup>. Ввиду такого разногласия Оригена с самим собою нам необходимо выяснить его подлинное воззрение еще каким-нибудь способом, более надежным, чем первый, например через анализ его учения о взаимоотношении

<sup>1</sup> Ориген. Комментарий на Послание к Римлянам VIII, 5.

<sup>2</sup> Там же. III, 2; IV, 9.

<sup>3</sup> Напр.: Ориген. Комментарий на Послание к Римлянам XIII, 11; Комментарий на Евангелие от Матфея XII, 42.

<sup>4</sup> Ориген. Гомилии на кн. Чисел 12, 1.

<sup>5</sup> Ориген. О началах I, 3; Комментарий на Иеремию 19, 1; Комментарий на Евангелие от Иоанна XIII, 25.



трех Божеских Лиц. Этим путем, по нашему мнению, лучше всего можно определить, признавал ли Ориген Лица Святой Троицы совершенно равными между Собою и тождественными во всем, кроме Их личных свойств, или допускал между Ними некоторое неравенство; и представлял ли нераздельность и единство Их природы настолько полными, что мыслил Их не сопребывающими только, но и пребывающими Друг в Друге, или же мыслил между Ними некоторое различие в природе. Вопрос этот Оригеном решен наглядно в подобии одного источника и многих соединенных между собою колодцев, получающих из него воду. Как воображаемые им колодцы составляют одно целое не только потому, что в них одна и та же вода, но потому, собственно, что в каждом из них в каждый момент времени течет вода всякого другого и, таким образом, постоянным обменом воды из одного и того же источника они обуславливают друг друга, как бы постоянно пребывая внутренне соприисущими друг другу, — так, по Оригену, откинув понятие течения, свойственное телу, и введя понятие вечности и непрерывности, приличное существу неизменяемому, мы можем представить единство, нераздельность и взаимное проникновение Лиц Святой Троицы<sup>1</sup>.

Согласно с этим, хотя и не так ясно, как здесь, та же мысль о совершенном единстве и взаимном проникновении Лиц Святой Троицы изъясняется Оригеном на внешних отношениях Божеских Лиц. Из множества мест, говорящих о нераздельной деятельности всей Святой Троицы, мы считаем для своей цели достаточным привести одно, наиболее ясное и выразительное. В «*De principiis*» [«О началах»] (I, 3, 7–8) он пишет: «Да не подумает кто-либо, что, делая это, мы хотим или предпочесть одно Лицо Другому, или разделить Их Друг от Друга, твердо помня, что в Пресвятой Троице ничто ни больше, ни меньше. Ибо если мы говорим, что от Отца получается бытие, от Слова — разумность, от Святого Духа — освящение, то опять в Слове, поскольку Оно есть правда, участвует только тот, кто уже получил освящение от Святого Духа; и затем тот, кто, получив освящение Духа Святого, достиг этой степени, тем не менее дар премудрости получает не иначе, как по действию Отца, от Которого все получает бытие, является в высшем и совершеннейшем виде, когда кто-нибудь чрез участие в Слове — как источнике мудрости и ведения — достигает высшей степени умственного развития и, освященный Духом Святым, очистится от всех скверн и достигнет той высокой степени нравственной чистоты, на которой полученное им от Бога бытие станет достойным Творца Своего, Который дает бытие всегда чистое и совершенное. И кто, таким образом, выполнит волю Творца, то есть кто станет тем, чем Богу угодно, чтобы он был, тот будет утвержден

<sup>1</sup> Ориген. Гомилии на кн. Чисел 12, 1.

Богом и навсегда в добродетели. Ибо и деятельность Отца не ограничивается только тем, что Он всему дает бытие, и деятельность Сына тем, что Он дает разумность, потому что, кроме того, участвующие в Сыне через Него же получают и оправдание. Равно и благодать, изливаемая Духом Святым на достойных ее, всегда посредствуется Сыном и приводится в действие Отцом, сообразно заслугам тех, которые удостоиваются ее».

Теперь, после всего сказанного об Оригене, мы можем с полным основанием утверждать, что Ориген в своих подлинных [триадологических] воззрениях, составляющих предмет его глубоких убеждений, был вполне православен и только иногда, по неосторожности, в жару полемики, употреблял выражения и слова, не подходящие к его общему воззрению.

Главная заслуга Оригена в учении о Троице состоит в том, что он снова поставил в богословских исследованиях троичное бытие Бога независимо от рассуждений о мире. Он с особенною энергией настаивал на вечном бытии Сына и Святого Духа и вечность Их отличал от вечности мира, хотя в то же время мировую жизнь представлял необходимым предметом Божеской деятельности. Оценивая заслуги его в учении о Троице, профессор Болотов говорит: «Его учение о трех Ипостасях равно учению Тертуллиана о трех Лицах по твердости постановки и превосходит последнее по концепции и тонкой обрисовке подробностей»<sup>1</sup>.

После Оригена до св. Афанасия в научном раскрытии, изъяснении и изложении догмата о Святой Троице не было сделано вперед сколько-нибудь заметных шагов. Поэтому от изложения учения Оригена мы прямо переходим к обобщению всего, что было сделано в научном раскрытии учения о Троице за три первых века.

Главная черта учения о Святой Троице, общая всем писателям трех первых веков, та, что они не разрывали в своем учении внутренней связи всех трех Лиц Божества между Собою, но всегда мыслили Троицу в единстве, обозначая это единство словами: дух (*πνεῦμα*)<sup>2</sup>, сила (*δύναμις*)<sup>3</sup>, власть (*potestas*)<sup>4</sup>, состояние (*status*)<sup>5</sup>, расположение (*διάθεσις*)<sup>6</sup>, направление воли (*γνώμη*)<sup>7</sup>, согласие (*ὁμοφροῦνία, συμφωνία*)<sup>8</sup>, существо (*οὐσία, substantia*)<sup>9</sup> и пр. Они мыслили единого Бога в Троице

<sup>1</sup> Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 380.

<sup>2</sup> Афинагор.

<sup>3</sup> Афинагор и [св.] Ипполит.

<sup>4</sup> Тертуллиан.

<sup>5</sup> Он же.

<sup>6</sup> [Св.] Ипполит.

<sup>7</sup> [Св.] Иустин.

<sup>8</sup> [Св.] Ипполит.

<sup>9</sup> Почти все.

и Троицу в единице. Отдельные черты учения о единстве Божиим, которые были раскрыты в это время церковными писателями против языческого многобожия, а также против гностицизма и манихейства, можно передать приблизительно в следующем общем виде. Бог един не в том только смысле, что кроме Него нет другого Бога, един по числу, но и в том, что Он в Себе Самом един, образуя Собою сосредоточенное воедино внутреннее, духовное, нераздельное единство; наконец, Он един по Своей высочайшей, ни с чем не сравнимой, но превысшей всего природе; Он — единственное в Своем исключительном бытии Существо. Словом, единый Бог един абсолютно во всех отношениях; кроме различия в Себе, обладает безотносительным единством. Частные же пункты учения о троичности Лиц, раскрытые против различного рода монархиан, сводятся к анализу: а) действительности Божеских Лиц, б) равенства и равночестия Их, в) порядка, формы и сущности Их внутренних и внешних отношений.

---

---

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### Глава 1

*Происхождение савеллианства.  
Учение савеллиан*

У св. Афанасия общее учение о Святой Троице излагалось то отрывочно, в виде кратких замечаний, которые делал он в полемике против еретиков, искажавших церковное учение о том или другом Лице Святой Троицы отдельно, как глубокомысленный философ, возводя их заблуждения до противоречия всему учению о Троице и рассматривая каждый предмет в его полноте и в связи с его целым; то последовательно и связно, в качестве более или менее цельного и самостоятельного предмета, который он предлагал вопреки лжеучению савеллиан, искажавших все учение о Троице<sup>1</sup>. В том и другом случае учение о Троице излагалось им обычно с двух сторон — с отрицательной, полемическим путем, и с положительной, путем догматическим. В своем исследовании обе эти стороны мы будем излагать отдельно, присоединяя к положительному учению о Троице против савеллиан и те отрывочные замечания его об этом догмате, какие встречаются в сочинениях, направленных ближайшим образом против других еретиков.

Приступая к изложению полемики св. Афанасия с савеллианами по вопросу о Святой Троице, мы должны сначала изложить по нему сущность савеллианской ереси, которая совершенно искажала истинный смысл христианского догмата троичности Бога<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> То и другое, то есть и отрывочные замечания, и целое учение, можно найти в одних и тех же сочинениях св. Афанасия, направленных против современных ему заблуждений.

<sup>2</sup> Само по себе трудно поддающееся анализу, учение савеллиан всего труднее понять по сочинениям св. Афанасия, несмотря на его авторитет как даровитого философа и богослова и как жителя той местности, где савеллианство имело самый

Савеллианство принадлежит к антитринитарным ересям III века и ближайшим образом к патрипассианскому их направлению. Впрочем, к патрипассианским идеям в нем были примешаны и эвионейские мысли. Св. Афанасий выражался даже сильнее, говоря, что Савеллий утверждал мнение [Павла] Самосатского<sup>1</sup>, сообщившего, как известно, окончательную обработку монархианизму в эвионейском его направлении. По нашему мнению, Савеллий соединил оба направления монархианизма, развил свое учение философски в цельную систему, превратив прежний монархианизм христологического характера в действительный, полный антитринитаризм, отрицавший личное бытие всех трех Лиц христианской Троицы. Он превратил личное явление Бога в Лице Иисуса Христа в простое откровение Божества и различие трех Божеских Ипостасей истолковал только как различие способов откровения Бога. Он признал Бога не единосущным (*ὁμοούσιος*) в трех Ипостасях, или не трехличным, а в строгом смысле только одноличным (*μονοούσιος*)<sup>2</sup>.

Савеллиане различали в бытии Божиим три периода: бытие покоящееся, бытие расширяющееся и бытие сокращающееся. Из всех этих периодов подробно раскрыт в их учении только второй. В нем различалось двоякое расширение: внутри Божества и вовне. С целью дать более ясное и раздельное представление о савеллианстве мы можем в учении их о бытии Бога различать шесть моментов не логических

---

главный свой центр. Дело в том, что в творениях св. Афанасия можно найти очень немного выражений, точно и буквально передающих савеллианские идеи; по большей же части на основании его сочинений савеллианство приходится восстанавливать по неточным выражениям о нем в самой полемике с ним св. Афанасия. Как известно, савеллиане совершенно расходились с православными в учении о Лицах Святой Троицы. Савеллиане представляли Лица Святой Троицы простыми именами, отвечавшими различным формам домостроительства Божия, и отличали Слово от Сына, а православные, отождествляя Слово и Сына, признавали субстанциональность всех трех Лиц Троицы. В зависимости от этого савеллиане представляли образными выражения Писания о происхождении второго и третьего Лиц Святой Троицы и заменяли эти выражения своими, а православные, удерживая выражения Писания, принимали их в буквальном смысле. Св. Афанасий, убежденный в воззрении православных на Лица Святой Троицы как в непреложной истине, выступил на борьбу с савеллианами не путем прямого разбора их положений, а путем сопоставления их воззрений с воззрениями православных. Оттого у него получилась довольно странная постановка вопросов в полемике против савеллианского разделения Слова и Сына, против временности Слова, Сына и Святого Духа и против способов их происхождения и столь же странная и запутывающая смысл учения еретиков смесь терминов православных с савеллианскими при представлении чисто савеллианских воззрений, например: Монада = Отец, родился = глаголал, расширился. Сведения о савеллианстве у св. Афанасия рассеяны по разным сочинениям; их можно найти: Прот. ар. IV; Посл. соб. Арим.; Изл. веры, 2.

<sup>1</sup> *Σαβέλλιος δὲ τοῦ Σαμοσατέως Παύλου καὶ τῶν κατ' αὐτοῦ ἐπιδέδεικται τὴν γνώμην* (Свт. Афанасий Великий. Прот. Апол. II, 3 // PG. Т. 26. Col. 1137).

<sup>2</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. Изл. веры, 2.

только, но и временных: 1) существование Бога как Монады, 2) как Слова, 3) как Энергии (потенции Духа), 4) как Отца, 5) как Сына и, наконец, 6) как Святого Духа. Шестой в хронологическом порядке момент бытия Божия — под образом Святого Духа, по представлению савеллиан, должен смениться еще седьмым в хронологическом порядке моментом, логически тождественным первому, после чего, вероятно, предполагалось возобновление снова той же старой смены шести моментов Божеского бытия и в таком же хронологическом порядке, что и прежде.

Первый момент Божеского бытия — момент бытия Монады<sup>1</sup>. По смыслу всего учения савеллиан и по форме их выражения можно предполагать, что они разумели под Монадою не что иное, как безличный, самозамкнутый, даже безжизненный, бесформенный и неразличаемый абсолютный субстрат и в то же время какую-то чистую потенциальность последующих моментов Божеского бытия. Состояние бытия Монады они характеризовали совершенным покоем, молчанием и бездействием. Первоначально Монаде присущ был только один признак — существование. По своей беспредельности и абсолютности своего единства Она не имела и не могла иметь никакого соприкосновения с чем бы то ни было вне Ее; и мыслилось ли соевечным Ей что-либо вне Ее — сообщения об этом у св. Афанасия нет<sup>2</sup>. Неизвестно даже и то, нужно ли мыслить Монаду с самого первого логического момента Ее бытия с признаками жизни и сознания или представлять последние признаки результатом последующего Ее внутреннего саморасширения. По нашему мнению, Савеллий мыслил так. В известный логический (во всяком случае, довременный) момент первоначально безразличное само в себе бытие Монады получает потенцию сознания и жизни<sup>3</sup> и, таким образом, является в форме бытия не только сущего, но и потенциально сознающего и живущего. Этот момент бытия Монады савеллиане означали названием Слова<sup>4</sup>. Слово так же, как и Монада, еще не имеет личного бытия<sup>5</sup>; от Монады Оно отличается только жизненностью или присутствием сознания. В силу своих особенностей Оно является верховным принципом

<sup>1</sup> В русском переводе творений св. Афанасия слово *Μόναξ* везде переведено словом «Единица». Мы предпочитаем этому переводу буквальное выражение «Монада».

<sup>2</sup> По Евсевию (Церковная история VII, 19), [св.] Дионисий Александрийский и против Савеллия оспаривал мысль о вечности материи (*ἰληή*), а Риттер положительно утверждает, что Савеллий в этом пункте учения был последователем стоиков.

<sup>3</sup> Хотя у св. Афанасия есть замечания, противоречащие этому: «Если Отец не мог творить молча, то необходимо заключить, что, родив, то есть возглаголав, Он восприял силу» (Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. IV, 12).

<sup>4</sup> «Они хотят, чтобы Бог молчал; пока молчит, был бездействен, и тогда только имел силу, когда издает Слово» (Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. IV, 11).

<sup>5</sup> Ср.: Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. IV, 8–9.

всякой жизненности и всякого движения вообще — основой всего мирового бытия. Живой Логос савеллиан в этом случае очень напоминает собою нечувствующий и немыслящий *λόγος σπερματικός* [семенной логос] стоиков. В третий момент Божеское начало получает полное личное бытие (*προσωποποιείται*); оно становится обладателем не только сознания, но и энергии (*ἐνέργεια δραστηκή*).

Окончательно сформировавшаяся теперь Монада в силу каких-то опять непонятных причин выходит из Себя, проявляется вовне и, таким образом, начинает новый ряд изменений уже не внутри Своего существа, но вовне, в истории мира. По числу и внутреннему характеру эти внешние изменения Монады соответствуют внутренним Ее изменениям с тем только различием, что Монада теперь становится Троицей гораздо раздельнее, чем прежде<sup>1</sup>.

Период внешних проявлений или изменений Монады начинается в законодательстве на Синае, когда Божество получает название и становится в собственном смысле Отцом, — первый момент; продолжается в деле спасения людей, когда Бог называется и становится Сыном, — второй момент; и, наконец, завершается в деле освящения людей, когда Тот же Самый Бог получает название Святого Духа, — третий момент. Так является савеллианская Троица, в которой с христианской Троицей общего только одно название Отца, Сына и Святого Духа, потому что в христианской Троице Отец, Сын и Святой Дух суть действительные, самостоятельные Божеские Лица, равносущные и единосущные между Собою, а в савеллианстве Они суть только простые имена для обозначения одного и того же Божеского существа в различных формах Его домостроительной деятельности.

Чтобы разобраться в путанице савеллианских определений различных моментов Божеского бытия, по нашему мнению, необходимо обратить внимание на 13-ю главу четвертого слова против ариан. По смыслу этого места Монада, Логос, Отец, Сын и Дух существенно тождественны и означают одно Верховное бытие<sup>2</sup> (*μονοουσία*) в различных формах (*πρόσωπα*) Его откровения миру. Отношение этих проявлений Монады к Ней Самой нужно представлять аналогичным с тем, какое существует между Святым Духом и Его благодатными дарами. Как благодатные дары различны, говорит св. Афанасий от лица Савеллия, а Дух один и тот же, так и Монада одна и та же, расширяясь в Отца, Сына и Святого Духа<sup>3</sup>. Как каждое из благодатных дарований выражает собою проявление Святого Духа только с известной

<sup>1</sup> Постепенность в представлении верховного бытия сначала неопределенным и бескачественным, потом с признаком мысли и, наконец, с признаком энергии — такое представление было едва ли не общим во всех древних философских системах, откуда оно перешло и в еретические системы.

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Изл. веры, 2.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 25.

стороны, так и каждое из откровений Божества в мире и человечестве выражает собою только одну какую-нибудь сторону, а не все существо единой абсолютной Монады. Затем, как в благодатных дарах хотя и проявляется жизнь и деятельность Святого Духа в Церкви, но Сам Святой Дух, Его Личность, не смешивается и не отождествляется с Его дарами, точно такое же, по учению савеллиан, и отношение Монады к Троице — Отцу, Сыну и Святому Духу<sup>1</sup>. В отношениях же между Собою три личные формы явления абсолютного различаются так, что первая форма имеет непосредственное отношение к Монаде или, лучше, к Логосу и служит самым полным образом или выражением Монады Логоса, почему и называется *σχῆμα, σχῆμα ὑποκείμενον, εἶδος πάσης ὑποστάσεως* [образ, образ подлежащий, образ всякой ипостаси], а две последние формы служат видоизменением первой. Отсюда личная форма бытия по видимости усваивается в учении Савеллия только Отцу, как впервые ее обнаруживающему вовне, а Сын и Святой Дух, как служащие только видоизменениями Отца, как будто лишены этой формы. Только этим и можно объяснить следующие и подобные им выражения св. Афанасия, как бы отрицающие личную форму бытия Сына и Святого Духа: «Савеллий измыслил неипостасного Сына и не имеющего бытия Святого Духа»<sup>2</sup>; «утверждал, что Сын есть одно имя, Он не самосущен и не самостоятелен»<sup>3</sup> и т.п. Но безличным бытие Сына и Святого Духа, в отличие от бытия Отца, представляется в учении савеллиан только для первого взгляда исследователя — на самом же деле как бытие Отца, так и бытие Сына и Святого Духа, по их понятиям, имеют форму личности или, лучше сказать, Отец, Сын и Святой Дух суть только три различные формы (*μορφῆι*) или даже одновременные наименования одной личной бесконечной сущности<sup>4</sup>. В отличие от православных, утверждавших, что

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 25.

<sup>2</sup> *Σαβῆλλιος ἀνπόστατον τόν Υἱόν ἐνόησας καί ἀνπαρχτον τὸ ἅγιον Πνεῦμα* [Савеллий считал Сына безипостасным и Духа лишенным существования] (*Свт. Афанасий Великий*. Прот. Апол. I, 21 // PG. Т. 26. Col. 1129); ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 21.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 8.

<sup>4</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 13, 25. Передавая в таком виде сообщения св. Афанасия о Монаде и Отце как о различных между Собою субъектах, мы тем самым оправдываем господствующее ныне шлейермахеровское воззрение на этот пункт учения савеллиан, но в то же время становимся противниками Шлейермахера во взгляде на сообщения об этом св. Афанасия, так как он думал, что св. Афанасий отождествлял Монаду с Отцом (*Theologische Zeitschrift*. 1823. Н. 3; *Sämmtliche Werke*. Abth. I. Bd. S. 485 и сл.). Такое недоразумение, по нашему мнению, возникло у Шлейермахера вследствие того, что св. Афанасий в своих сочинениях не представил раздельно савеллианскую путаницу в употреблении понятия «Отец» то в общем, то в частном его значении, то есть то в смысле Верховной Причины, то в смысле проявления в Домостроительстве спасения, как Законодателя. Но теперь благодаря исследованию савеллианства в трудах Тречеля (*Herzog, Realencykl.*),



Отец, Сын и Святой Дух суть одно только в сказуемом *ἐν ὑποκειμένῳ, μία ὑπόστασις* [одно в подлежащем, одна ипостась]) и три в подлежащем, савеллиане утверждали, что все они одно и в сказуемом, и в подлежащем, то есть то же самое, что первоначально есть Отец, потом есть и Сын, а затем и Святой Дух и наоборот, иначе — каждое из Лиц Святой Троицы есть одно Лицо, различно представляемое нами.

Каждая из указанных Божеских форм, по учению савеллиан, существует только до новой, с появлением которой она прекращает свое бытие или, точнее, переменяет форму своего бытия (*μεταμορφεῖ*). Отец перестает существовать с появлением Сына, а Сын прекращает свое бытие с явлением Святого Духа<sup>1</sup>. Когда будут удовлетворены потребности человечества, когда Святой Дух закончит дело освящения людей, тогда прекратит свое бытие и Дух Святой. Тогда Логос, продолжавший существовать неизменно, несмотря на смену Лиц Святой Троицы, возвратится в Монаду, а Монада снова умолкнет<sup>2</sup>. С возвра-

---

Баура (см.: *Baur F. Ch. Die christliche Lehre vor der Dreieinig Keit und Menschwerdung Gottes*. Т. 1–3. Tübingen, 1865–1867. Т. 1. S. 257), Дорнера и Куртца (см.: *Kurtz J. H. Handbuch der Allgemeinen Kirchengeschichte*. U. 1. Mitau, 1853–1856) до очевидности стало ясно, что разногласия между сообщениями св. Афанасия и других отцов (см.: *Свт. Василий Великий*. Письмо 210. К неокесарийским ученым; ср.: *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарий, 42; *Блж. Феодорит Кирский*. Собрание еретических басен II, 9; *Свт. Иларий Пиктавийский* О Троице VII, 39; *Свт. Амвросий Медиоланский*. О вере I, 1 и др.) нет и что противоположное шлейермахеровскому мнению Неандера и Фойта об отношении Монады к Отцу несправедливо.

<sup>1</sup> По-видимому, этому противоречит будущая форма сказуемых о Сыне: *παύθησεται, παύσεται* (*Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 8); но противоречия не будет, если мы будем понимать будущую форму в логическом смысле (ср.: *Свт. Епифаний Кипрский*. Панарий, 42, 1).

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 13. Возвращение Троицы в Монаду савеллиане называли сокращением (*συστολή*), в противоположность расширению (*ἔκτασις*). Первые следы учения о сокращении и расширении Монады и слиянии Троицы в Единицу можно найти не только в философии стоиков (номинализм) (стоики утверждали, что Бог сжимается и так же вместе с тварью распространяется и безмерно покоится), но и в учении некоторых из христиан, живших еще задолго до Савеллия. Св. Иустин Философ в «Разговоре с Трифоном иудеем», между прочим, сообщал, что в его время некоторые учили, что Сын есть не что иное, как сила Отца всех, являвшаяся Моисею, Аврааму и Иакову, что эта сила ничем не отличается от Отца, не разделяется: «Как солнечный свет на земле неотличен и неразделен, между тем как солнце на небе, когда же оно заходит, с ним скрывается и свет, — так и Отец, когда хочет, производит Сына и опять возвращает к Себе, когда Ему угодно».

При встрече с подобными учениями невольно вспоминается характеристика савеллианства, данная св. Григорием Богословом. Он называл савеллианство атеизмом, так как оно уничтожало реальное бытие Божеских Лиц, сливая Их в одну абстрактную Монаду, в которой «не столько все Ипостаси суть одно, сколько каждая из Них — ничто» (см.: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 2, 37; ср.: 33, 16). Мы же назовем савеллианство, как философскую систему, пантеизмом, впрочем, не чистым, а смешанным — в общей системе с деизмом, а в частностях и с другими элементами, например в определении понятия Бога с иудейским монотеизмом, а в различении Сына и Слова и в учении о Сыне Божиим с евионизмом. По мнению св. Афанасия, савеллианский

щением Слова в Монаду тварь перестанет существовать, и наступит конец мира<sup>1</sup>. Тогда будет снова одна бесконечная Монада в своем покоящемся состоянии<sup>2</sup>. Так закончится ряд Божеских видоизменений (*μετασχηματισμός*) и наступит завершение (*συντέλεια*) вещей. Что нужно собственно разуть под этим завершением — это опять в учении Савеллия очень неясно. Всего основательнее разуть под ним завершение идеи творения.

С прекращением бытия мира и с возвращением Троицы в Монаду навсегда ли наступит молчание Божества или Оно снова заговорит и создаст новый мир, который ждет новый конец, после которого должно наступить опять молчание и за молчанием глаголение Бога — и так до бесконечности, — все это в учении савеллиан не выяснено, оставлено без всякого решения<sup>3</sup>.

## Глава 2

*Полемика св. Афанасия с савеллианами.*

*Причины, побудившие св. Афанасия к этой полемике,  
и отношение ее к полемике св. Афанасия с арианами.*

*Характеристика полемики св. Афанасия с савеллианами  
и изложение этой полемики*

Изложив учение савеллиан, мы переходим к полемике с ними св. Афанасия. Первый вопрос, какой является при этом, — вопрос

---

пантеизм заимствован у стоиков, но стоический пантеизм в религиозном учении савеллиан получил значительное видоизменение. Хотя у савеллиан мы не встречаем прямого учения о том, что Бог нуждался в мире для Своего обнаружения, однако это вытекает из того, что Савеллий не знает никакого другого жизненного возбуждения Бога, кроме возбуждения в творении, не знает никакой внутренней жизненности в Боге. Но отсюда не следует, что Савеллий ввиду этого необходимого для Бога акта — творения, подобно стоикам, и в мире видел Самого Бога в раскрытом и жизненном состоянии, следовательно, не признавал в Боге премирного бытия. Если бы это было так, то св. Афанасий не обошел бы этого молчанием, как диаметральной противоположности христианскому мировоззрению. Да и выражения савеллиан, подобные, например, тому, что «Бог через творение испускает из Себя Слово», указывают на иной характер их мировоззрения. Пантеистическую же основу имеет учение савеллиан о расширении Монады в Троицу и о сокращении Троицы в Монаду.

<sup>1</sup> Так заключает логически собственно сам св. Афанасий. Но савеллиане, быть может, представляли мир имеющим получить такое совершенство, что для него будет возможно продолжать существование и после возвращения Слова. См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 13.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 12.

<sup>3</sup> Так мы поняли учение савеллиан и, к величайшему своему удовольствию, перед окончанием всей своей работы встретили подтверждение своих взглядов в воззрении В. Самуилова на сходное с савеллианским учение Мария Викторина. См.: *Самуилов В.* История арианства на латинском Западе. СПб., 1890. С. 152–161.

о том, по какому поводу возникла эта полемика. На первый взгляд она может показаться странным анахронизмом<sup>1</sup>; между тем по внимательном исследовании дела она оказывается совершенно необходимой. Еретики не знали середины между учениями ариан и савеллиан, и потому для них было естественно при опровержении арианства св. Афанасием обвинять его в Савеллиевой ереси. И это обвинение еретиков могло быть плодом их искреннего убеждения в неправославии св. Афанасия, потому что его сотрудник в деле полемики с арианством на Никейском Соборе Маркелл Анкирский, продолжавший и потом борьбу с арианами, впал действительно в противоположную арианству крайность — заблуждение Савеллия<sup>2</sup>. Другой пример заблуждения, развившегося из противоположности арианству, представляло учение Аполлинария Лаодикийского. Ввиду этого еретикам естественно было относиться с подозрением и к св. Афанасию. А последнему вследствие того предстояла существенная необходимость защитить себя от несправедливых подозрений и даже нареканий, доказать еретикам, что избранный им средний путь между двумя лжеучениями, ариан и савеллиан, есть правый путь. Таковую именно цель и имеет четвертое слово против ариан, где главным образом опровергается савеллианство. Таким образом, на полемику св. Афанасия с савеллианством нужно смотреть не как на отдельную, самостоятельную и не связанную с господствовавшим тогда движением борьбу, а именно как на необходимое к ней дополнение. Как нечто дополнительное она и велась св. Афанасием в связи с полемикой против ариан. Св. Афанасий нигде не ставил самостоятельно вопроса, как учат савеллиане, и разбору савеллианства не посвящал ни одного специального сочинения. И в четвертом слове против ариан вопрос о савеллианстве был поставлен им в зависимое положение от вопроса об арианстве. Предлагая здесь савеллианское учение, св. Афанасий имел в виду указать только пункты соприкосновения с ним арианства и отличия от Православия. Подобные сопоставления для вразумления еретиков делал он часто, например, он указывал на сходство арианства с гностицизмом, манихейством, евионизмом, с ересью Павла Самосатского и т.д. Вот почему, излагая савеллианство, св. Афанасий главным образом предлагал учение савеллиан о Сыне Божиим<sup>3</sup>. Вот почему полемика с савеллианами имеет в виду одно только положительное содержание и нигде

<sup>1</sup> Учение Савеллия появилось в начале III в. и ко времени св. Афанасия уже теряло свое значение. Припомним слова св. Василия Великого: «Сие-го (савеллианское) давно уже заглушенное заблуждение» (*Свт. Василий Великий. Письмо 210, 3*).

<sup>2</sup> См.: *Евсевий Кесарийский. Против Маркелла; Церковное богословие; Свт. Епифаний Кипрский. Панарий, 72, 4*.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. IV, 3*.

не касается специально вопроса о гносеологических и метафизических основах заблуждения. Наконец, вот почему в полемике с савеллианством св. Афанасий опровергал заблуждение не в корне, не указывал, например, на беспорядочное смешение в нем абстрактно-монотеистических и пантеистических элементов, но только показывал результаты, какие получаются в учении о Троице при савеллианском образе воззрений.

Способ ведения полемики с савеллианами у св. Афанасия тот же, что и в полемике его с арианами. Как там, так и здесь он соединял философские умозрения со свидетельством Писания и религиозным христианским сознанием. Такие приемы как были уместны в борьбе с арианами, так уместны они и в борьбе с савеллианами и по той же причине, что и там. Созерцание святителя при такой постановке дела отличалось замечательной широтой и глубиной мысли. Ставя развитие своих воззрений в органическую связь с абсолютной истиной христианства, он по склонности своей к систематическому воззрению созерцал всю историю внешних отношений Бога в творении и промыслении о мире как одно целое.

Основной идеей савеллианства была искаженная идея строгого единобожия. Вопреки этой идее св. Афанасий старался доказать, что на основании соображений человеческого разума и откровенного учения о Боге необходимо мыслить в существе Божиим действительные ипостасные различия. Савеллий учил: «Отец есть Сын, и наоборот — Сын есть Отец, одно по ипостаси и два по имени: Сын есть Сам Бог Отец; Тот и Другой составляют одно и то же существо и Лицо Сыно-Отца (Ἰσοπάτωρ), Которое и называется поэтому не единосущным, а единолично сущим (μονοούσιος). И Дух существует также только по имени»<sup>1</sup>.

Это учение, по св. Афанасию, неправильно. «Отец и Сын, — говорит он, — одно не так, чтобы одно было разделено на две части, которые бы составляли одно, и не так, чтобы одно только поименовывалось дважды, как учит Савеллий. Считая Отца и Сына одним и тем же Лицом, он уничтожает Того и Другого — Отца, когда Он есть Сын, и Сына, когда Он Отец. Если Отец и Сын не два [Лица], то, значит, одно и то же будет и причиной, и следствием причины, и рождающим, и рождаемым, только в мышлении будут два — Отец и Сын. Но ни Отец не есть Сын, ни Сын не есть Отец; ибо Отец и есть Отец Сыну, а не Сын, и Сын есть Отчий Сын, а не Отец — Два суть по числу, но естество одно, и не так, чтобы первоначально Бог, а впоследствии Отец, а потом и Сын, но Бог есть Сам Отец, и не впоследствии Отец, как и Сын не впоследствии Сын»<sup>2</sup>. Как источник не река и река

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 4; IV; *Он же*. К Серап. IV, 5; *Он же*. О Дион.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 15, 26.

не источник, но тот и другая суть одна и та же вода, из источника льющаяся в реку, так и божество от Отца неизлиянно и неотлучно пребывает в Сыне. Поэтому необходимо мыслить так: если два суть едино, то необходимо быть как двум, так и единым по божеству, так что Два — потому, что есть Отец и Сын, то есть Слово; а едино потому, что Бог един. А если бы Они были только едино, а не два, то было бы сказано: “Я есмь Отец” или “Я и Отец есмь” (а не *Я и Отец*). Теперь же словом *Я* означает Сын, а словом *и Отец* — Родивший, словом же *одно* — единое Божество и Его единосущие. Не один и Тот же Отец и Сын... Божественное учение знает Отца и Сына, Бога и Слово, хотя совершенно сохраняет во всем нераздельность, неразрывность, неразлагаемость на части. А чтобы кто-нибудь, видя Сына, имеющего все, что имеет Отец, вследствие совершенного тождества того, что Он имеет, не совратился в нечестие Савеллия и не почел Сына Отцом, Сын Сам говорит: *Сыну дал* (Ин. 5:26), *дана Мне* (Мф. 28:18), и *приях* (Ин. 10:18), и *все предано Мне* (Мф. 11:27), ясно давая этим разуметь и о Себе, что Он — не Отец, но Отчее Слово и вечный Сын.

Слово должно быть от сущности Бога, чтобы не явилось двух начал или Слово не мыслилось тварью. А если Слово из сущности Бога, то иное будет Тот, Кто происходит, и в этом отношении будут два [Лица]. Таким образом, всегда есть Отец и Отчее Слово: не по имени только Слово, но действительно есть Сын»<sup>1</sup>.

Последнюю мысль, что Сын есть то же, что Слово, савеллиане считали неправильной. Они учили, что следует совершенно отличать Слово от Сына, потому что-де иное есть Слово и иное — Сын. Слово вечно, а Сын начинает существовать только со времени олицетворения Слова в Вочеловечении и прекращает свое бытие с разлучением от человеческой природы. Сын есть Божеское существо в соединении с человеком Иисусом; человеческая природа сообщает Ему Ипостась, а Слово составляет Его существо. Впрочем, в определении того, что составляет понятие собственно Сына, савеллиане разногласили между собою. Ими были высказаны три взгляда, различающиеся между собою по степени проводимой в них мысли, что Слово становится Сыном вследствие Вочеловечения. Одни утверждали прямо, что Сын есть человек, воспринятый Спасителем; другие говорили, что Сын есть и человек, и Слово вместе, в их соединении; а третьи считали Сыном самое Слово, но по Его Вочеловечении<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 4; III, 4, 36; IV, 3, 9–10, 12; *Он же*. К Серап. I, 28; *Он же*. На сл.: *Все предано Мне*. Приведенная аргументация св. Афанасия очень сильно напоминает собою аргументацию Тертуллиана против Праксея (Против Праксея, 10), который также утверждал, что *Jesus Christus est ipse Deus Pater omnipotens* [Иисус Христос и есть Сам Всемогущий Бог Отец].

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 15–22.

Св. Афанасий принужден был вести полемику и против этого учения. Против разделения Сына и Слова он говорил следующее: «Это воззрение стоическое, потому что стоики так же отрицали Сына, как отрицают Его и савеллиане. Но это до крайности нелепо. Еще можно было бы отрицать, что Слово есть Сын, если бы Слово было не от Бога; но если Бог — Отец Слова, то почему Слову не быть Сыном Своего Отца? Отцом бывает и называется кто-либо по отношению к тому, кто его сын; а сыном бывает и называется кто-либо по отношению к тому, кто его отец. Поэтому если есть Бог Отец, то Слово — Его Сын. Ибо если Слово не Сын, а иное Лицо, чем Сын, то Само Слово есть Отец, в Котором есть Сын. А если Слово не Отец, а только Слово, то Слово будет вне Отца, так как Сын существует в лоне Отца<sup>1</sup>. Не оба Они — и Слово, и Сын — в лоне Отца, а один, и именно Сын Единородный. И не Слово, а Сын есть едино с Отцом, ибо ничто не может быть едино с Отцом, кроме того, что от Отца. А что может быть от Отца, кроме Сына (Мф. 10:40; Ин. 3:16–19; 10:30–38; 12:45; 14:12)? А поскольку Сын в *недре Отцем* (Ин. 1:18), то Слово не существовало до Сына, ибо ничто не существует прежде Сущего в Отце. И далее, если иной есть Слово и иной — Сын, то Сын должен быть совершеннее Слова, ибо *никто не знает Отца*, ни даже Слово, *только Сын* (Мф. 11:27); не Слово, а Сын есть едино со Отцом, и *видевший* не Слово, но *Сына* (Ин. 14, 9; ср. 10, 30) *видел Отца* (ср. Ин. 12:45; Мф. 10:40; Ин. 12:46–48; 14:12, 22). Но если это нелепо, то явно, что Слово есть Сын».

К тому же заключению приходит св. Афанасий, рассуждая следующим образом. Сын называется светом мира; а если Он есть свет, пришедший в мир (Ин. 1:9; 12:36, 40), то бесспорно, что или мир произошел через Сына (Ин. 1:10) и Сын должен быть Сам Божественным Словом, о Котором сказал Евангелист, что все произошло через Него (Ин. 1:3); или должны быть два мира, из которых бы один произошел через Сына, а другой — через Слово. А если несомненно, что мир один, то одного и того же следует назвать и Сыном, и Словом, и безразлично будет, сказать ли: в начале было Слово или: в начале был Сын. Если же скажут, что Сыну не прилично приписываемое Слово (Ин. 1:3), то, значит, и Слово не приличествует сказанное о Сыне (Ин. 10:30–38; 14:9–15)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 15–22.

<sup>2</sup> См.: Там же. IV, 20–21. Ср. гл. 30–36. В последнем месте св. Афанасий доказывает тождество Слова и Христа против последователей Павла Самосатского. Приведа и изъяснив целый ряд мест Священного Писания, говорящих против них (1 Кор. 1:24; Деян. 10:36; Лк. 1:35), он заключает: «Посему благочестиво представлять себе, что Христос есть то и другое, и мы под именем Христа разумеем и то и другое вместе, то есть Божие Слово, соединенное в Марии с Тем, Кто от Нее».

Непосредственно за этим в опровержение первого мнения, что Сын есть тот человек, которого восприняло в Себя Слово, св. Афанасий говорит, что в таком случае «человек есть и Тот, Кто в Отце и в Ком есть Отец; человек есть и Тот, Кто *едино с Отцем*, кто в *недре* Отца, Кто *свет истинный*; что *через* этого человека и *мир начал быть*, что сей человек есть *пришедший спасти мир* и что Он *есть, прежде нежели был Авраам* (Ин. 8:58). Но какая несообразность сказать: *прежде нежели был Авраам, Я есмь*, — сказать Тому, Кто произошел из Авраамова семени спустя сорок два поколения после самого Авраама! Какая несообразность, если плоть, которую приняло на Себя от Марии Слово, сама есть Сын, сказать, что плоть от Марии есть та самая, через которую *мир начал быть*! Как Сын может спасти мир, если Сам Он — от мира, если Он — человек, а не Слово? Затем, в каком отношении будет Слово к Отцу, если человек — в Отце и если человек и Отец суть едино, и в каком отношении будет Оно к человеку, если Он — Единородный? Оно может быть или вторым после Единородного, или выше Его. Но чем Оно будет выше человека, если Оно даже не Сын, как человек, и, конечно, не Отец? Правда, написано, что и через Сына и Слово *мир начал быть*, но *видеть Отца и спасти мир* приписано только Сыну, а не Слову, почему и веровать и креститься нам повелено не в Слово, а в Сына. Далее, если Слово не Сын, а человек, то после Отца следует сначала именовать человека, а потом Святого Духа; и веровать в Отца, Слово, Сына и Святого Духа — не в Троицу, а в четверицу».

Возражения вроде последних заставляли савеллиан прибегать к другому предположению. И вот они утверждали, что Сын есть Слово и человек в соединении. Опровержение этого мнения св. Афанасием построено только на решении вопроса: «Кто из двух поименованных должен быть причиной другого, кто кого возвел в Сына? Называется ли Сыном Слово ради плоти или плоть называется Сыном ради Слова? Или ни Слово, ни плоть, а только соединение обоих именуется Сыном? В первом случае Сыном является плоть, а это уже опровергнуто; во втором случае Слово является Сыном еще до плоти, что противоречит самому предположению; в третьем случае Сыном будет та причина, которая поэтому должна предшествовать соединению<sup>1</sup>, производящему Сына, — то есть, как и во втором случае, Сын опять должен предшествовать плоти»<sup>2</sup>. Таким образом, нелепы всевозможные предположения в пользу второго мнения.

Наконец, против третьего мнения — мнения, более близкого к Православию и явившегося в качестве дальнейшей уступки ему, то есть против той мысли, что Сын есть Слово по Вочеловече-

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 21.

<sup>2</sup> См.: Там же.

нии, — св. Афанасий возражает, во-первых, что этим представлением восстанавливаются все нелепости второго мнения и, кроме того, вводятся новые. Именно: если Слово стало Сыном впоследствии, то впоследствии же Оно познало и Отца (Мф. 11:27), впоследствии стало существовать в лоне Отца, впоследствии только стали иметь место слова: *видевший Меня, видел Отца* (Ин. 14:9), потому что все это сказано о Сыне. Кроме того, шатко само основание этого мнения. Основанием его служит то обстоятельство, что о Сыне будто бы не говорится в Ветхом Завете, а говорится только о Слове. Между тем это несправедливо: в Ветхом Завете говорится и о Сыне (Пс. 2:8; 9:1; 44:1; 109:3; Притч. 8:5; Дан. 3:92; Ис. 4:17 и др.)<sup>1</sup>. Но допустим даже, что Ветхий Завет и не говорит о Сыне, однако и в этом случае еще нельзя делать того заключения, что Сына до Воплощения не было, а было только Слово. В противном случае придется допустить и бóльшие несообразности, например вроде того, что Дух Святой и Утешитель не одно и то же Лицо и что первый был прежде второго, потому что о Духе Святом говорит Ветхий Завет, а об Утешителе нет. Савеллиане возражали, что ветхозаветные упоминания о Сыне нужно понимать в пророческом смысле. Св. Афанасий отвечал: почему же не в пророческом смысле нужно понимать и выражения о Слове (Пс. 32:6; ср. 92:1; 44:2)? Итак, по учению Писания (1 Ин. 1:1–2; 5:20; Ин. 14:6; 1:18; Пс. 73:11; Ис. 41:20), заключает всю свою речь о Сыне Божиим против Савеллия св. Афанасий, Слово есть Сын, не недавно происшедший или наименованный Сыном, но Сын, всегда сущий<sup>2</sup>.

Изложенные мысли св. Афанасия сводятся к тому заключению, что различия в Боге должно представлять действительными, личными и вечными. Основанием для этих различий должны быть отношения внутренние, вечные и полные реальности. Эти мысли св. Афанасия легли в основу полемики против савеллианского учения о способе перехода Божества из одного вида в другой, хотя в сочинении св. Афанасия они помещены не перед, а после этой полемики.

Сообразно своим представлениям Отца, Слова, Сына и Святого Духа под образом только внешних изменений одного и того же Божеского Лица Савеллий учил, что Слово явилось только со времени глаголения Монады, а бытие Отца, Сына и Святого Духа трактовал как расширение и сокращение Монады. Эти представления Савеллия св. Афанасий опровергал не с его, а со своей точки зрения на Божеские

<sup>1</sup> Слова «возлюбленный» и «единородный», по св. Афанасию, означают одно и то же. В доказательство этого, кроме сопоставления мест Писания (Мф. 3:17 и Быт. 22:2), он ссылается на Гомера, где Телемах, как единственный сын Одиссея, называется также возлюбленным (Прот. ар. IV, 29).

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 23–24, 29. Ср.: *Он же*. Прот. ар. IV, 32–33.



Лица и Их образ бытия, отчего полемика его по этому предмету представляется на первый взгляд довольно странной.

Против учения савеллиан о происхождении Слова через глаголение Монады в акте творения св. Афанасий замечал, что таким учением происхождение Слова трактуется не как акт внутренний, природный, а как акт внешний, имеющий значение не в себе, а в чем-то другом как в цели своего бытия. Такою целью у савеллиан являлось творение мира, в зависимость от которого и ставилось ими происхождение Слова. Но так как и мир, в свою очередь, трактовался ими как зависящий по бытию от Слова, то в их учении оказывалось внутреннее противоречие. Кроме того, представление происхождения Слова под формой глаголения Монады с целью создания мира, прежде и после которого предполагается молчание, по св. Афанасию, в высшей степени оскорбительно для Слова и Отца. Бытие Слова в этом случае представляется для Бога внешним и случайным, а само по себе зависимым, изменчивым и, значит, несовершенным. Но это ложь, которую «изобличает Сам Господь, говоря: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:11). Если ныне Он в Отце, то следует, что Он всегда в Отце, потому что сами савеллиане говорят, что Он прежде был в Боге и после будет в Боге же. А если так и ныне, как всегда, то явно невозможно, чтобы иногда Он рождался, а иногда нет — для нас рождался и после нас возвращался; значит, невозможно, чтобы иногда Бог глаголил, а иногда безмолвствовал. Напротив того, всегда есть Отец и Сын; Отчее Слово не по имени только Слово и не по измышлению, но действительно есть Сын, единосущный Отцу, не ради нас рожденный. Рождением Его показывается не наше создание, но бытие Его от Бога. А если Он ради нас рожден и рождением Его состоялась тварь, то справедливо будет спросить: Слово, будучи в Боге, было ли совершенно, так что могло и творить? Если, будучи в Боге, Оно было несовершенно, родившись же — стало совершенным, то мы — причина Его совершенства. А если Оно было совершенно в Боге, то излишне Его рождение, потому что, и будучи в Отце, могло созидать.

Далее. Если Слово возвратится, чтобы Ему быть тем, чем было прежде, то Родившийся опять будет нерожденным. Ибо если исхождение Его есть рождение, то возвращение есть прекращение рождения. Какая же была нужда приходить Ему в бытие, если Оно прекратится? Или: зачем и глаголил Бог, чтобы после умолкнуть? На что и рождал Того, Чье рождение хотел прекратить?»<sup>1</sup>

«Умствования еретиков оказываются столь же дерзкими и в отношении к Отцу. В самом деле, если Отец не мог творить молча, то необходимо заключить, что, родив, то есть возглаголав, восприял Он силу. Но откуда же восприял и для чего? Если же Он мог творить,

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. IV, 11–12.

имея Слово в Себе, то напрасно рождает Его, имея возможность творить и молча»<sup>1</sup>. Притом не сообразно с достоинством Бога допускать Его изменяемость, о чем учат говорящие, что «Он первоначально Бог, а впоследствии Отец. Если же в отношении к твари Бог сделался Творцом впоследствии, то там впоследствии произошло пременение созданного, а не Самого Бога. И в отношении к Сыну Бог справедливо мог бы соделаться Отцом впоследствии, если бы Сын был не Сыном Его, а произведением»<sup>2</sup>.

Учение савеллиан о происхождении Сына и Святого Духа как о расширении Монады в Троицу св. Афанасий опровергал посредством выяснения того, что этим представлением вносится воззрение на Бога как на существо конечное, подлежащее условиям пространства и времени. «Иной в насмешку, — говорит он, — назовет [Монаду] Божиим телом, вводя видоизменяемого Бога. Ибо что значит расширение — не видоизменение ли расширяемого? Или что такое расширенное — не то ли, что прежде было не расширено, но стеснено? Ибо расширяющееся расширяется из стеснения и распространяется, будучи сперва сжато, и пребывает тем же; не иное же что преспеваает, как одно видоизменение, и различается Само с Собою только временем. Посему, если расширившаяся Монада соделалась Троицей, то, во-первых, расширившаяся Монада потерпела видоизменение и соделалась, какую не была. А затем, если в Троицу расширилась самая Монада, то значит — Сам Отец соделался и Сыном, и Духом, и — Троица опять есть единый Отец, то есть то же, что было распростерто. Но Троица — не расширившаяся Монада: будучи Монадою, Она не была еще Троицей. Следовательно, Отец, будучи Отцом, не был Сыном и Духом; соделавшись же Ими, не есть уже только Отец. Посему, если Монада расширилась, то, может быть, расширилась в других, а не в Себе. В таком случае следовало бы сказать, что Монада не расширилась, но произвела трех, так что сперва — Монада, а потом — и Отец, и Сын, и Дух».

«Следует еще спросить: какая действительная причина расширения или для чего Монада расширилась? Ибо то, что расширяется, по необходимости должно иметь причину расширения. Если Отец расширился для того, чтобы Ему были присущи Слово и Дух, то излишне будет сказанное сперва “Монада”, а потом “расширилась”. Ибо Слово и Дух не впоследствии являются, но имеют вечное бытие (в силу внутренней необходимости Божеского бытия), иначе Бог был бы без Слова. Следовательно, если всегда было Слово и был Дух, то Монада всегда была расширенной. Если же Она расширилась по причине Вочеловечения, то следует, что до Вочеловечения не было

---

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. Прот. ап. IV, 11–12. С. 490.

<sup>2</sup> Там же. IV, 15.

Троицы и что в Вочеловечении Сам Отец стал плотью, потому что, будучи Монадой, Он расширился в человеке, и Духом, потому что расширился один. И Троица будет только по имени Троицей. А если Монада, по их учению, расширилась для творения, то и эта мысль их нелепа. Ибо Монаде возможно было сотворить всё и без расширения: Она не была немощной до расширения и не имела нужды в расширении для творения. Кроме того, если Она расширилась для творения, то по совершении его Она опять будет без расширения»<sup>1</sup>.

Так опровергал св. Афанасий савеллианское заблуждение прямым путем; косвенно, но окончательно поразил он эту ересь изложением положительного учения Церкви о Святой Троице, к исследованию которого мы и переходим.

---

<sup>1</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. IV, 13–14.

---

---

## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

### Глава 1

*Общие замечания св. Афанасия о догмате Троичности.  
Вселенская вера как основание учения св. Афанасия  
о Святой Троице. Понятия о единстве Лиц  
Святой Троицы и о различии Их и разбор мнений  
о субординационизме св. Афанасия. Учение св. Афанасия  
о внешних отношениях Лиц Святой Троицы*

Большую часть учения св. Афанасия о Троице, именно все, что относится к учению об Отце, Сыне и Святом Духе, в частности мы уже рассмотрели; теперь нам остается представить только общее воззрение его на догмат о триединстве Божества, то есть обобщить те частные черты, какие мы заметили в учении его об отдельных Лицах Божества.

Догмат троичности или, точнее, догмат триединства св. Афанасий признавал исключительно христианским, а в христианстве — самым основным. Он называл его самым первоначальным Преданием, учением и верой Вселенской Церкви. Святая Троица, по нему, есть основание христианской Церкви, и потому кто отпадет от Нее, тот не может быть членом Церкви и носить имя христианина<sup>1</sup>. «Господь основал, — говорит он, — Вселенскую Церковь и укоренил ее в Троице, сказав ученикам: *идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф.28:19)»<sup>2</sup>. Такова проповедь во всей поднебесной Церкви<sup>3</sup>; так Церковь по примеру апостолов возвещает о своем

---

<sup>1</sup> Ср.: *Василий Великий*. О Святом Духе, 11.

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. III, 6. Ср.: *Он же*. К Серап. I, 28.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 28.

основании всюду. Эта вера Церкви в Троицу основана на свидетельстве Священного Писания, которое говорит о троичности частью в ясных словах, например в Мф. 28:19; 1 Кор. 12:4; 2 Кор. 13:13, а частью сообщает откровение в образах (*параδείγματα*) — *πηγή* и *ποταμός, φῶς* и *ἀπαύγασμα* [источник и река, свет и сияние] и др. И чему учит Священное Писание о триединстве Бога, в том и заключается содержание повсюду единой веры Вселенской Церкви<sup>1</sup>. По этой вере «Троица свята и совершенна, познается в Отце, Сыне и Святом Духе, не имеет ничего чуждого или приданного извне, не состоит из Создателя и твари, но всецело созидательная, подобна Самой Себе, нераздельна по естеству, и едино Ее действие, ибо Отец все творит Словом в Духе Святом. Так соблюдается единство Святой Троицы и проповедуется в Церкви один Бог<sup>2</sup>, Который над всеми как Отец, как начало и источник, чрез всех — Словом и во всем — в Духе Святом». «Кафолическая вера состоит в том, чтобы почитать единого Бога в Троице и Троицу в Единице; единого Бога по существу и троичного по Лицам — Отца, Сына и Святого Духа — Троицу единосущную и нераздельную, несозданную, вечную, всегда Себе равную (по существу, свойствам и совершенствам), не увеличивающуюся и не умяляющуюся, равную и в творении, и в промышленности о мире и различаемую по личным особенностям так: Отец — как начало и источник Божества, ни от кого не происходит; Сын — от единого Отца, не сотворен, не создан, но рожден прежде всех веков; Дух Святой — от единого Отца, не сотворен, не создан, не рожден, но исходящ<sup>3</sup>. Троица не по имени только и образу выражения, но в самой истине и существенности есть Троица. Ибо как Отец есть Суций, так Суций есть и над всеми Бог — Слово Его, и Дух Святой не чужд бытия, но истинно пребывает и существует».

Вот сущность вселенской веры во Святую Троицу! «И Вселенская Церковь ничего не убавляет из сего мудрствования, чтобы не впасть в учение нынешних иудеев, подражающих Каиафе, и в учение Савеллиево, и не примышляет ничего большего, чтобы не возвратиться к языческому многобожию»<sup>4</sup>.

Первой и главной задачей учения о Троице св. Афанасия, по его собственному сознанию, было оградить православное учение от всяких признаков многобожия, четверобожия, трибожия и двубожия. Такая задача возникала для св. Афанасия ввиду доведенного до крайней степени субординационизма ариан, представлявших Святую Троицу

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 22.

<sup>2</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. К Иовиан., 4: *Διὰ τὸ καὶ μίαν εἶναι ἐν τῇ ἀγίᾳ Τριάδι θεότητα* [поэтому во Святой Троице одно божество]. Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 18.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 22–32; *Он же*. Прот. ар. I; IV; *Он же*. Том. к антиох.

<sup>4</sup> *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 28.

состоящей из Бога Отца — Бога в собственном смысле — и из Сына и Святого Духа, обожествленных тварей, равно как и ввиду заблуждения духоборцев того времени, мысливших Святую Троицу — Отца и Сына как имеющих божество по природе и Святого Духа — как обоженую тварь<sup>1</sup>. Против тех и других с одинаковой силой св. Афанасий доказывал, что Святую Троицу нельзя представлять состоящей из разных, не одинаковых по совершенствам и не совечных природ, что таким представлением истинное понятие о Троице разрушается и вводятся чуждые христианству языческие и даже более худшие воззрения<sup>2</sup>. Освобождение учения о Святой Троице от таких воззрений и составляет неоцененную заслугу св. Афанасия.

Причислять сотворенное к Творцу и то, что некогда не существовало, говорит св. Афанасий, прославлять и почитать за Бога наряду с вечно Сущим — значит допускать, во-первых, постепенное возникновение Троицы, а во-вторых — Ее тварность, временность и изменяемость, увеличиваемость Ее до бесконечности и сокращаемость до единицы. Если Бог троичен, то троичность должна быть нераздельной и не неподобной Себе; Ее святость, Ее вечность, Ее неизменяемость всегда должны быть одни и те же. Как одно есть крещение, преподаваемое во имя Отца, Сына и Святого Духа, и как одна вера (Еф. 4:5), так и Троица должна быть Сама с Собой равной и единой, не имея в Себе ничего созданного<sup>3</sup>. Ни с чем не сообразно именовать и славить вместе то, что не подобно по естеству. Ибо какое общение у твари с Творцом?<sup>4</sup> Что же это за Божество, которое состоит из Создателя и твари? Или уже Божество не троично, но двойственно, сложено из двух и притом различных естеств? Или если Оно есть Троица (что и действительно), то на каком основании, например, Святого Духа Троицы мы будем ставить в один ряд с тварями, низшими Троицы?<sup>5</sup> Если бы Он был тварью, то не был бы присоединен к Троице, потому что Троица состоит не из разнородного, а вся Она есть единый Бог; к Ней не примешивается ничто чуждое, напротив того, Она нераздельна и Сама Себе подобна<sup>6</sup>. Она одна без смешения, и нераздельно единство Ее<sup>7</sup>; Она превыше всего сотворенного<sup>8</sup>. Троица не сотворена, но в Ней единое и вечное Божество<sup>9</sup>. Сотворенные вещи стоят

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 2.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 6. Ср.: *Он же*. Прот. ар. I, 18.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 29–30.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 41; *Он же*. К Серап. I, 9.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 2.

<sup>6</sup> См.: Там же. I, 17, 14; *Он же*. Прот. ар. III, 6.

<sup>7</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. На Мф.

<sup>8</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. язык., 42; *Он же*. К Серап. III, 4; *Он же*.

О Воплощ.

<sup>9</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 18.

ниже Троицы и служебны<sup>1</sup>. Ведая все это, блаженный Павел не разделяет Троицу, но, научая единству Ее и все связывая с Единым Богом и Отцом как главою (*τά πάντα εἰς ἓνα Θεόν τόν Πατέρα ἀνακεφαλαίων*), написал: *Дары различны, но Дух один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех* (1 Кор. 12:4, 6). Апостол означает здесь не то, что различны и отдельны даяния каждого Лица, но — что даруемое подается от единого Бога в Троице<sup>2</sup>. Таким образом, исповедуя Троицу, мы исповедуем единого Бога и гораздо благочестивее мудствуем о Боге, нежели еретики, признающие многовидное и многочастное Божество, потому что в Троице мы признаем единое Божество<sup>3</sup>.

Для того чтобы яснее показать, что Святую Троицу нельзя мыслить состоящей из Бога в собственном смысле и из обоженной твари, св. Афанасий многократно приписывает всей Святой Троице понятие тождества (*ταυτότης*). Понятие это, несомненно, философского происхождения. У Платона этим понятием означаетс<sup>4</sup> одинаковое и всегда само себе равное состояние идейной природы или отдельной от материи идеи. Бытие, обладающее тождеством, по представлению Платона, вне условий бытия конечного и временного. Св. Афанасий воспользовался этим представлением и приложил его к учению о Троице для уяснения единосущия Божеских Лиц.

В области конечного, говорит он, понятие тождества (*ταυτότης*) употребляется в приложении к сущности вещей<sup>4</sup>. Тождественно то, что совершенно сходно, что имеет одно и то же существо<sup>5</sup>. Сущность вещи составляет именно то, что есть в ней истинно сущего, что в ней действительно существует, то есть нечто само себе равное и постоянное. Реальные вещи не имеют простоты и потому не обладают тождеством. Тождественны только идеи, а вещи могут лишь отображать в себе тождество идей. Что касается Бога, то Он обладает тождеством в Себе. О тождестве Его св. Афанасий говорит во многих местах и в различных выражениях, например: «Бог всег-

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 58.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 30 // PG. Т. 26. Col. 600.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 15; *Он же*. К Серап. III, 6. На причислении у еретиков твари к Богу останавливаются и другие отцы Церкви. [Св.] Григорий Чудотворец, например, в «Изложении веры» говорил: «Ничто тварное не причисляется к Троице». К подобному же замечанию [св.] Амвросий Медиоланский еще добавляет: «Ибо союз неравных оскорбителен для высшего и несправедлив в отношении к Тому, Кто есть истинный Бог, если к Нему приравнивается иной, не истинный» (О вере, 1).

<sup>4</sup> ... Ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ταυτότης ἂν λεχθεῖν; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Посл. соб. Арим., 53.

<sup>5</sup> Ὡς ἔσμεν ὁμοιοί, καὶ ταυτότητα ἔχομεν τούτων καὶ ὁμοούσιοι ἔσμεν (*Свт. Афанасий Великий*. К Серап. II, 3).

да один и тот же, то есть тождествен Сам с Собою»<sup>1</sup>; «Он один только действительный и истинный Бог, то есть Он один только имеет в действительности то бытие, какое свойственно идее; Он есть бытие, тождественное Само Себе»<sup>2</sup>; «Он тождествен во всех трех Лицах; вся Святая Троица тождественна и есть едино Сама с Собою»<sup>3</sup>. Но, говоря о тождестве всей Святой Троицы, св. Афанасий, очевидно, пользовался этим понятием не в строгом платоновском смысле его, потому что в строго платоновском смысле и в Боге нельзя признавать никаких различий, а следовательно, и троичности. Каждому из Лиц Святой Троицы можно приписывать тождество другого Лица только с некоторым ограничением, что сознавал и св. Афанасий, так как он сам утверждал, что все наши понятия в приложении к Богу имеют значение только аналогий.

Из понятий единосущия, равносущия и тождества естественно вытекают понятия полной нераздельности и совершенного равенства и равночестия всей Святой Троицы. Приложимость первого понятия к Троице и смысл его св. Афанасий защищал в «Изложении веры». «Три Ипостаси, — писал он здесь, — не должны быть представляемы разделенными между Собою, как о людях мы представляем телесно, чтобы и нам, подобно язычникам, не ввести многобожия; но представляя как бы реку, которая, исходя из истока, не отделяется от него, хотя два здесь вида и два имени, но тот и другая суть одна и та же вода, из истока льющаяся в реку; так и Божество от Отца неизлиятно пребывает в Сыне»<sup>4</sup>. О равночестии же и равенстве Святой Троицы он говорил много раз. Для характеристики его суждений об этом предмете мы приведем как образец его слова из комментария на Евангелие от Матфея 2:22: «Троица вся похвальна, вся досточтима; в Ней совершенные три Ипостаси (τὰς τρεῖς τελείας Ὑποστάσεις)»; из Первого послания к Серапиону: «Непозволительно Троицу представлять не совершенною»<sup>5</sup>, «необходимо, чтобы единая была и святость Троицы, и единая вечность Ее, и естество непреложно»<sup>6</sup>; из первого слова против ариан: «Троица не сотворена, но вечное и единое божество Троицы и единая слава Святой Троицы»<sup>7</sup>. Доказательство равенства и равночестия Святой Троицы св. Афанасий обосновывал на формуле Крещения (Мф. 28:19) и на цитатах из Священного Писания<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Ὁ Θεὸς ἀεὶ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν (Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I, 63).

<sup>2</sup> ...Ὁ τῶν ὄλων καὶ μόνος τῷ ὄντι ὄντως καὶ ἀληθινὸς ὢν Θεὸς πιστός ἐστιν (Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. II, 10). Ср.: Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. II, 43.

<sup>3</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. К Серап. I, 28, 30, 16, 14.

<sup>4</sup> Свт. Афанасий Великий. Изл. веры, 2.

<sup>5</sup> Свт. Афанасий Великий. К Серап. I, 21.

<sup>6</sup> Там же. I, 30.

<sup>7</sup> Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. I, 17. Ср.: Он же. К Серап. I, 31.

<sup>8</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. О Троице и Святом Духе.



Равенство, тождество и нераздельность суть простые предикаты более высшего по отношению к ним понятия — численного единства существа. В этом понятии они находят полное завершение своего содержания и самое лучшее его разъяснение. Это верховное понятие, истина единства Божия, св. Афанасием раскрыто главным образом в «Слове против язычников», но так как ничего существенно нового сравнительно с учением прежних церковных писателей и там он не сообщил, то подробный анализ этой истины мы считаем в своем сочинении излишним. Для своей цели мы признаем достаточным заметить только то, что св. Афанасий употреблял выражение «единый Бог» решительно во всех значениях, в каких оно употреблялось прежними писателями, лучше сказать — во всех значениях, в каких оно употребляется ныне.

Теперь возникает вопрос: как же обладают единым Божеским существом три действительных и самостоятельных Лица? Св. Афанасий говорит, что каждое из Лиц Святой Троицы обладает этим существом сполна, безраздельно; каждое из Лиц Святой Троицы есть всецело Бог<sup>1</sup>. Но опять вопрос: как же мыслить три Лица Святой Троицы обладающими, каждое отдельно, целым Божеством, если Оно общее у всех Них? Св. Афанасий представляет так, что каждое Лицо Святой Троицы, сохраняя свою самостоятельность и личность, находится в другом и не может мыслиться без другого; все Они взаимно проникают друг друга. Отец находится в Сыне, как в Своем Образе, и Сын в Духе — как в Своем; и наоборот — Святой Дух пребывает в Сыне, а Сын в Отце, равно как еще — Отец в Духе и Дух в Отце<sup>2</sup>. Проникновение одного Лица Святой Троицы другим по природе предполагает проникновение Их одного другим по свойствам природы и по мотивам деятельности<sup>3</sup>. Вследствие такого бытия Лиц Святой Троицы, когда называется Отец, вместе с Ним мыслится и Сын и в Сыне Святой Дух; и когда именуется Сын, то с Ним и в Нем предполагается и Отец, и Святой Дух<sup>4</sup>. Вследствие того же — оскорбляющий одно Лицо Святой Троицы оскорбляет всю Святую Троицу<sup>5</sup> и учащий неправильно об одном Лице Святой Троицы неправильно учит о всей Святой Троице<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Изл. веры, 2; *Он же*. Прот. ар. III, 15.

<sup>2</sup> Такое бытие Святой Троицы греческие отцы вслед за [св.] Григорием Богословом стали обозначать термином *περιχώρησις* [взаимопроникновение], а латинские — *circumincessio personarum* [взаимопроникновение Лиц]. Св. Афанасий этому свойству Божеского бытия еще не дал никакого технического термина, а только предложил о нем ясное и твердое учение.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 30; III, 5, 6.

<sup>4</sup> См.: Там же. I, 14, 20.

<sup>5</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. На Мф.; *Он же*. К Серап. I, 1.

<sup>6</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I.

Но такое единство природы Лиц Святой Троицы по видимости должно уничтожить действительность трех Лиц и возможность каких бы то ни было отношений в Боге, возможность Божественной жизни и, значит, возможность живого личного Бога. Между тем св. Афанасий отстаивал все это с одинаковой силой убеждения. Он много раз говорил, что Лица Святой Троицы суть действительные Лица, и изображал Их со всеми признаками действительных Лиц. И он был прав. Глубокое проникновение во внутреннюю жизнь Божества дало ему возможность вполне примирить то, что казалось и кажется другим непримиримым. Он не мог понять и выяснить только самый непостижимый для нашего разума предмет веры, именно: в каком виде, если можно так выразиться, возможно одно трехличное существо, потому что для такого представления в сфере деятельности человеческого разума нет никаких оснований — это область чистой веры<sup>1</sup>. Но раз вера принуждает признать трехличное существо действительным, то что касается жизни Его, ее представить может и разум. Именно, разум может мыслить так. Жизнь всякого существа состоит в отношениях. Значит, раз возможны в известном существе отношения, возможна в Нем и жизнь, а с нею возможно и самое это существо. Теперь вопрос: возможны ли отношения в трехличном существе? Без всякого сомнения, возможны, и притом отношения самые разнообразные: 1) внутренние, по бытию или по происхождению, а также по личным свойствам, 2) внешние. Отношения эти св. Афанасий мыслит как отношения равных и притом как отношения, происходящие в порядке от Отца к Сыну и к Святому Духу, потому что Отец — начало Святой Троицы, а от Него Сын и Дух. Так, по нашему представлению, примиряет св. Афанасий учение о Троице с учением о единстве Божества.

Учение его нам представляется чуждым всяких признаков неpravославия, и мы крайне удивляемся, каким образом возникло обвинение его в субординационизме. Впрочем, мы согласны назвать его учение об отношениях Лиц Святой Троицы субординационизмом, если уж нужно употребить это слово, но субординационизмом постольку, поскольку Сын и Святой Дух мыслятся вторым и третьим в отношении к Отцу как к началу Их во всех отношениях. Но такой субординационизм столько же афанасиевский, сколько и вообще церковный или отеческий и даже евангельский. Что же касается того, что будто бы учением св. Афанасия проповедуется действительный субординационизм, то есть неравенство Лиц Святой Троицы — по природе ли то или по внутренним и внешним отношениям, то с этим мы не согласны. По нашему мнению, мысль о субординационизме св. Афанасия есть плод неправильного представления — то основных

---

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 17.

принципов, то частных предметов его учения о Боге. Первое мы относим к тем лицам, которые думают найти у св. Афанасия субординационизм в учении его об отношениях Лиц Святой Троицы; второе говорим о тех, которые приписывают св. Афанасию учение о субординационизме Божеских Лиц — даже по самой Их природе. Разбор этих взглядов мы начнем с последнего.

Как выразителя последнего взгляда мы отмечаем г. Дорнера. Он указывал в учении св. Афанасия о Святой Троице признаки субординационизма в том, что «Бог Отец им мыслился не только как логический исходный пункт тринитарного процесса, но как корень и источник Божества и отождествлялся с монадой, вследствие чего он имел естественное превосходство над Сыном и Духом»<sup>1</sup>. В основе этого возражения, очевидно, лежит разделение ипостаси и существа, с чем мы позволяем себе не согласиться. Правда, методически или в понятии (*in ratione*) мы можем и должны различать ипостась и существо, но не можем представлять их раздельными в действительности. В абстракции мы можем мыслить ипостась или лицо как форму бытия, в отдельности от содержания — как простое бытие для себя, но мы не можем вообразить, чтобы такое могло быть и в действительности, потому что мы не можем представить себе в реальности такой формы, которая не была бы наполнена каким-нибудь содержанием<sup>2</sup>. Поэтому, когда мы говорим о трех Лицах в Божеском существе, тогда, несомненно, преобладает у нас абстрактное понимание, но оно именно только преобладает, потому что в действительности существо Божие всегда мыслится нами в нераздельности с Лицами. И сам Дорнер в другом месте признал, что лицо и существо не следует отделять одно от другого.

Из представителей другого взгляда мы можем указать на Неандера. Он построил свое мнение о субординационизме св. Афанасия на тех местах его сочинений, в которых идет речь о порядке или внутренних, или внешних отношений. Места первого рода нами были процитированы и рассмотрены в разных отделах нашего сочинения;

<sup>1</sup> Выражение г. Дорнера.

<sup>2</sup> Ὑπόστασις [Ипостась], говорит Квенштедт, *concrete et materialiter, prout implicat simul rem ipsam et rei modum, notat essentiam caractere hypostatico insignitam, abstracte vel formaliter ipsam subsistentiam, quae est actus, modus sive gradus ultimus, quo natura intelligens subsistit complete incommunicabiliter* [конкретно и материально подразумевает одновременно саму вещь и образ вещи, указывает на сущность, запечатленную ипостасными свойствами, абстрактно или формально, саму подлежащую сущность, которая является действием, образом и последней степенью, на которой природа, мыслясь, пребывает в полной несообщимости] (Т. II. P. 219). Отсюда древнее церковное определение: *persona est ipsam essentia divina, certo caractere hypostatica insignita ac proprie subsistendi modo a reliquis distincta (id, quod proprie subsistit)* [Лицо есть Сама Божественная сущность, точно запечатленная ипостасными свойствами и индивидуально отличная от других благодаря образу [своего] существования (то, что индивидуально существует)].

действительный их смысл, чуждый идее субординационизма, нами был выяснен. Теперь нам остается раскрыть только истинный смысл тех мест из сочинений св. Афанасия, в которых речь идет о внешних отношениях Бога и которые Неандером и его сторонниками трактуются как субординатические. Таких мест столь много и они так выразительны, что мы позволяем себе даже систематизировать их в виде цельного учения св. Афанасия о внешних отношениях Бога. Общее положение, проводимое в этом учении св. Афанасием, есть то, что хотя Святая Троица «нераздельна по естеству и едино Ее действо» и хотя ни одно Лицо Святой Троицы ничего не совершает без другого, но всегда все три Лица действуют совместно в совершенном единении, однако в отношениях Святой Троицы есть порядок. По этому порядку Бог пребывает над всеми как Отец, начало и источник, через всех — Словом, во всех же — в Духе Святом; Отец все творит Словом во Святом Духе<sup>1</sup>. «В учении о Троице, — говорит св. Афанасий, — мы не вводим трех начал, или трех Отцов, как последователи Маркиона и манихеи, мы знаем только единое начало. Есть один Бог Отец самосущий, Который, возвышаясь над всем (Рим. 9:5), является в Сыне, потому что проникает через все (Прем. 7:24); точно так же и в Духе, по Своей деятельности, совершённой в Нем через Сына»<sup>2</sup>. Таким образом, во всех действиях Святой Троицы исходным началом, по учению св. Афанасия, является Бог Отец, продолжателем Его дела — Сын Божий, а завершителем — Святой Дух.

Это общее воззрение св. Афанасий проводит и в частных пунктах учения о внешних отношениях Святой Троицы, то есть в учении о творении, промыслении и искуплении. Все эти акты исходят от Отца, исполняются Сыном и завершаются Святым Духом. Так, в творении Богу Отцу приписывается совет и повеление, Сыну Божию — исполнение воли Отца, а Святому Духу — завершительное действие освящения созданного. Через Слово, или Сына, Бог Отец сотворил мир со всеми его воинствами (Пс. 32:6. 9). Ему сказал Он: «да будет свет», «да соберется вода», «да изведет земля» и «сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1:3, 9, 24, 26). «Ибо с кем беседует Бог, когда говорит и повелевает, — с кем беседовать Богу, как не со Словом Своим? Он, как благое Порождение от Благого и как истинный Сын, есть Отчая Сила и Премудрость и Слово. Сопребывая же с Отцом как Премудрость и на Него взирая как Слово, Он создает, приводит в бытие и благоустраивает вселенную (Притч. 8:27; Кол. 1:16)»<sup>3</sup>. С Сыном Божиим принимал участие в деле создания мира и Дух Святой. В сочинении «*De Trinitate et Spiritu Sancto*» [«О Троице и Святом

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 28; III, 5.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. III, 15.

<sup>3</sup> *Свт. Афанасий Великий*. Прот. язуч., 46. Ср.: *Он же*. Прот. ар. II, 31.

Духе»] св. Афанасий среди прочего опровергает мнение, будто деятельность Святого Духа начинается только в Искуплении, так как будто бы Святой Дух не Творец, но Освятитель. Искупление, говорит он, есть восстановление (*regeneratio*) творения в том виде, какой оно имело до падения Адама. Поэтому как мог бы Святой Дух принимать участие в восстановлении творения, если бы Он не участвовал в самом творении? И почему бы нам не возродиться без Него, если мы созданы без Него? Далее. Конечно, непристойно говорить, что твари созданы Господом не святыми. Но если бы в деле освящения тварей, при их создании, Дух Святой был лишним, то излишним и недействительным было бы и освящение, какое Он дает твари в Искуплении, как излишен, слаб и напрасен свет от светильника, когда солнце светит в зените. Итак, если твари созданы святыми, а без Святого Духа нет освящения, то необходимо признавать Творцом и Духа Святого. И кроме того, если бы мы были созданы сначала без Духа Святого, то почему через Него мы должны получить воскресение из мертвых (Рим. 8:11; Пс. 103:29, 30)? Ни с чем не сообразно одним способом создать тварь, а другим воссоздать ее<sup>1</sup>. Итак, что, по Писанию, создали Отец и Сын, того же Творцом должен быть и Дух Святой. Ясно, мы признаем Творцом и Святого Духа<sup>2</sup>. Он не тварь, но Сам участник в деле творения (Пс. 109:29, 30); Им дана тварям *сила бытия* (Пс. 32:6)<sup>3</sup>. В создании человека Святой Дух соделал его душою живою, духовным, святым и мудрым (Быт. 2:7; 3:20)<sup>4</sup>.

Такой же, как в творении, порядок участия Божеских Лиц, по воззрению св. Афанасия, усматривается нами и в деле промышленности. И здесь все исходит от Отца, совершается Сыном и заканчивается Духом Святым. Отец через Сына хранит мир и управляет им. Все, что приведено в бытие Словом, Он (Отец) поддерживает в бытии и управляет Словом же, Которое есть Бог<sup>5</sup>; через Него о всем милосердствует, на все простирая свое промышление<sup>6</sup>; через Сына Бог Отец является непосредственно Адаму в раю после грехопадения; через Сына является Он Каину в поле, Аврааму в палатке, Моисею в купине и т.д.; через Сына Он сообщал откровение пророкам<sup>7</sup>. Сын, по Посланию

<sup>1</sup> *Incongruum enim est aliter ab initio condi creaturam, in novissimo aliter creari* (Свт. Афанасий Великий. О Троице и Святом Духе, 9).

<sup>2</sup> См.: Там же. 8–9.

<sup>3</sup> Δηλόν ἐστι, ὡς οὐκ ἔστι κτίσμα τὸ Πνεῦμα, ἀλλ' ἐν τῷ κτίσειν ἐστίν καὶ τὰ κτιζόμενα ἔχει ἐκ τοῦ Πνεύματος τὴν τοῦ εἶναι ἰσχύιν [Из слов же этих явствует, что Дух — не тварь, но Сам участвует в деле творения... И творимое... от Духа имеет силу бытия] (Свт. Афанасий Великий. К Серап. III, 5).

<sup>4</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. О Троице и Святом Духе, 19.

<sup>5</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. Прот. язык., 41.

<sup>6</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. О Ник. Соб., 24.

<sup>7</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. О воплощ.; Он же. Прот. ар. I, 17; Он же. К Серап. III, 5.

к Римлянам 1:20, есть *δύναμις* (сила) в мире; Он действует в мире посредством отдельных *δυνάμεις* (сил) и есть носитель их, носитель сущности и гармонии всех тварей. Поэтому в мире мы познаем прежде всего Сына и через Него уже, Который сказал: *видевший Меня, видел Отца* (Ин. 14:8, 9), познаем и Отца<sup>1</sup>. Но между деятельностью Того и Другого нет никакого различия; деятельность Сына и Отца в мире настолько тождественна, что в Их деятельности не может быть вопроса и ответа (то есть не может быть, чтобы один спрашивал, а другой отвечал, что делать)<sup>2</sup>. С Отцом и Сыном принимает участие в деле промышления о мире и Дух Святой. Отец все творит и раздает Сыном во Святом Духе, и ничто не приходит в бытие и не совершается, как только через Сына во Святом Духе; где Слово, там и Дух Святой, и что сотворено Словом, то имеет силу к бытию *от (παρά)* Слова *из (ἐκ)* Святого Духа. Как и Сын, Святой Дух пребывает всюду и все наполняет, будучи по Своему существу вне всего<sup>3</sup>. В то время как твари в Сыне имеют источник жизни, Святой Дух для них есть вода жизни; и в то время как в Сыне жизнь их имеет свое основание, Святой Дух есть дыхание их жизни (Иер. 2:13; Ин. 4:10, 14; Пс. 25:10)<sup>4</sup>. Святой Дух есть перст Божий (Мф. 12:28; ср. Лк. 11:20), Которым Сын написал скрижали закона<sup>5</sup>; Он возвещал пророкам то, что сообщало ему Слово<sup>6</sup>. Как Сын Божий в отношении к миру называется *δύναμις* [сила], так и Святой Дух — *ἐνέργεια καὶ αὐγοειδής χάρις* [действенность и светозарная благодать]<sup>7</sup>.

Наконец, тот же самый порядок отношений Божеских Лиц, какой мы видим в деле творения и промышления, по воззрению св. Афанасия, наблюдается и в деле Искупления. Отец совершает Искупление мира через Сына, а Сын усваивает его миру в Духе Святом; в Нем Сын снова возвращает мир к Отцу, снова сообщает ему сыновство и Божественную славу. В Духе Слово сподобляет славы тварь; обоживая и усыновляя, приводит ее к Отцу<sup>8</sup>. Святым Духом Отец через Слово приводит все к совершенству и обновляет<sup>9</sup>. Отец посылает Сына, а Сын — Духа; Сын приходит во имя Отца, а Дух во имя Сына; Сын все приемлет для нас от Отца, а Дух — от Сына; Сын прославляет Отца, а Дух — Сына<sup>10</sup>. В Духе Святом Сыном Отца подается нам жизнь, свет

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. I, 12; *Он же*. Прот. языч., 42.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 31.

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. III, 5. Ср.: *Он же*. Прот. ар. III, 15; I, 4, 23.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Троице и Святом Духе, 14.

<sup>5</sup> См.: Там же, 21.

<sup>6</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. III, 5.

<sup>7</sup> См.: Там же. I, 30.

<sup>8</sup> См.: Там же. I, 25.

<sup>9</sup> См.: Там же. I, 9.

<sup>10</sup> См.: Там же. I, 12.

и усыновление (Ин. 1:5; Евр. 1:3; Еф. 1:17; Рим. 8:15). Дух Святой запечатлевает в нас образ Христа и таким образом делает нас причастными Божественной природе, причастными Слову и Отцу, — храмом Божиим (2 Кор. 2:15; 2 Пет. 1:4)<sup>1</sup>.

Вот сущность всего учения св. Афанасия о внешних отношениях Святой Троицы; в нем нет никаких признаков субординационизма между Лицами Святой Троицы, а только указывается порядок, место и характер Их внешних отношений соответственно Их внутренним отношениям. Да и очень странно было бы видеть субординатическое учение у св. Афанасия, который не только проповедовал тождество всех трех Лиц Божества по существу и Божеским свойствам, но и учил о численном единстве существа всех трех Лиц Святой Троицы. Уже ли он был настолько противоречив, что, держась субординационизма, в то же время учил, что вся Святая Троица единосущна, единое бытие, единое Божество, един Бог; что Она едина не только потому, что в каждом из Лиц Ее одни и те же свойства Божеской природы, но и потому, что существо Их одно; что каждое из Лиц Святой Троицы, мыслимое в отдельности, есть совершенный Бог? И к чему нам распространяться еще об этом предмете, когда относительно субординатических мнений о Боге мы имеем отповедь самого св. Афанасия? «Да не приближается к нам, — пишет он, — сие безумие богомерзких и безрассудных еретиков»<sup>2</sup>. В свидетели истинности своего учения о равенстве Божеских Лиц он призывает ближайšie к Богу небесные силы — Херувимов и Серафимов, которые, славословя Бога «трисвятою песнью», с одинаковой силой взывают «свят» к каждому Лицу Святой Троицы и тем указывают на равенство Божеских Лиц<sup>3</sup>.

## Глава 2

*Терминология св. Афанасия в учении о Святой Троице.*

*История употребления терминов*

*οὐσία, φύσις, ὑπόστασις и πρόσωπον до св. Афанасия,  
при нем и отчасти после него*

Что касается терминологии в учении св. Афанасия о Троице, то она в значительной еще степени страдает неточностями. Это зависело, конечно, не от того, что св. Афанасий без старания и внимания брал из существовавшей богословской терминологии слова для обозначения

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 23–24.

<sup>2</sup> *Свт. Афанасий Великий*. На сл.: *Все предано Мне*, 6. Греческий текст: ἅπαρτε τῆς ἀνοίας τῶν θεοστυγῶν καὶ ἀφρόνων (PG. T. 25. Col. 220).

<sup>3</sup> См.: Там же.

различных понятий, но от того, что и в его время богословский язык был еще очень беден точными терминами. Сознвая этот недостаток языка и настоятельность нужды в его устранении, св. Афанасий сам со сосредоточенным вниманием относился почти к каждому слову, предназначавшемуся для выражения какой-либо богословской мысли. И как человек с прекрасно развитой чувствительностью к тонкостям оттенков религиозных понятий, с острым и проницательнейшим умом, научно и философски образованный, он и в этом случае оказал своими трудами большие услуги последующему времени. Чтобы оценить по справедливости его заслуги в деле установления терминологии в учении о Святой Троице и составить правильный взгляд на встречаемые иногда и у него неточности, от которых не может быть свободен ни один смертный, для всего этого мы находим нужным предложить краткую историю терминологии своего предмета.

В христианском учении о Святой Троице различаются две стороны — единство существа и троичность Лиц. Единство существа изначала обозначалось словами *οὐσία* и *φύσις* [сущность и природа]. Оба эти слова не имели, впрочем, одного постоянного значения. Например, словом *οὐσία*<sup>1</sup> Аристотель в книге о категориях в главе «*De substantia*» [«О сущности»] обозначал отдельное конкретное существо — как неделимое, как подлежащее в безусловном смысле, что не может быть в отношении к другому ни как сказуемое, ни как признак. Впоследствии это значение слова *οὐσία* утратилось, а вместо того оно стало употребляться для обозначения общего понятия в ответ на вопрос, что такое вещь, как общее в целом ряде индивидуумов, что у Аристотеля обозначалось выражением *οὐσία δεύτερα* [вторая сущность].

Неустойчивостью значения слова *οὐσία* [сущность] в философском употреблении объясняется неустойчивость его значения и в церковной литературе, так как у отцов Церкви *οὐσία* употреблялось в тех же значениях, что и у философов; им обозначалось как понятие природы, существа, субстанции, так и понятие лица<sup>2</sup>, хотя последнее реже первого. В творениях отцов Церкви можно встретить, например, рассуждения и об одной, и о трех *οὐσία* в Боге.

У св. Афанасия слово *οὐσία* в приложении к Богу обыкновенно означало Божеское существо, общее всем трем Лицам Святой Троицы. Для обозначения же собственно Лица оно употреблено было им только однажды — в месте, направленном против савеллиан, где говорится, что Сын не одной *οὐσία* с Отцом<sup>3</sup>. Но и в этом случае св. Афанасий

<sup>1</sup> Происходит от *εἶναι* [быть] и есть *τὸ τὴν εἶναι* [«то, что»; «чтойность», т. е. сущность].

<sup>2</sup> Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна II, 6, 18; VI, 64.

<sup>3</sup> *Οἱ σαβέλλιοι λέγουσι μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναγοῦσι τὸ εἶναι υἱόν* [Савеллиане называют односущным, а не единосущным и тем уничтожают бытие Сына] (Свт. Афанасий Великий. Изл. веры, 2). (Отметим, что данное произведение



употребил слово *οὐσία* для обозначения Лица только в силу обстоятельств<sup>1</sup>, приспособляясь к языку своих противников и с той целью, чтобы при помощи их терминологии лучше объяснить им истину и обличить их заблуждение. Впрочем, несмотря на сравнительно устойчивый смысл слова *οὐσία* в употреблении св. Афанасия, мы напрасно стали бы искать и у него ближайшее и точное определение слова *οὐσία* как выражения для обозначения того, что принадлежит всем трем Лицам Святым Троицы, в противоположность специально личному. Такой смысл стал соединяться с этим словом в богословском языке не вскоре еще и после св. Афанасия, как можно судить по 12-й книге «Против Евномия» св. Григория Нисского и по 19-й книге «Сокровища» [св.] Кирилла Александрийского.

Близкое значение к слову *οὐσία* иногда имело слово *φύσις* [природа, естество], так что случалось, что оба эти слова употреблялись безразлично для обозначения одного и того же понятия. У св. Афанасия слово *φύσις* постоянно обозначало естество или природу. Особенно часто оно употреблялось им в выражении «Сын свойствен Отцу по природе»<sup>2</sup>. Мысль о бывании, которая заключается в понятии *φύσις* вместе с мыслью о неизменном бытии, св. Афанасием обыкновенно опускалась из виду, так что для него было вполне естественно говорить и об *ἀγέννητος φύσις* [несозданная природа]<sup>3</sup>. Только в одном месте в слове против Аполлинария<sup>4</sup> он отличает понятие *φύσις* от понятия вечно равного себе бытия: «По естеству (*κατὰ φύσιν*), — говорит он, — соделалась Божиею плоть — собственная, но не единосущная и как бы вечная божеству Слова. Она соделалась собственной Ему по естеству и нераздельною по единению»<sup>5</sup>.

Другая сторона в учении о Святой Троице — троичность Лиц — в отеческой литературе обозначалась также не одним словом, а двумя:

---

в современной богословской науке признается принадлежащим авторству не свт. Афанасия, а Маркелла Анкирского. — *Ред.*)

<sup>1</sup> В выражении *μονούσιον* [односущный, единственно-сущный] он принимал *οὐσία* в значении лица, как учили и савеллиане.

<sup>2</sup> *Φύσει ἴδιος, ἴδιος κατὰ φύσιν.*

<sup>3</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий. О Ник. Соб., 7.*

<sup>4</sup> Отметим, что данное произведение в современной богословской науке признается не принадлежащим авторству свт. Афанасия (либо с большой долей сомнения). — *Ред.*

<sup>5</sup> *Κατὰ φύσιν Θεοῦ γέγονεν ἰδία οὐχ ὁμοούσιος, οὐσα ἢ σὰρξ τῆς τοῦ λόγου θεότητος, ὡς συναΐδος. Ἄλλὰ ἰδία κατὰ φύσιν γενομένη, καὶ ἀδιαίρετος κατὰ ἔνωσιν* (PG. T. 26 Col. 1113.; рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий. Прот. Апол. I, 12*). Очевидно, *φύσις* здесь обозначает понятие происхождения путем рождения. Между тем как непосредственно же далее *κατὰ φύσιν* употреблено вместо *κατὰ οὐσίαν*: *τὸ ὁμοούσιον καὶ ἀπαθές καὶ ἀνεπίδεκτον θανάτου, πρὸς τὸ ὁμοούσιον ἔνωσιν καὶ ὑπόστασιν οὐκ ἐπιδεχόμενον ἔστιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν. Καὶ ὑπόστασιν δὲ τὴν ἰδίαν τελειότητα ἐκδεικνύμενον* [Единосущное, бесстрастное и недоступное смерти допускает единение с единосущным Ему не по ипостаси, но по естеству; по ипостаси же являет в Себе собственное Свое совершенство].

*πρόσωπον* и *ὑπόστασις* [Лицо и Ипостась]. Слово *πρόσωπον* [лицо] обычно обозначало не столько самостоятельное бытие, сколько, скорее, особенное самостоятельное проявление бытия — общую форму бытия чего-либо. Оно употреблялось также для обозначения «внешнего выражения» чего-либо или еще для обозначения положения лица по своим личным заслугам или по представительству от другого. Церковные писатели употребляли это слово в учении о Святой Троице с мыслью о действительном бытии трех Лиц. Савеллиане обозначали им свои мысли о Троице явления. Савеллианское употребление этого слова заставило православных учителей относиться к нему с осторожностью.

Св. Афанасий обычно обозначал словом *πρόσωπον* не одно только внешнее обнаружение, но и действительное, самостоятельное бытие<sup>1</sup>, но он никогда не употреблял его для обозначения трех Божеских Лиц в противоположность существу Их, а прилагал его только ко Христу и обозначал им то неразрывно разом божество и человечество Христа, то отдельно то и другое. Это слово он употреблял и для обозначения лица, ведущего свое дело или держащего речь за кого-либо другого по представительству<sup>2</sup>.

Что касается слова *ὑπόστασις* [ипостась]<sup>3</sup>, то оно первоначально по своему значению занимало место между словами *οὐσία* и *πρόσωπον*. Обыкновенно словом *ὑπόστασις* обозначалось бытие реальное в противоположность бытию воображаемому — самостоятельное существо, субстанция вещи. Момент существа делал это слово родственным по значению с *οὐσία*, а момент самостоятельного бытия — со словом *πρόσωπον*. В богословский язык это слово ввел Ориген, но оно здесь долго не имело одного определенного смысла, употреблялось и для обозначения единства Божества, и для обозначения троичности Лиц. В употреблении и этого слова церковные писатели соблюдали крайнюю осторожность ввиду того, что им же выражали в учении о Святой Троице субординационисты свои мысли. В противоположность им церковные писатели стали оттенять этим словом не столько момент отличного, самостоятельного бытия, сколько момент существа. С таким значением употребляли это слово [свв.] Дионисий Римский<sup>4</sup> и Григорий Чудотворец<sup>5</sup>. Первый Вселенский Собор (325 год) своим примером санкционировал употребление слова *ὑπόστασις* в значении

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 20; *Он же*. Прот. ар. I, 1; II, 8; *Он же*. Прот. Апол. I, 2; *Он же*. Посл. соб. Арим., 14; *Он же*. О воплощ., 9, 12, 18.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. язык., 34; *Он же*. О воплощ., 9, 12, 18. Много раз использовал в объяснениях на псалмы. Относя известные псалмы ко Христу, он заставлял Псалмопевца говорить от Лица Христа: *ἐκ προσώπου Χριστοῦ* и т. д.

<sup>3</sup> Слово это впервые употреблено было Аристотелем в значении действительного бытия (*Аристотель*. О мире, 4; ср.: *Плутарх*. О мнениях философов I, 4, 5).

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. О Ник. Соб., 26.

<sup>5</sup> *Свт. Василий Великий*. Письмо 210, 5.

одинаковом со словом *οὐσία*<sup>1</sup>. Оба эти слова, *ὑπόστασις* и *οὐσία*, латиняне одинаково принимали со значением естества и переводили на свой язык словом *substantia*. Например, [св.] Иларий Пиктавийский говорил, что ариане учили о трех *ипостасях или субстанциях*, а Православие позволяет принимать только одну субстанцию<sup>2</sup>. «Мы, — говорили отцы Сардикийского собора, — приняли следующее исповедание, которому мы научены и которое мы имеем как вселенское предание, — что ипостась, которую еретики называют сущностью, у Отца, Сына и Святого Духа — одна». Вероятно, до Второго Вселенского или Первого Константинопольского Соборов было очень мало лиц, которые употребляли слово *ὑπόστασις* собственно для обозначения Лица. Так можно судить на основании сообщений относительно Александрийского Собора 362 года. На этом Соборе среди прочего было рассуждение о значении слова *ὑπόστασις* по поводу возникшего в Антиохии спора между мелетианами и евстафианами. Мелетиане учили о трех Ипостасях (*τρεις ὑποστάσεις*) Бога, а евстафиане об одной — *μία ὑπόστασις*<sup>3</sup>, но в существе дела, как выяснилось на Соборе, те и другие мыслили православно, потому что первые под Ипостасью разумели Лицо, а вторые существо. Поэтому Собор постановил, что каждая партия может держаться своей терминологии, советуя, впрочем, лучше держаться выражения Никейского символа. Но прежде чем отцы Собора пришли к такому решению, между ними было немало прений. Западные, услышав, что восточные по примеру Оригена иногда учат о трех Ипостасях Бога, смутились и заподозрили восточных — одни в тритеизме, другие в арианстве. Между тем нашлись лица, которые решились настаивать на необходимости употребления слова «ипостась» для обозначения трех Божеских Лиц вместо слова *πρόσωπον* (*persona*), столь опасного ввиду савеллианства для употребления его в смысле лица<sup>4</sup>. Те и другие примирились на никейской терминологии<sup>5</sup> и, вероятно, в силу большинства голосов.

<sup>1</sup> Τοὺς ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι τὸν Υἱὸν ἢ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία [А... утверждающих, что Сын Божий из иной ипостаси или сущности... таковых анафематствует католическая Церковь] (Символ Никейский). Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Посл. соб. Арим., 27.

<sup>2</sup> См.: *Свт. Иларий Пиктавийский*. О Троице VI, 6, 13; О Соборах, 67. Ср. 15-е письмо [блж.] Иеронима к Дамасу. Только со времени Августина, и именно после его разъяснения значения терминов *substantia* и *essentia* [сущность], первый из них стал означать личность, а второй существо (см.: *Свт. Иларий Пиктавийский*. О Троице VII, 5, 10).

<sup>3</sup> Учащих о трех Ипостасях они заподозрили в арианстве.

<sup>4</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. Том. к антиох., 6. Ср.: *Свт. Иларий Пиктавийский*. О соборах; *Сократ Схоластик*. Церковная история III, 7; *Созомен*. Церковная история V, 12; *Свт. Григорий Богослов*. Слово 21. Савеллиане употребляли слово *πρόσωπον* для обозначения различных форм явления Божества (*Василий Великий*. Письмо 236).

<sup>5</sup> Впрочем, соглашение на Соборе было скорее не плодом убеждения, а следствием желания мира Церкви. Впоследствии некоторые снова протестовали против

Обращаясь к письменным памятникам, мы можем указать немного лиц, державшихся оригеновского употребления слова *ὑπόστασις*. В значении лица это слово употреблял, между прочим, [св.] Дионисий Александрийский, как можно судить, например, по следующим его словам: «Две Ипостаси нераздельные (Отец и Сын) и единопостасный Дух Отца, Который был в Сыне». В таком же смысле понимал слово *ὑπόστασις* [св.] Александр Александрийский в послании к [св.] Александру Константинопольскому, при объяснении Ин. 1:1 говоря: «Евангелист обозначил своеобразную Ипостась Сына, когда сказал: *в начале было Слово, и Слово было у Бога* (Ин. 1:1). С течением времени, особенно после Второго Вселенского Собора, слово *ὑπόστασις* в значении лица, в отличие от *οὐσία* в значении существа, вошло в общее употребление, сделавшись сначала характеристической особенностью терминологии богословов, оставивших арианство во имя Никейского исповедания<sup>1</sup>. Особенно много, как известно, потрудился в деле введения во всеобщее употребление слова *ὑπόστασις*, в противоположность слову *οὐσία*, для обозначения троичного самостоятельного бытия в едином существе Божества св. Василий Великий<sup>2</sup>.

Что касается св. Афанасия, то он употреблял слово *ὑπόστασις* не в одном и том же значении, а в разных, смотря по требованию обстоятельств. Как защитник Никейского символа, он и сам обыкновенно употреблял, и другим советовал употреблять слово *ὑπόστασις* в никейском значении<sup>3</sup>. Но по временам, когда было нужно, он употреблял слово *ὑπόστασις* и для обозначения лица. Например, в сочинении «Об определении [Никейского Собора]» он вполне примыкал к никейскому словоупотреблению: в главах 7 и 27 он отрицал положение, что Сын *ἐξ ἑτέρας τινὸς ὑποστάσεως καὶ οὐσίας* [из иной какой-либо ипостаси или сущности], а не из Отчей, а в главе 26, вместе со [св.] Дионисием Римским, отказывался делить Божеское «единоначалие на какие-то три силы, на три Божества и отдельные ипостаси — *ὑποστάσεις*, вместо того чтобы исповедовать Сына *τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἀδιαίρετον* [нераздельным от Отчей сущности]». В сочинении к «Африканским епископам» (около 370 года) он прямо заявлял, что

---

формулы *τρεις ὑποστάσεις* [три Ипостаси]; часть таких под главенством Люцифера Сардинского образовала схизму.

<sup>1</sup> Впрочем, еще у блж. Феодорита латинское *uniusque essentiae sive substantiae simul et Spiritus Sanctus* переведено: *τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως καὶ οὐσίας καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον* [ту же ипостась и существо имеет и Дух Святой] (Блж. Феодорит Кирский. Церковная история II, 22 (письмо к Дамасу)). Ипостась для писателей IV в. есть индивидуум с его содержанием; ипостась для Оригена есть просто индивидуум, отрешенно от его содержания (см.: Болотов В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 267).

<sup>2</sup> См.: *Свт. Василий Великий*. Письмо 236. К тому же Амфилохию. Ср.: *Свт. Василий Великий*. Письмо 38. К Григорию, брату; Письмо 214. К Терентию, комиту.

<sup>3</sup> Например, см.: *Свт. Афанасий Великий*. Прот. ар. II, 32. Ср.: Прот. ар. IV, 1.

*ὑπόστασις* и *οὐσία* одно и то же: «Ипостась есть сущность и означает не что иное, как самое существо. Ипостась и сущность есть бытие». В обоих указанных сочинениях, равно как и в «Словах против ариан», где также слово *ὑπόστασις* встречается со значением, одинаковым со словом *οὐσία*<sup>1</sup>, св. Афанасий защищал авторитет Никейского Собора, поэтому и считал необходимым держаться его терминологии. В другом значении, более близком к позднему употреблению, слово *ὑπόστασις* встречается у св. Афанасия, например, в его «Изложении веры» в словах: «Три Ипостаси не должны быть представляемы разделенными между Собою, как мы представляем людей, чтобы и нам, подобно язычникам, не ввести многобожия»<sup>2</sup>; равно как в четвертом Слове против ариан (гл. 25) в выражении: «безумствует Савеллий, говоря, что Отец есть Сын и, наоборот, Сын есть Отец, едино по Ипостаси и два по имени». В обоих этих местах, равно и в сходных с ними<sup>3</sup>, слово *ὑπόστασις* у св. Афанасия употреблено в значении только самостоятельного существа. Наконец, несомненно, слово *ὑπόστασις* св. Афанасий употреблял и в смысле лица, в противоположность существу — *οὐσία*, то есть в том смысле, какой удержался за этим словом позднее. Таковы места — в сочинении «На слова: *все Мне предано...*»: «Досточтимые сии живые существа троекратным возношением славословия, взывая *Свят, Свят, Свят*, показывают три совершенные Ипостаси, а единым произношением слова *Господь* выражают единую сущность»; в «Слове о Воплощении против ариан» (гл. 10) и в толковании на Ис. 14:3: «Отец, Сын и Святой Дух — Господь Саваоф — едино Божество и един Бог в трех Ипостасях».

\* \* \*

Сравнивая по задуманному плану общее учение св. Афанасия о Троице с учением о Ней церковных писателей трех первых веков, мы должны отметить следующие пункты, в которых учение св. Афанасия представляет более или менее значительный шаг вперед в истории догмата троичности. Первое и самое главное — то, что св. Афанасий поставил догмат троичности предметом особого, самостоятельного исследования богословской мысли, независимо от других догматов, например от догматов о творении и промыслении. Прежнее время

<sup>1</sup> «Как желательна Богу собственная Своя Ипостась (*ὑπόστασις*), так не желателен Ему и собственный Сын, сущий от Его сущности (*οὐσία*)» (Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. III, 3). Очевидно, здесь *ὑπόστασις* однозначно слову *οὐσία*: Сын называется *χαρακτήρ πατρικῆς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως χαρακτήρ* [Образом Отчей сущности и Образом Ипостаси] (Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. III, 65).

<sup>2</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. Изл. веры, 2.

<sup>3</sup> Например, еще в Слове против ариан (гл. 1).

в этом отношении представляет немного, и притом очень нерешительных, попыток. Почти у всех церковных писателей доафанасьевского времени внутренняя жизнь Божества мыслилась нераздельно или в самой тесной связи с жизнью мира. У самых лучших писателей этого времени Троичный Бог очень редко мыслился и трактовался Сам в Себе, в Своем существе; в большинстве случаев Он рассматривался в явлении миру. Этим обстоятельством объясняются многие случаи сравнительно большей неясности и неопределенности учения о Троице в первые три века, чем впоследствии; этим же объясняются и некоторые случаи положительно неправильных суждений, встречаемых в творениях церковных писателей трех первых веков. В системах еретиков (савеллиан, ариан и др.) эта первоначальная установка воззрения на жизнь Божества с точки зрения понятия о жизни мира приняла, наконец, крайне извращенный вид, а связанные с этой постановкой недостатки настолько приумножились и обнаружались так ясно, что вопрос о новой и более сообразной с требованием самого предмета постановке учения о Троице возник сам собою с очевидностью для всех. Первый опыт удовлетворения этой назревшей уже окончательно исторической потребности выпал на долю св. Афанасия, в силу обстоятельств его положения. За ним и по его пути последовали все лучшие церковные писатели. Естественным следствием этой перемены было сообщение учению о Троице большей возвышенности, духовности, чистоты, определенности и полноты, чем какие можно видеть даже в лучших творениях трех первых веков. Взгляд на Божество с точки зрения понятия о Нем Самом освободил богословскую мысль в представлении о Боге от всяких признаков чувственности и ограниченности, углубил ее в созерцание самой природы Божества и дал возможность в ней самой найти основание и образ бытия трех Лиц при единстве Их существа. Первый опыт такого примирения троичности с единством, исполненный очень серьезно и внимательно, дал св. Афанасий. Он пришел к тому путем глубокого и особого анализа понятий единства и троичности в учении о Боге. Причем его представление о единстве достигло такой степени ясности и полноты, на какой оно осталось до настоящего времени.

Особенного внимания заслуживает шаг вперед, сделанный св. Афанасием еще в области раскрытия учения о существе, образе и порядке внутренних (по бытию и личным свойствам) и внешних отношений в Боге. Тогда как прежнее время о взаимных отношениях Божеских Лиц имело очень неопределенное и узкое представление, а иногда мыслило их даже неправильно, мысль св. Афанасия в этом отношении при своей ясности и правильности покрывает собою почти все содержание учения последующих отцов. Равенство Лиц Святой Троицы у него нашло для себя самое естественное и непоколебимое внутреннее основание. У него не было, можно сказать, только

термина для обозначения внутреннего взаимного проникновения Лиц Святой Троицы.

Наконец, чтобы еще лучше определить отношение св. Афанасия к прежнему времени по исследуемому сейчас нами вопросу, мы напомним о том, что некоторые ученые даже самый догмат троичности считают собственным произведением св. Афанасия, почему и называют его отцом этого догмата<sup>1</sup>. Хотя эта мысль, плод общего отрицательного направления к христианству некоторых западных богословов, и не может быть оправдана, как можно судить уже по предложенному нами небольшому историческому очерку учения о Троице, однако она имеет очевидное историческое основание, хотя и неправильно истолкованное, в несравненном превосходстве учения о Троице св. Афанасия перед прежним временем.

Теперь что касается отношения св. Афанасия в общем учении о Троице к последующему времени, то оно определяется тем, что преемникам св. Афанасия оставалось только подробнее раскрыть его учение посредством еще более частного анализа и заменить местами несовершенную форму выражений более совершенной. В этом деле особенно много потрудились три известных великих каппадокийца, младшие современники св. Афанасия. Из них Василий Великий, в частности, с выдающейся ясностью раскрыл учение о численном единстве Божества, о единстве деятельности всей Святой Троицы и весьма много потрудился в деле разъяснения и закрепления во всеобщем употреблении терминов *οὐσία* — для обозначения общего понятия существа и *ὑπόστασις* — для обозначения лица. У него же мы находим первую попытку разрешения самого трудного и отвлеченного вопроса, именно вопроса о необходимости бытия в Боге не более и не менее трех Лиц<sup>2</sup>. Но завершение научно-богословского раскрытия учения о Троице, по крайней мере для IV века, можно найти в учении только свв. Григория Нисского<sup>3</sup> и Григория Богослова<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Например, Даниил Цвиккер в «Irenicum Irenicorum» (*Zwicker D. Irenicum irenicorum, seu reconciliatoris Christianorum hodiernorum norma triplex. 1658*) и Фауст Социн во «Втором послании к Радецию».

<sup>2</sup> См.: *Свт. Василий Великий. Письмо 236; Письмо 38; а также его книги: О Святом Духе; Против Евномия; кроме того, Беседа 24 и др.*

<sup>3</sup> Книги «Против Евномия», «К Авлавию, о том, что не три Бога».

<sup>4</sup> Слова 6; 20; 22; 25; 31; 33; 39; 42 и др.

---

---

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Принимая во внимание те обстоятельства, при каких писал свои сочинения св. Афанасий, необходимо признать, что в учении о Святой Троице он выполнил предстоявшую ему задачу с редким искусством, очень внимательно, весьма глубоко и разносторонне. Обширное и серьезное знакомство со светской литературой и философией<sup>1</sup>, глубокий и серьезный ум, способный и приученный к широким обобщениям и систематическому мышлению; пламенная вера в Троидного Бога, ставшая исходным пунктом и конечной целью всех его религиозных созерцаний, обнаружившаяся с первых его творений и увенчавшая последние; обстоятельное знакомство с церковной литературой, ясное и отчетливое знание Священного Писания; наконец, арианство и савеллианство, своими противоположными крайностями обозначившие правильный средний путь, которым должен следовать православный учитель веры, — все это способствовало св. Афанасию возвыситься до такого проникновения в высочайшее таинство веры, что под его пером догмат троичности стал предметом не только религиозной веры и чувства, но и мыслящего рассудка. Он раскрыл учение о Троице со всей возможной для него ясностью и точностью; с возможной утонченностью острого и пронизательного ума он разобрал и обсудил каждую отдельную часть и сторону этого учения и пояснил его всем, что только может пояснить его. По словам Фойта, он «понял догмат троичности с такой евангельской ясностью и с частью ясным, частью предугадывающим глубокомыслием,

---

<sup>1</sup> Например, он цитировал Гомера и Платона, делал замечания на Аристотеля и Демосфена; в толковании гомеровского выражения *μῦθος ἐὼν ἀγαπήτος* (Свт. Афанасий Великий. Прот. ар. IV, 29; ср.: Гомер. Одиссея, ст. 563–566) обнаружил следы знакомства с [Юлием] Поллуксом [Полидевктом] (Ономастикон III, 19) и Плутархом («О множестве друзей»). О том же свидетельствуют широта, глубина, тонкая пронизательность, острота и ясность ума, живой, сильный и художественный слог, равно как простой, чистый, точный и выразительный язык св. Афанасия.



что позднейшая теология возвысилась над ним лишь постольку, поскольку она более развила некоторые моменты его учения, находившиеся в нераскрытом состоянии, а другие выдвинула сильнее и формулировала с большей ясностью». Но при всем том попытка св. Афанасия рационально понять и раскрыть догмат троичности наглядно показала справедливость вечной исторической истины, что все человеческие усилия проникнуть в тайны и сокровенную жизнь Божества никогда не увенчаются успехом. Великий александрийский святитель и отец Церкви своими трудами показал только то, что догмат троичности может быть принимаем разумною верою без всякого логического противоречия. Убедившись сам в непостижимости Троицы и заявив о своем убеждении другим<sup>1</sup>, он никогда в своих исследованиях не сводил догмат о Троице в область рассудочных понятий, а стремился раскрывать только основания для разумной веры в него и шел не путем сомнения и отрицания, как еретики, а путем положительного уяснения откровенного учения и христианского верования в этот догмат.

Понимая свою задачу и призвание не только в смысле защиты и уяснения веры, но и в смысле более точного ее изложения, св. Афанасий и в последнем отношении достиг такого успеха, что далеко превзошел все труды своих предшественников. Мы думаем, что по точности языка и определенности изложения он не может быть и сравниваем со своими предшественниками. И в этом опять бесценная заслуга св. Афанасия, потому что как всегда, так особенно в то время точность и определенность изложения истин веры были существенным требованием для богослова. Христианская вера при св. Афанасии, достигнув могущества, встретила для себя сильное препятствие во внутренних несогласиях. Требовалось окончательное уяснение и утверждение догматов веры, восторжествовавших, правда, над язычеством, но в самом лоне Церкви еще отовсюду оспариваемых и колеблемых. И вот в ответ на эту-то потребность Церкви св. Афанасий предложил учение о Святой Троице настолько чистое и чуждое всякой примеси неправославия и настолько верно отображавшее собою учение Писания, что Церковь целиком и в подлинном виде могла включить его в существенных чертах в своих исповеданиях веры для всеобщего употребления<sup>2</sup>. Но, говоря это, мы все же склонны думать, что ни по содержанию, ни по языку своих исследований св. Афанасий не был творцом чего-нибудь нового в собственном смысле этого слова. В его таланте мы видим только способность внимательно всмотреться, открыть и выделить самое лучшее из всего, что было сделано до него в области тех предметов, за исследование которых он брался, и все выбранное привести в надлежащий вид

<sup>1</sup> См.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серап. I, 17–18.

<sup>2</sup> По словам Ньюмана, сочинения св. Афанасия служат «главным после апостольских писаний орудием, через которое священные истины христианства были переданы миру и сохранены для него».

по требованию обстоятельств. И действительно, все, что было лучшего и истинного в прежних формах догмата о Святой Троице, то св. Афанасий верно сохранил, ошибочное выпустил или исправил, неясное и неопределенное привел в надлежащий порядок, недостающее — что нужно прибавил, одно раскрыл подробнее, обстоятельнее и яснее, иное рассмотрел с новых сторон, по новым вопросам, всему сообщая сравнительно большую точность и устойчивость, и т.д.

За все свои труды и старания на пользу Церкви св. Афанасий еще при жизни был почтен редкими наименованиями — непобедимого защитника веры, отца Православия ([св.] Епифаний [Кипрский]) и Великого, а впоследствии получил эпитеты великого учителя Церкви, отца научного богословия<sup>1</sup>, бессмертной и гениальной личности... Как христианская древность, так и новейшее время ему расточали и расточают великие похвалы. [Св.] Василий Великий обращался к нему как к Самуилу Церкви и сравнивал его с фаросом<sup>2</sup> своего города, со спокойным высокомерием взирающим на волны, покрытые обломками кораблей<sup>3</sup>. В другой раз он писал св. Афанасию так: «Если бы ты знал, как драгоценна для нас каждая строка твоя, так никогда не переставал бы писать к нам»<sup>4</sup>. [Св.] Григорий Богослов говорил, что «догматы его (Афанасия) суть законы для Православия», что «он восстановил снова в полной силе поколебленное было арианами учение о Святой Троице»<sup>5</sup>. [Св.] Кирилл Александрийский писал: «Приснопамятный отец наш Афанасий, сорок шесть лет украшавший кафедру Александрийской церкви, с непобедимой и поистине апостольской мудростью противостоял хитрым и нечестивым вымыслам еретиков и своими писаниями, как бы целительным бальзамом, оживлял всю поднебесную. Сей муж поистине достоин того, чтобы всякий смело следовал ему в вере; он не говорил ничего не согласного с Божественным Писанием, ибо как мог отступить от истины тот знаменитый и преславный муж, который был предметом удивления даже на святом и великом Соборе Никейском. Все слова его вызывали почтение к чистоте и святости его учения; он наполнил мир благовонным запахом своих писаний»<sup>6</sup>. «Когда ты встретишь книгу Афанасия, — говорил Косьма<sup>7</sup>, — то, если у тебя нет бумаги, запиши ее хотя на своей одежде». «Полемические сочинения св. Афанасия, — писал [св.] Фотий о «Словах его против ариан», — исполнены остроумия и глубины, силы в доказательствах и обилия,

<sup>1</sup> В. Montfaucon в предисловии к творениям св. Афанасия (S. Athanasii opera omnia. Paris, 1698. P. 17).

<sup>2</sup> Фарос — сторожевая башня, маяк. — *Ред.*

<sup>3</sup> См.: *Свт. Василий Великий*. Письмо 82. К Афанасию, архиепископу Александрийскому.

<sup>4</sup> См.: *Он же*. Письмо 80. К Афанасию, архиепископу Александрийскому.

<sup>5</sup> *Свт. Григорий Богослов*. Слово 21.

<sup>6</sup> Epist. ad presb. diac. et patr. monach. vid. in. Act. Syn. Ephes. I, c. 1.

<sup>7</sup> *Блж. Иоанн Мосх*. Луг духовный, 40.

подлинно удивительного. Все в них дышит истинной философией и величием, во всем видно единство в разнообразии и разнообразие в единстве. С доказательствами, заимствованными из Священного Писания, ничто не может сравниться, и вообще, все эти книги суть полный трофей победы над арианской ересью. Если даже кто-нибудь скажет, что Григорий Богослов и божественный Василий отсюда, как из обильного источника, почерпали свои стремительные и чистые потоки слов против той же ереси, то, по моему мнению, скажет не несправедливо»<sup>1</sup>.

В новое время также было высказано о св. Афанасии множество самых похвальных отзывов<sup>2</sup>. Даже Гиббон, враждебно настроенный ко многим церковным писателям, и тот сказал: «Нам нечасто приходится наблюдать в активной и в спекулятивной жизни случаи, чтобы препятствия были преодолены и дело совершено силою одной души, когда она непреодолимо устремится к одной определенной цели. Бессмертное имя Афанасия никогда не должно быть отделяемо от католического учения о Троице, на защиту Которой он посвящал все способности и все время своей жизни»<sup>3</sup>. Он называл св. Афанасия «самым здравомыслящим из христианских богословов»<sup>4</sup>. «Восточная Церковь, — говорит Гваткин, — не знает ни одного более почтенного имени, чем имя Афанасия, но и он превзошел себя в сочинении “*De Synodis*” [“О соборах”]»<sup>5</sup>.

Наконец, сама Церковь Православная, сопричислив св. Афанасия к лику святых, ежегодно воспекает в честь него:

«Губительныя ереси вся, отче, изблещил еси словесы и писаньми, различную лещь изгоняя мудрыми показаньми из вселенныя, уясняя невоспротивословне православную веру» и: «Православия насадив учения, злословия терние изсекл еси, умножив семя веры осуждением духа, преподобне»<sup>6</sup>.

После столь многих похвальных отзывов, в числе которых мы видим отзывы общепризнанных авторитетов, наш личный отзыв о св. Афанасии был бы только признаком нашей нескромности, и потому в своих последних словах мы осмеливаемся только высказать свое пожелание, чтобы вся Святая Троица, созерцание Которой было главной целью жизни св. Афанасия, сохранялась всеми христианами всегда так же чисто и возвышенно и так же прославлялась не словами только, но и жизнью, как святым Афанасием.

<sup>1</sup> *Свт. Фотий Константинопольский*. Библиотека, 140.

<sup>2</sup> *Reynolds H. R. Athanasius: his life and life-work*. London, 1889. Здесь автор переходит от Августина и Фульгенция к Лютеру, Кальвину, Гукеру; от Барония к Нейандеру, далее к Мильману, Ньюману, Стэнли, Мёлеру, Брульи, Вильмену, Фиалону, Гиббону и Фиске.

<sup>3</sup> Ср.: *Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи* / Пер. В. Н. Неведомского. Ч. 1–7. М., 1883–1886. Ч. 2. С. 443.

<sup>4</sup> Там же. С. 419.

<sup>5</sup> *Gwatkin H. M. The Arian Controversy*. N. Y., 1889. P. 98.

<sup>6</sup> Месячная Минея. Январь. Стих 18 пятой песни канона и кондак.

**Сокращения названий  
Творений свт. Афанасия Великого  
в монографии иеромонаха Кирилла (Лопатина)  
«Учение св. Афанасия Великого о Святой Троице»**

Изл. веры	Изложение веры
К Иоан. и Антиох.	Послание к пресвитерам Иоанну и Антиоху
К Иовиан.	Послание к императору Иовиану
К Серап. I	К Серапиону, епископу Тмуисскому, послание I. Против хулителей, утверждающих, что Святой Дух есть тварь
К Серап. II	К Серапиону, послание II. Против утверждающих, что Сын есть тварь
К Серап. III	К Серапиону, послание III. О Святом Духе
К Серап. IV	К Серапиону, послание IV. О Святом Духе
К Эпикт.	Послание к Эпиктету, епископу Коринфскому, против еретиков
На Мф.	Из Бесед на Евангелие от Матфея
На сл: <i>Все предано Мне</i>	Беседа на слова: <i>Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть</i> (Мф. 11:27)
О вере	Слово пространнейшее о вере
О Воплощ.	Слово о Вочеловечении Бога Слова и явлении Его к нам в теле (в ТСО: Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти)
О Воплощ. прот. ар.	О явлении во плоти Бога Слова и против ариан (в ТСО: О Воплощении против ариан)
О Дион.	О Дионисии, епископе Александрийском, а именно, что он, как и Никейский Собор, думает противно арианской ереси, и напрасно клеветают на него ариане, будто бы он единомыслен с ними
Окр. к еп.	Окружное послание к епископам Египта и Ливии против ариан
Посл. соб. Арим.	Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и Селевкии Исаврийской
О Ник. Соб.	Послание о том, что Собор Никейский, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение свое против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно
Прот. Апол. I	Против Аполлинария книга I
Прот. Апол. II	Против Аполлинария книга II
Прот. ар. I	Против ариан слово первое
Прот. ар. II	Против ариан слово второе
Прот. ар. III	Против ариан слово третье
Прот. ар. IV	Против ариан слово четвертое
Прот. языч.	Слово против язычников
Том. к антиох.	Томос к антиохийцам

---

---

**УКАЗАТЕЛЬ**  
цитат из Священного Писания к первому тому Творений  
святителя Афанасия Великого

**Ветхий Завет**

**Быт.**

1:1 — 105, 231, 274, 275	3:21 — 88	27:29 — 236
1:3 — 327	4:1 — 224	27:37 — 236
1:3, 9, 24, 26 — 250	4:9 — 344	27:43 — 522
1:3, 11, 26 — 354	4:12 — 491, 532	27:43–44 — 518
1:5 — 238	6:2, 4 — 194	28:3–4 — 311
1:6 — 247, 327	6:4 — 337	28:10–19 — 523
1:6, 9, 12, 20 — 101	6:13 — 520	28:15 — 311
1:7, 16 — 231	6:14 — 269	29:30 — 212
1:9 — 250	6:18 — 340	31:5 — 493
1:14–18 — 246	7:1 — 340	31:7 — 311
1:26 — 89, 101, 276, 277, 309, 327	7:4 — 340	31:11 — 523
1:26–27 — 106	7:16 — 285	31:24 — 311, 523
1:27 — 266	12:10 — 135	32:11 — 311
2:3 — 275	14:13–16 — 218	32:25–31 — 523
2:5 — 169	14:14 — 420	32:26 — 310
2:7 — 180, 227, 266, 385	15:18 — 250	32:28 — 315
2:8 — 56	17 — 194	32:30 — 310
2:15 — 269	18:2 — 232	32:31 — 315
2:16–17 — 106	19:3 — 218	35:23 — 281
2:17 — 108, 283	19:24 — 232	35:29 — 136
3:5 — 162	19:26 — 574	39:43 — 136
3:6 — 157	21:5 — 211	42:21 — 493
3:7 — 56	21:8 — 268	48:5 — 224
3:9 — 344	22:17–18 — 139	48:15–16 — 310
3:10 — 269	25:8 — 136, 520	49 — 522
3:19 — 282, 285	26:24 — 312, 347	49:3 — 266
	27:2 — 520	49:10 — 139

<b>Исх.</b>	<b>Втор.</b>	16:11 – 135
2:2 – 135	4:19 – 100	16:14 – 323
2:10 – 345	4:32 – 264	18:11 – 136
2:15 – 518, 522, 526	6:4 – 59, 100, 315	19:1, 10, 15 – 136
3:2, 4, 6 – 312	6:5 – 100	20–24 – 522
3:2–5 – 194	6:13 – 100	21:13 – 518
3:2–22 – 523	6:16 – 527	21:22 – 565
3:10 – 522	17:6 – 399	22:2 – 517
3:13 – 250	18:15 – 209	22:9 – 499
3:14 – 253, 305, 356	19:3 – 518	22:19 – 565
4:13 – 250	19:15 – 399	23:19 – 566
4:21 – 344	21:18 – 211	24:1–8 – 518
7:1 – 194	21:23 – 125	24:4–5 – 526
7–12 – 566	28:66 – 134, 136, 235	26:1 – 566
13:23 – 139	30:14 – 85	26:9–11 – 546
14:6–9 – 135	32:4 – 225	26:10–11 – 521
14:28 – 544	32:6 – 276	26:21 – 400
15:9 – 525	32:6, 17, 18 – 276	<b>2 Цар.</b>
17:11 – 135	32:8 – 169	5:4 – 135
18–23 – 139	32:12 – 229	7:12 – 523
19:18–25 – 285	32:18 – 276	8:2 – 135
20:3 – 100	32:39 – 191, 229, 305, 306	8:5 – 135
20:4 – 99	32:49–50 – 522	15:13 – 305
20:12 – 513	32:50 – 136	15–18 – 457
20:13 – 509	34:1, 5 – 136	24:10–15 – 522
21:16 – 513	<b>Нав.</b>	<b>3 Цар.</b>
23:1 – 499	1:2, 9 – 312	1 – 305
28 – 227	1:6 – 347	1:19 – 223
29 – 227	2–6 – 135	1:26 – 223
33:9 – 312	10:7–13 – 135	1:39 – 135
33:11 – 312	<b>Суд.</b>	2:1, 10 – 136
33:20 – 241	6:11–12 – 312	12:31 – 504
34:29, 30 – 371	13:11 – 312	13:2–10 – 522
<b>Лев.</b>	13:16 – 242	17:17–23 – 518
22:16 – 371	<b>1 Цар.</b>	17:20–24 – 301
<b>Чис.</b>	2:6 – 521	17:22 – 137
11:25 – 246	5:6 – 560	18:1 – 521, 523
11:25, 27 – 203	12:5 – 487, 490	18:4 – 218, 518, 526, 558
21:24 – 311	12:18 – 301	18:10 – 558
24:5–7 – 133	17:46 – 301	18:20–40 – 524
24:17 – 133		19:1 – 516

19:2 — 518  
 21 — 530  
 21:2 — 558  
 21:7 — 499, 554  
 21:7-13 — 514  
 21:27 — 566  
 22:14-15 — 521

**4 Цар.**

1:10 — 524  
 1:15-16 — 523  
 2:9-15 — 524  
 2:12, 15-18 — 342  
 4:18 — 268  
 4:35 — 137  
 5:8-15 — 301  
 5:14 — 135  
 6:16 — 550  
 8:1-5 — 301  
 12:1 — 135  
 15:19-20 — 135  
 18-19 — 135  
 20:18 — 224  
 21:1 — 135  
 24:10 — 135

**1 Езд.**

3:2-6 — 497

**Неем.**

9:30 — 370

**2 Езд.**

1:29 — 135  
 4:36 — 239  
 4:41 — 492

**Тов.**

4:18 — 496  
 12:7 — 410

**Иудифь.**

8:16 — 253

**Иов.**

1:2 — 211, 224  
 5:26 — 520  
 9:8 — 307  
 18:5 — 166  
 29:15-16 — 218  
 38:17 — 348, 349  
 41:4 — 157

**Пс.**

2:1 — 167  
 2:2 — 378  
 2:6 — 270  
 2:7 — 242, 274  
 4:7 — 371  
 5:6 — 207  
 6:7 — 491  
 7:7-9 — 376  
 8:7 — 270  
 9:10 — 217, 233  
 10:7 — 207  
 15:5 — 371  
 15:8 — 216  
 15:10 — 126, 235, 350  
 17:1-3 — 311  
 17:10, 14 — 194  
 17:11 — 342  
 17:30 — 319  
 18:1 — 81  
 18:2 — 239, 295  
 18:5 — 386  
 19:6, 8 — 196  
 21:17-19 — 134  
 21:31-32 — 283  
 23:7 — 126  
 22:1 — 368  
 23:9 — 197, 326  
 23:10 — 161, 368, 374  
 26:1-3 — 528  
 30:2 — 233  
 30:3 — 217, 233  
 30:9 — 528  
 30:16 — 521  
 30:25 — 524

31:9 — 316, 317  
 32:4 — 289  
 32:6 — 101, 250, 358  
 32:9 — 101, 250  
 33:14 — 217  
 35:10 — 168, 251, 352,  
 367  
 36:40 — 524  
 39:2-3 — 525  
 43:6 — 319  
 43:21 — 574  
 44:2 — 275, 352, 359,  
 379, 394, 523  
 44:7 — 232  
 44:7-8 — 201, 204  
 44:8 — 192, 205  
 44:9 — 203  
 47:9 — 243  
 48:13 — 317  
 49:3 — 523  
 49:12 — 82  
 50:12 — 264  
 50:13 — 203  
 53:3 — 196  
 53:9 — 523  
 54:20 — 168  
 55:12 — 523  
 56:4-5 — 523  
 56:5 — 250  
 59:14 — 319  
 67:2 — 376  
 68:27 — 517  
 71:5 — 196  
 72:23-24 — 356  
 73:2 — 275  
 73:6 — 545  
 75:1 — 214  
 77:40 — 373  
 79:2 — 368  
 81:1 — 194  
 81:6 — 164  
 81:6-7 — 107  
 82:19 — 377  
 83:11 — 210

83:12 — 371	118:89 — 255, 280	8:22, 25 — 278
84:9 — 301	118:90–91 — 100	8:23 — 289
85:8 — 212, 267, 309	118:91 — 297	8:23, 25 — 291
85:16 — 268	118:101 — 257	8:23–25 — 293
86:2 — 207	119:1–2 — 311	8:25 — 250, 274, 296, 369, 377
86:5 — 377	131:11 — 373	8:27 — 271, 296
88:6 — 54	134:6 — 353, 358	8:29 — 239, 271
88:7 — 212	135:1–26 — 526	8:30 — 176, 274, 297, 338, 389, 395
88:7, 9 — 267	135:6 — 91	8:32 — 298
88:17–18 — 197	137:8 — 283	9:1 — 263, 265, 267, 346
88:23 — 571	138:7 — 373	9:18 — 165
88:36, 37 — 373	141:6 — 371	11:30 — 520
89:2, 3 — 169	142:5 — 288	12:5, 6 — 352
89:17 — 168	142:10 — 372	12:7 — 392
90:16 — 520	144:13 — 168, 226, 232	12:10 — 562
96:7 — 196, 243	145:8 — 360	13:3 — 522
99:3 — 269	146:7–9 — 100	14:16 — 295
100:5 — 489, 499		15:1 — 511
101:19 — 264, 283	<b>Притч.</b>	15:13 — 493
101:24 — 520	1:6 — 294	16:13 — 503, 511
101:25 — 520	1:7 — 296	16:3 — 493
101:26 — 275, 288	1:16 — 58	18:1 — 170
101:26–28 — 191	1:23 — 257	18:3 — 61, 299
101:27 — 191	2:13, 14 — 535	19:5 — 469
101:27–28 — 203	2:23–25 — 169	19:9 — 401
102:21 — 256	3:19 — 175, 259, 267, 289, 290, 356,	20:13 — 500
103:29–30 — 369	358	20:15–16 — 564
103:24 — 175, 211, 225, 246, 250, 251, 258, 264, 289, 294	6:26 — 295	20:28 — 492
106:20 — 139, 251	7:22 — 567	20:23 — 224
109:1 — 232, 234, 235, 375	8:9 — 387	23:4 — 321
109:3 — 274	8:10, 11 — 210	23:32 — 571
110:2 — 353	8:11 — 212	24:3 — 295
113:11 — 248, 353	8:12 — 175	24:22 — 487, 557
113:12–15 — 100	8:14 — 356, 357	25:5 — 493
113:12–16 — 68	8:22 — 208, 220, 221, 230, 237, 262, 263, 268, 269, 270, 273, 280, 282–284, 288, 289, 292, 293– 295, 298, 299, 364, 369, 377, 385, 386	25:8 — 489
115:7 — 223		25:18 — 493
117:6 — 348		26:11 — 543
117:9 — 525		26:27 — 477
117:27 — 139		28:28 — 569
118:1 — 282		29:7 — 323
118:73 — 274		29:12 — 567
		30:8 — 499



30:15 — 514	2:4 — 151	50:6 — 550
31:1 — 301	5:7 — 392	52:5 — 505
31:9 — 469	5:20 — 157, 525, 529	52:5, 6 — 373
<b>Еккл.</b>	6:1 — 312	52:11 — 574
3:2 — 520	6:1-3 — 367	53:2 — 377
5:7-8 — 524	6:3 — 367, 377	53:2-5 — 377
7:11 — 295	6:8-10 — 367	53:3-5 — 133
7:18 — 520	6:10 — 368	53:4 — 265, 273, 363
7:30 — 60	7:14 — 133, 209, 377	53:4, 11 — 328
8:1 — 295	8:4 — 133, 135	53:5 — 364
9:12 — 520	9:5 — 519	53:6-8 — 133
10:20 — 487	9:6 — 250, 310, 356, 376	53:7 — 209, 235
12:14 — 225	10:17 — 371	53:8 — 136
<b>Песн.</b>	10:24 — 301	53:8-10 — 134
5:2 — 545	11:9 — 145	54:13 — 215
<b>Прем.</b>	11:10 — 134	56:4-5 — 210
1:1 — 401	14:12 — 308	58:9 — 218
1:11 — 489	14:13 — 316	58:11 — 175
2:23-24 — 107	19:1 — 133	61:1 — 202, 205
3:5-6 — 523	22:13 — 573	61:8 — 207
6:19 — 107	25:8 — 235	62:4 — 356
7:24 — 313	26:13 — 233	63:9 — 139, 377
7:25 — 384, 389	26:20 — 510, 524, 555	63:10 — 373
8:30 — 194	32:6 — 496	63:13-14 — 372
9:2 — 264	35:3-6 — 137	65:1-2 — 137
13:5 — 99, 251	35:4-5 — 377	66:2 — 286
14:12 — 63	38:5 — 520	<b>Иер.</b>
14:12-21 — 65	38:19 — 224	1:5 — 169, 330
14:21 — 71	39:7 — 224	2:1 — 251
<b>Сир.</b>	40:8 — 203	2:6 — 372
1:10 — 295	40:28 — 168, 244	2:12 — 162, 554
4:32 — 484	42:3 — 224	2:13 — 174, 367
30:4 — 462	43:5 — 347	3:3 — 299
<b>Ис.</b>	44:2-3 — 367	5:8 — 317
1:2 — 193, 276, 277, 370	44:6 — 305, 307	5:30 — 554
1:6 — 573	44:10-20 — 69	9:2 — 477
1:10 — 513	44:24 — 307	9:3 — 229
1:11 — 248	45:13 — 368	10:16 — 371
1:22 — 296, 332	45:14 — 243	11:19 — 134
	45:14-16 — 374	15:18 — 229
	47:6 — 517	17:9 — 376
	48:11 — 374	17:11 — 545
	49:5 — 269, 270, 271	17:12, 13 — 174

22:10 — 401

23:29 — 257

31:22 — 264

39:1 — 135

**Вар.**

3:12 — 174, 260

3:36 — 267

3:36–38 — 376

4:20 — 168

4:22 — 168

**Иез.**

11:13 — 554

16:43 — 373

28:2 — 321

34:3–10 — 503

**Дан.**

3:6 — 517

3:57 — 288

**Новый Завет****Мф.**

1:18 — 384

1:23 — 133, 209, 327,  
377

2:1 — 136

2:9 — 136

2:9–10 — 135

2:13 — 519

2:14 — 346

2:22–23 — 519

3:9 — 380

3:11 — 371

3:16 — 795

3:17 — 166, 242, 280,  
350, 352, 358,  
379

4:6 — 290

4:7 — 373, 527

4:10 — 287, 336

5:8 — 56, 282

3:100 — 374

6:4, 5 — 553

6:14 — 554

7:10 — 194, 246

7:24, 25 — 569

9:24 — 235

9:24–25 — 138

9:27 — 571

12:24 — 148

13:42 — 168, 169

14:2 — 497

14:5 — 327

**Ос.**

7:13 — 162

7:15–16 — 162

11:1 — 133

**Иоил.**

1:7 — 494

2:17 — 572

2:25 — 161, 256

2:28 — 327, 366

**Ам.**

2:9 — 311

**Мих.**

7:18 — 285

**Авв.**

2:11 — 360

**Зах.**

1:9 — 312

1:12–17 — 250

2:10 — 208

**Мал.**

1:2 — 207

2:9 — 277

2:10 — 277, 369

3:6 — 191, 229

9:3 — 563

9:25 — 328

9:36 — 454

10:14 — 546

10:16 — 317

10:19–20 — 370

10:22 — 436, 439

10:23 — 509, 516, 518

10:24 — 342

10:28 — 347

10:29 — 244, 517, 521

10:40 — 294

11:13 — 139

11:25 — 59, 268

11:27 — 167, 195, 241,  
323, 332, 333,  
339, 341, 365,  
369, 395

11:28 — 217

11:29 — 318

12:1 – 513	22:21 – 207, 553	1:34 – 124
12:14 – 519	22:29 – 207	3:6 – 545
12:24 – 204, 348	22:30 – 287	5:7 – 132
12:28 – 205, 374	22:36 – 305	5:29 – 328
12:31 – 340	23:17 – 238	6:38 – 324, 333
12:32 – 205	24:3 – 209	8:33 – 350
12:33 – 191	24:5 – 343	9:23–25 – 548
12:40 – 320	24:6 – 342	10:6 – 264
13:25 – 253	24:14 – 337	10:17–21 – 365
13:43 – 371	24:15–18 – 519	10:18 – 362, 365, 372
13:55 – 205	24:36 – 209, 340	12:29 – 306
14:6 – 157	24:39 – 340	13:9 – 544
14:7–11 – 558	24:42 – 154, 340, 344	13:32 – 324, 337, 339, 340, 362, 365
14:8–11 – 125	24:44 – 154, 340	14:55–58 – 558
14:13 – 519	25:1–13 – 340	15:34 – 347, 349
14:25 – 119	25:13 – 340	
15:4–6 – 513	25:30 – 154	
15:19 – 192	25:34 – 292	<b>Лк.</b>
15:31 – 119	25:35, 40 – 562	1:2 – 251
16:8 – 334	26:11–15 – 124	1:19, 28 – 312
16:13 – 324, 333, 341	26:39 – 323, 331, 347, 349, 350, 375	1:22 – 336
16:16 – 237, 280, 290, 380, 383, 420	26:41 – 324, 375	1:33 – 374
16:17 – 369	26:45 – 520	1:44 – 330
16:22, 23 – 376	26:56 – 555	1:51 – 374
16:23 – 350	26:64 – 154	2:14–15 – 345
16:24 – 365, 545, 565	27:5 – 491	2:46 – 346
17:5 – 166, 171, 250, 280	27:21 – 157, 477, 566	2:52 – 199, 324, 344, 346, 362
18:1 – 115	27:24 – 566	4:30 – 521
18:6 – 418	27:40 – 325	4:34 – 132
18:8 – 154	27:45, 52–53 – 350	5:24 – 303
18:10 – 345	27:46 – 324, 347, 350, 362, 363, 396	5:25 – 368
18:11 – 116	27:51 – 137	6:36 – 308, 317
18:19 – 496	27:51–52 – 120	6:45 – 179
18:20 – 405	27:52–53 – 349	7:14–15 – 328
19:4 – 264, 275	27:54 – 349, 380	7:21 – 328
19:4–5 – 105	28:18 – 323, 332, 334, 336	7:48 – 336
19:6 – 105, 522	28:19 – 190, 261	8:28 – 132
19:16–21 – 365		10:18 – 126, 336
19:17 – 305		10:22 – 323, 341
20:23 – 333	<b>Мк.</b>	11:2 – 190, 269
20:28 – 285	1:24 – 132	11:13 – 372
22:13 – 154	1:24, 34 – 120	11:20 – 374
		11:23 – 156

- 12:4 – 347  
 12:20 – 520  
 12:33 – 562  
 12:40 – 344  
 13:16 – 336  
 13:32 – 317  
 16:8 – 165  
 17:2 – 418  
 17:21 – 85  
 18:2, 4 – 551  
 18:18–22 – 365  
 18:19 – 305  
 19:43–44 – 509  
 22:42 – 375  
 23:10 – 554  
 23:44–45 – 137, 162  
 23:45 – 116, 120  
 23:46 – 364, 369  
 24:1 – 203  
 24:26 – 234
- Ин.**  
 1:1 – 165, 167, 180, 196,  
     221, 227, 228,  
     249, 251, 254,  
     269, 270, 271,  
     274, 275, 280,  
     303, 314, 352,  
     363, 368, 374,  
     379, 384, 395  
 1:1–3 – 97, 326  
 1:3 – 104, 105, 167, 169,  
     175, 194, 211,  
     225, 243, 246,  
     254, 257, 258,  
     268, 269, 288,  
     297, 298, 307,  
     327, 336, 337,  
     354, 356, 357,  
     368, 379, 384  
 1:9 – 199  
 1:12 – 198, 277, 318,  
     365  
 1:12–13 – 276
- 1:12, 13 – 370  
 1:14 – 181, 196, 197,  
     199, 200, 208,  
     215, 217, 219,  
     221, 226, 236,  
     257, 263, 265,  
     271, 277, 280,  
     284, 297, 309,  
     324, 327, 329,  
     330, 332, 335,  
     337, 338, 345,  
     346, 348, 366,  
     384, 396, 397  
 1:16 – 205, 366, 385  
 1:17 – 216, 386  
 1:18 – 203, 211, 280  
 1:27 – 272  
 1:49 – 346  
 1:51 – 216  
 2:1–10 – 348  
 2:1–11 – 337  
 2:4 – 337, 520  
 2:13 – 356  
 2:19 – 368  
 2:19, 21 – 362  
 2:21 – 110  
 2:25 – 334  
 3:3 – 115  
 3:6 – 370, 372  
 3:8 – 370  
 3:17 – 215, 272, 327  
 3:35 – 332, 359  
 3:35–36 – 323  
 4:10 – 367  
 4:13–14 – 367  
 4:24 – 389  
 4:25 – 232  
 4:30 – 315  
 4:46 – 119, 124, 145  
 5:16 – 325  
 5:17 – 239, 248, 325  
 5:18 – 232, 325  
 5:19 – 101, 260  
 5:20 – 358
- 5:21 – 370  
 5:22 – 323  
 5:23 – 189, 306  
 5:26 – 333, 362, 368  
 5:30 – 332  
 5:36 – 284  
 5:37–38 – 315  
 5:39 – 326  
 6:1–15 – 385  
 6:6 – 334  
 6:27 – 300  
 6:37 – 323  
 6:38 – 306  
 6:38–40 – 272  
 6:42 – 325  
 6:44 – 386  
 6:45 – 215  
 6:46 – 241  
 6:51 – 372  
 6:63 – 257, 370  
 6:67 – 565  
 7:2 – 497  
 7:6 – 520  
 7:30 – 520  
 7:38–39 – 366  
 7:39 – 363  
 8:12 – 163, 168, 272,  
     303  
 8:35–36 – 289  
 8:36 – 285  
 8:40 – 380  
 8:44 – 156, 351, 360,  
     380, 498, 513,  
     518, 545  
 8:54 – 171  
 8:58 – 169, 271, 325  
 8:58–59 – 519  
 9 – 348, 563  
 9:6 – 329, 336, 337  
 9:7 – 119, 124  
 9:32–33 – 138  
 9:34 – 563  
 9:39 – 272  
 10:7 – 282

10:9 – 279	282, 283, 300,	17:10 – 303, 332
10:12 – 502	307, 318, 368,	17:11 – 315
10:14 – 168, 368	493, 498	17:17 – 202, 318
10:15 – 334, 365	14:7–11 – 374	17:18 – 321
10:17–18 – 348	14:8, 9 – 168	17:18–19 – 201
10:18 – 332, 350	14:9 – 99, 164, 189,	17:19 – 197, 362, 368
10:27–28 – 362	191, 216, 236,	17:20–23 – 315
10:30 – 172, 189, 252,	271, 296, 303,	17:21 – 214, 318, 319,
271, 302–304,	312, 315, 363,	321, 322
309, 312, 315,	385, 396	17:21, 22 – 260
348, 349, 360,	14:9, 10 – 298	17:22 – 204, 318, 319
363, 379, 394,	14:10 – 102, 189, 216,	17:23 – 319, 320
396	271, 252, 262,	18:4–5 – 521
10:30, 33 – 160	274, 299, 300–	18:5 – 285, 348
10:31 – 325, 337	302, 304, 309,	18:9 – 511
10:33 – 324	315, 334, 357,	18:37 – 272
10:35 – 195	359, 360, 379,	19:7 – 290
10:35–36 – 232	385	19:15 – 163, 260, 545,
10:36 – 362	14:10, 12 – 252	546
10:37 – 142	14:21 – 119	19:34 – 509
10:37–38 – 119, 329	14:23 – 260, 309, 370	19:38 – 360
10:38 – 232, 303, 304,	14:27 – 429	19:39 – 203
348	14:28 – 213, 306, 363	20:17 – 366
11:14 – 334	14:28–29 – 169	20:19 – 518, 523
11:34 – 324, 333	14:30 – 286	20:22 – 202, 205, 366
11:35 – 351, 385	15:1 – 385	20:28 – 243, 363, 374
11:43 – 329, 385	15:1, 5 – 385	
11:43–44 – 328, 348	15:1–8 – 291	<b>Деян.</b>
11:53–54 – 519	15:5 – 385, 396	1:7 – 343
12:27 – 347, 350, 351	15:10, 9 – 241	1:7–8 – 343
12:27–28 – 323	15:20 – 394	1:18 – 560
12:28 – 324	15:26 – 202, 203	2:3, 4 – 371
12:32 – 125	16:7 – 202	2:17 – 237
12:34 – 232	16:7, 13, 14 – 205	2:22 – 231
12:38 – 374	16:13 – 203	2:22–23 – 383
12:39–41 – 368	16:14 – 171, 202, 339	2:24 – 200, 376
12:46 – 272	16:15 – 202, 206, 216,	2:29 – 235
13:13 – 168, 243	237, 243, 303,	2:30 – 373
13:21 – 323	322, 332, 339	2:36 – 208, 221, 230,
13:37 – 331	16:25 – 263	231, 233, 235,
14:3 – 283, 286	17:1 – 334, 338, 521	236, 375
14:6 – 109, 163, 168,	17:3 – 297, 307, 376	2:37 – 236
175, 176, 192,	17:4 – 284	3:15 – 383
239, 272, 279,	17:5 – 194, 324, 335,	4:10 – 383
	336	

- 4:32 – 318  
5:3, 4 – 370  
5:9 – 373  
5:28 – 524  
5:29 – 350  
7:2 – 312, 374  
7:51 – 373  
7:56 – 383  
8:20 – 358  
8:27–39 – 549  
8:29 – 373  
8:34 – 209  
9:4 – 296  
9:5 – 549  
9:25 – 518  
10:26 – 242  
10:38 – 202  
12:6–19 – 526  
13:2 – 372, 373  
13:22–23 – 383  
14:3 – 301  
14:15–17 – 90  
17:27 – 109  
17:28 – 103, 141, 299,  
300  
17:30–31 – 383  
20:29 – 446  
21:11 – 373  
23:9 – 400  
23:11 – 523  
24:19 – 477  
25:10 – 493  
25:11 – 522  
25:16 – 477  
26:2 – 485  
28:25 – 368
- Иак.**  
1:18 – 354  
2:23 – 226  
4:11 – 392
- 1 Пет.**  
1:20 – 291  
2:22 – 118, 273
- 2:24 – 217, 265, 328  
2:25 – 383  
3:6 – 223  
3:16 – 392  
3:22 – 336, 383  
4:1 – 328, 330, 331  
4:4 – 513  
4:19 – 229  
5:8 – 538
- 2 Пет.**  
1:4 – 172, 336  
1:17 – 336  
2:22 – 220
- 1 Ин.**  
1:1 – 363  
1:5 – 371  
2:13 – 356  
2:19 – 156  
2:20 – 202  
2:23 – 294, 296  
3:5 – 331  
3:8 – 272, 286  
3:24 – 198  
4:9 – 280  
4:13 – 321, 370  
4:15 – 322  
5:6 – 330  
5:20 – 101, 300, 307,  
318, 376
- Рим.**  
1:1 – 272  
1:5 – 102  
1:6 – 372  
1:7 – 260, 310, 311  
1:19–20 – 295  
1:19–25 – 297  
1:20 – 89, 101, 167,  
168, 238, 256,  
267  
1:21–23, 26 – 73  
1:23 – 157, 179
- 1:25 – 61, 113, 234,  
314  
1:26–27 – 80, 108  
2:13 – 392  
2:24 – 505  
5:4 – 524  
5:12 – 206  
5:14 – 199, 330  
6:8 – 110  
8:3 – 206, 215  
8:3–4 – 272  
8:9 – 206, 215  
8:15 – 363  
8:19, 21 – 281  
8:21 – 289, 509  
8:22 – 264  
8:23 – 366  
8:26 – 233  
8:29 – 279, 281, 282,  
292, 299  
8:33, 34 – 373  
8:35 – 322, 529  
8:37–39 – 524  
8:38 – 267  
9:5 – 165, 167, 180,  
313  
9:19 – 248  
9:20 – 185  
9:33 – 326  
10:8 – 85  
10:18 – 386  
11:16 – 369  
11:29 – 322  
11:34 – 185, 338  
15:19 – 524
- 1 Кор.**  
1:1 – 353  
1:3 – 260, 310  
1:4 – 311  
1:10 – 319  
1:21 – 116, 236, 295,  
297  
1:22–24 – 104

- 1:23 — 332  
 1:24 — 95, 120, 132,  
     167, 187, 251,  
     256, 260, 273,  
     280, 300, 327,  
     343, 345, 356,  
     362, 368, 395  
 1:25 — 198  
 1:30 — 395  
 2:1–4 — 565  
 2:2 — 362  
 2:4 — 301  
 2:8 — 152, 157, 300,  
     336, 362, 363,  
     368, 374  
 2:9 — 155, 452  
 2:10–11 — 369  
 2:11 — 365  
 2:13 — 366  
 3:10–11 — 290  
 3:12 — 291  
 3:16 — 172, 202  
 3:17 — 370  
 3:19 — 146  
 4:1 — 383  
 4:6 — 319  
 4:16 — 309  
 5:3 — 447  
 5:13 — 416  
 6:10 — 513  
 6:11 — 373  
 6:19 — 291  
 7:5 — 541  
 7:27 — 405  
 8:6 — 175, 250, 288,  
     303, 336, 379  
 10:4 — 372  
 10:13 — 226  
 10:23 — 58, 103  
 11:7 — 248, 309  
 11:9 — 248  
 11:27 — 410  
 12:4–6 — 371  
 12:11 — 371  
 14:25 — 198  
 14:33 — 430  
 15:20 — 282  
 15:21–22 — 112  
 15:21 — 272  
 15:23 — 369  
 15:24–28 — 374  
 15:25 — 375  
 15:28 — 375  
 15:32 — 573  
 15:41 — 212, 239  
 15:42–44 — 121  
 15:45 — 372  
 15:47 — 199  
 15:47–49 — 282  
 15:48 — 199  
 15:53 — 371  
 15:53–54 — 120  
 15:53–55 — 122  
 15:54 — 144  
 15:55 — 128
- 2 Кор.**
- 1:10 — 311  
 1:23 — 487  
 2:11 — 206  
 2:17 — 447  
 3:6 — 370  
 3:17 — 167  
 4:4 — 201  
 4:18 — 60, 147  
 5:10 — 154  
 5:14 — 286  
 5:14–15 — 111  
 5:17 — 172, 282  
 5:19 — 304  
 5:21 — 265  
 6:14 — 447  
 6:15 — 447  
 6:16 — 172, 198, 233,  
     370  
 8:9 — 361, 385  
 10:15 — 405  
 11:14 — 343
- 11:32 — 510, 526  
 11:32–33 — 518  
 12:2 — 341  
 12:4 — 524  
 12:6–7 — 342  
 13:3 — 370  
 13:4 — 376
- Гал.**
- 1:1 — 362, 368, 372  
 1:9 — 447  
 1:11–12 — 373  
 1:15–16 — 372  
 2:20 — 341  
 3:13 — 125, 265, 273,  
     330  
 3:19 — 210  
 3:28 — 287, 364, 375  
 4:4 — 328  
 4:6 — 269, 277  
 4:8 — 233  
 6:9 — 555  
 6:14 — 362  
 6:15 — 172, 287
- Еф.**
- 1:1 — 356  
 1:2 — 260, 310  
 1:3–5 — 292  
 1:4–5 — 364  
 1:5 — 354  
 1:11 — 292  
 1:13 — 202  
 1:13, 14 — 371  
 1:23 — 555  
 2:2 — 126  
 2:6 — 369  
 2:6–7 — 364  
 2:10 — 273, 283, 364  
 2:14 — 125, 163  
 2:14–15 — 273  
 2:15 — 264  
 2:15–16 — 364  
 2:20 — 397

3:6 – 198  
 3:10–12 – 364  
 3:15 – 180  
 3:17–19 – 117  
 3:18–19 – 361  
 4:4 – 366  
 4:4,13 – 320  
 4:6, 10 – 109  
 4:9 – 200  
 4:10 – 199, 373  
 4:13 – 291  
 4:14 – 377  
 4:24 – 264  
 4:26 – 419  
 4:30 – 373, 431  
 5:1–2 – 309  
 5:14 – 340  
 5:25 – 364

**Флп.**

2:5–11 – 195  
 2:6 – 96, 304, 352, 364,  
 384  
 2:6–7 – 203, 205, 233,  
 327, 385  
 2:6–8 – 200, 327  
 2:7 – 221, 268, 269,  
 270, 362, 366,  
 375–377  
 2:7, 8 – 271, 363  
 2:8 – 346  
 2:8–9 – 199  
 2:8–10 – 193  
 2:9 – 200, 363, 368,  
 369  
 2:9–10 – 192  
 2:10 – 236  
 2:11 – 195  
 3:13 – 343, 345  
 3:14 – 58  
 3:21 – 198  
 4:8 – 473  
 4:22 – 557

**Кол.**

1:15 – 101, 201, 279,  
 280, 281, 292,  
 299, 352  
 1:15–17 – 194, 264  
 1:15–18 – 96  
 1:16 – 101, 249, 267,  
 269, 280, 368,  
 369, 379  
 1:17 – 167, 194, 268,  
 281, 288, 339  
 1:18 – 163, 278, 279,  
 283, 292  
 2:7 – 227  
 2:9 – 328, 364, 366,  
 367  
 2:15 – 145  
 3:12 – 431

**1 Фес.**

1:10 – 362  
 3:11 – 310  
 3:13 – 54  
 4:13 – 209  
 4:17 – 126  
 5:18 – 354, 358  
 5:21 – 385  
 5:24 – 229

**2 Фес.**

1:10 – 54  
 2:1 – 209  
 2:2 – 344  
 2:3 – 571  
 2:4 – 573  
 3:18 – 345

**1 Тим.**

1:1 – 356  
 1:2 – 260  
 1:4 – 565  
 1:7 – 301, 513  
 1:10 – 429  
 1:17 – 76

1:19 – 59, 351  
 1:20 – 157, 209  
 2:5 – 376  
 3:1 – 226  
 3:2 – 504, 530  
 4:1 – 373  
 4:1, 2 – 164  
 4:4 – 264  
 4:13 – 326  
 4:14 – 503  
 5:16 – 226  
 6:5 – 405

**2 Тим.**

1:2 – 260  
 1:8–10 – 292  
 2:13 – 229  
 2:15 – 160  
 2:17–18 – 209  
 3:11 – 524  
 3:12 – 524  
 3:16 – 326  
 4:6 – 523

**Тит.**

1:14 – 164  
 2:11 – 291

**Флм.**

1:12 – 223

**Евр.**

1:1, 2 – 370  
 1:1–2 – 209  
 1:2 – 168, 169, 293  
 1:3 – 96, 101, 164, 168,  
 180, 250, 252,  
 271, 299, 312,  
 352, 358, 365,  
 384  
 1:3–4 – 210  
 1:4 – 208, 221, 237,  
 299, 385, 386  
 1:5 – 217  
 1:5, 7 – 212  
 1:6 – 196, 216, 243, 282



1:8-9 – 201	4:12, 13 – 254, 289	11:3 – 105
1:8, 10-11 – 213	4:15 – 368	11:5 – 345
1:14 – 211, 217, 312	6:20 – 196	11:35 – 121
2:1-3 – 214	7:10 – 183	11:37 – 125, 136
2:2 – 386	7:19 – 215	11:37-38 – 521
2:12 – 385	7:22 – 215, 219	11:38 – 558
2:14-15 – 112, 121, 272	7:24 – 229	12:1 – 524
2:14-18 – 228	8:6 – 215	12:23 – 369
2:9 – 111	9:12, 24 – 121	12:29 – 371
2:10 – 111	9:23 – 215	13:8 – 191, 203, 229
3:1-2 – 208, 221, 226, 228, 229	9:24 – 110, 197, 215	<b>Откр.</b>
3:2 – 220, 223, 225, 238, 299, 385, 386	9:26 – 327	1:8 – 167, 303
3:5, 6 – 230	10:1 – 216, 227	8:9 – 264
	10:5 – 265	12:9 – 121
	10:12 – 211	22:9 – 242
	10:20 – 126, 282	
	10:37 – 340	

---

---

**ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ**  
**к первому тому Творений**  
**святителя Афанасия Великого**

**БИБЛЕЙСКИЕ ИМЕНА**

**Новый Завет**

- Агав, пророк, св. 373  
Александр, потерпел крушение  
в вере 209  
Анания 370  
Варавва, разбойник 566  
Варнава, апостол, св. 372–373  
Захария, священник 312  
Иаков, брат Господень,  
апостол, св. 354  
Именей, потерпел крушение  
в вере 209  
Иоанн Богослов, апостол, св. 105,  
156, 175, 180, 198, 216, 221,  
251, 257, 307, 322, 331, 334,  
363, 367, 376, 379  
Иоанн Креститель, пророк  
и Предтеча Господень,  
св. 330, 371, 519  
Иосиф Обручник, св. 519  
Ирод Агриппа II, Иудейский царь,  
сын Ирода Агриппы I 526,  
Ирод Антипа, Иудейский царь,  
четвертовластник 317, 348,  
554, 558  
Ирод Великий, Иудейский  
царь 519, 325,  
Иродиада 558  
Иуда Искариот 157, 325, 491, 560,  
564  
Каиафа, первосвященник 324,  
360, 380, 550  
Клеопа, апостол, св. 234  
Корнилий, сотник, св. 242  
Лазарь Четверодневный, св. 329,  
334, 336–337, 341, 385, 519  
Лука, апостол, св. 251, 344, 345,  
372, 374  
Матфей, апостол, св. 371  
Никодим 203  
Онисим, апостол, св. 223  
Павел, апостол, св. 215, 246, 296,  
311, 342, 352, 353, 373–374,  
400, 432, 518, 523–524, 526,  
557, 573  
слова апостола Павла 80,  
167, 200, 221, 225–226, 228,  
264–265, 292, 295, 327, 345,  
360–361, 367–372, 381,  
485, 503  
Петр, апостол, св. 200, 221, 230–  
231, 234, 236–237, 242, 265,  
328, 330, 341, 350, 369, 370,

- 373, 375, 376, 381, 523, 526,  
547, 549
- Пилат Понтий 285, 348, 509, 521,  
545, 550, 566
- Сапфира 373
- Симон Волхв 158, 358
- Стефан, архидиакон, св. 374
- Тимофей, апостол, св. 292, 373
- Филимон, апостол, св. 223
- Филипп, апостол, св. 209, 334,  
549
- Фома, апостол, св. 363, 374
- Ветхий Завет**
- Аарон 134, 136, 202, 226–227,  
229, 246
- Авдий 218, 518, 558
- Авель 134
- Авессалом 305, 457
- Авимелех 518
- Авраам, патриарх 134–136, 139,  
193, 194, 218, 223, 226, 232,  
250, 271, 311–312, 347
- Агав 373
- Аггей 138
- Адам 56, 134, 185, 199, 206, 214,  
266, 269, 279, 286, 290, 307,  
330, 335, 344, 365–366
- Адония 305
- Азария 288
- Амос, пророк, св. 134, 138
- Амрам 134
- Анания 288
- Асаф 138
- Астиаг 327
- Ахав 499, 516, 518, 521–523, 526,  
554, 558, 566
- Ахаз 134
- Варух, пророк, св. 168, 174, 267
- Валтасар, царь 554
- Вирсавия 223
- Вузий 134
- Гад 138
- Гедеон 312
- Давид, пророк св. 134–136, 138,  
201–202, 223, 235, 256, 352,  
499, 517–518, 521–523, 526,  
546, 565–566
- слова Давида 168, 175,  
191–192, 204, 210, 226, 232,  
234, 239, 251, 264–265, 267,  
274, 283, 288, 301, 311, 353,  
367–368, 371–377, 379
- Даниил, пророк, св. 138, 168, 194,  
235, 327, 497, 554, 569, 571,  
573
- Дарий, царь 554
- Доик 566
- Ева 224
- Ездра 497
- Езекия, царь 134–135, 138, 201,  
224, 520
- Елисей, пророк, св. 137, 301, 342,  
524, 550
- Елифаз 520
- Елкана 134
- Енох 134, 345
- Ефрем 310
- Захария, пророк, св. 138, 250
- Зоровавель 239, 492, 497
- Иаков, патриарх 134, 136, 139,  
193, 224, 236, 281, 310–311,  
315, 493, 518, 522–523
- Иаред 134
- Иезавель 499, 514, 518, 523, 554, 558
- Иезекииль, пророк, св. 134, 136,  
138, 373, 503
- Иеремия, пророк, св. 134, 136, 138,  
174, 264, 330, 367, 372, 376
- Иероваам, царь 504, 522
- Иессей 134, 135
- Иисус Навин 135, 246, 312, 347
- Иисус, сын Иоседеков 497
- Илия, пророк, св. 137, 301, 342,  
518, 521–522, 524, 554, 558,  
566
- Иоав 521
- Иоас 135

- Иов Многострадальный, св. 218, 224, 520, 522
- Иоильт, пророк, св. 327, 366
- Иона, пророк, св. 320–322
- Иосиф, патриарх 193, 212, 224, 493, 573
- Иосия, царь 134–135, 201
- Исаак 134, 136, 139, 193, 236, 268, 311, 345
- Исав 236, 518, 520, 522–523
- Исаия, пророк, св. 134, 136, 138, 312  
слова 168, 207, 244, 265, 367–368, 370–374, 377, 524–525
- Иуда 134, 523
- Каин 224, 344, 491, 532
- Лаван 311, 493, 523
- Ламех 134
- Левий 183
- Лия 212
- Лот 218, 574
- Малахия, пророк, св. 277
- Манассия 310
- Маной 242, 312
- Мисаил 288
- Михей, пророк, св. 522
- Моисей, пророк, св. 134–136, 139, 185, 194, 214, 230, 246, 250, 269, 285, 301, 312, 345, 347, 518, 523, 526  
слова 56, 59, 85, 105, 133, 168, 210, 224, 225, 232, 264, 274–277
- Навуфей 499, 530, 554, 558, 566
- Нафан, пророк, св. 138, 223
- Нееман 137, 301
- Ной 134, 185, 269
- Осия, пророк, св. 138, 162
- Охозия, царь 523
- Рахиль 212
- Рувим 266, 281
- Самсон 242, 312
- Самуил, пророк, св. 134, 135, 301
- Сарра 223
- Саул, царь 136, 326, 499, 517–518, 521–523, 526, 546, 565
- Соломон, царь 134–135, 138, 169–170, 175, 210, 221, 223–225, 263, 301, 345, 492, 499, 520, 567
- Сусанна 168
- Фара 134
- Хелкия 134
- Деятели Церкви IV века**
- Абунданций, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Авксентий, епископ, поставленный Констанцием 570
- Авксивий, епископ с Кипра, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Агафаммон, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 482, 448, 475
- Агафаммон, епископ, поставленный Мелетием Ликопольским 467
- Агафодемон, епископ, изгнанный арианами 568
- Агафон, епископ, изгнанный арианами 516, 568
- Адамантий, епископ из Египта 482, 475
- Аделфий, епископ, изгнанный арианами 516, 568
- Адолий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Акакий, епископ Кесарийский, сторонник Евсевия Никомидийского 434, 440, 445–446, 537, 542
- Акила, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448

- Александр, епископ  
Александрийский, свт. 158,  
238, 403, 407, 410–411,  
420–421, 426, 457–458, 466,  
495, 497, 505, 568, 572
- Александр, епископ  
Фессалоникийский 413–  
414, 425, 462, 476
- Александр, епископ,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 447
- Александр, другой, епископ,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 447
- Александр, пресвитер,  
обвинивший епископов  
Феогния, Мария  
и Македония в навете  
на свт. Афанасия 469
- Алипий, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Амант, епископ Страсбургский 448
- Амантий, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 447, 448
- Аминтий, пресвитер, обвинивший  
епископов Феогния, Мария  
и Македония в навете  
на свт. Афанасия 469
- Амиллиан, епископ из Галлии,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Аммон, арианский епископ 568
- Аммон, епископ из Египта 475
- Аммон, мареотский пресвитер 471
- Аммон, пресвитер  
из Дикеллы 461
- Аммониян, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448,  
465, 475
- Аммоний (Аммон), епископ,  
адресат послания  
к Аммону и Евфранору  
свт. Дионисия Великого  
382–387, 396
- Аммоний, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора  
448, 516,
- Аммоний, другой, епископ из  
Египта, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 448, 568
- Аммоний, епископ,  
поставленный Мелетием  
Ликопольским 467
- Аммоний, мареотский  
диакон 461, 471
- Аммоний, пресвитер,  
обвинивший епископов  
Феогния, Мария  
и Македония в навете  
на свт. Афанасия 469
- Амос, епископ,  
поставленный Мелетием  
Ликопольским 467
- Анагамф, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448,  
516, 568
- Андрագафий, епископ  
из Египта, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 448
- Андрей, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Андроник, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Анниан, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Антигон, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447

- Антиной, диакон,  
состоял в клире Мелетия  
Ликопольского 467
- Антоний Великий, св. 535
- Антонин, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 448
- Анувий, епископ 482
- Анувион, епископ из Египта 475
- Аот, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Апис, пресвитер  
свт. Афанасия 458
- Аполлотор, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Аполлоний, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Аполлоний, другой, епископ  
из Египта, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 448
- Аполлоний, другой, епископ  
из Египта, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 448
- Аполлоний, другой, епископ  
из Египта, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 448, 475
- Аполлоний, епископ, изгнанный  
арианами 448, 516, 568
- Аполлоний, пресвитер,  
обвинивший епископов  
Феогния, Мария  
и Македония в навете  
на свт. Афанасия 469
- Аполлоний, пресвитер, состоял  
в клире Мелетия  
Ликопольского 467
- Аполлос, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448,  
475, 568.
- Аполлос, мареотский диакон 471
- Аполлос, другой мареотский  
диакон 471
- Апшиан, диакон, обвинивший  
епископов Феогния, Мария  
и Македония в навете  
на свт. Афанасия 469
- Априан, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Апф, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Аравион, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Арвефион, епископ  
из Египта 475, 482
- Арий, епископ Петры  
Палестинской 449, 455,  
536, 538
- Арий, епископ из Италии,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 447
- Арий, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Арий, пресвитер  
Александрийский, еретик  
157–163, 192, 241, 244, 256,  
382, 386–389, 393–395, 400,  
403, 412, 504, 529, 536, 538,  
556, 564
- Арион, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Аристон, епископ из Галлии,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Аристон, епископ из Египта 475
- Аристон, другой, епископ  
из Египта 475

- Арпократион, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448, 475
- Арпократион, епископ, поставленный Мелетием Ликопольским 467
- Арсений, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Арсений, епископ, якобы убитый свт. Афанасием 407–409, 412, 414, 424, 436, 439, 443, 460, 464, 467, 530
- Артемидор, епископ из Египта 475
- Архидим, пресвитер свт. Юлия, папы Римского 447
- Асклепий, епископ Газский 441–444, 446, 447, 514, 531
- Астерий, епископ Аравийский 445, 447, 536, 538
- Афанасий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Афанасий, епископ с Кипра, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Афанасий, пресвитер, обвинивший епископов Феогния, Мария и Македония в навете на свт. Афанасия 437, 469
- Афас, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448, 475
- Афинодор, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447, 516, 568
- Афоний, пресвитер, обвинивший епископов Феогния, Мария и Македония в навете на свт. Афанасия 437, 469
- Афродисий, епископ с Кипра, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Ахилл, пресвитер из Мирсины 461
- Ахилла, епископ Александрийский, преемник свт. Петра Александрийского 410, 457–458
- Ахиллес, епископ, поставленный Мелетием Ликопольским
- Ахит, диакон 450
- Аэций, епископ из Палестины, подписавший решение Сардикского Собора и послание Иерусалимского Собора 447, 449, 455
- Вавдий, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Валент, епископ Мурсийский из Паннонии, арианин 399, 412, 417, 425, 434, 440, 445–446, 455–456, 468, 470, 472, 482–483, 486, 537, 542–544, 546, 548, 550–554, 571, 573
- Валентин, епископ Арльский 448
- Валериан, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Валерий, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Василий, епископ Анкирский 446
- Васс, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447

- Вастамон, епископ  
из Египта, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 448
- Вериссим, епископ  
Лионский 448
- Виатор, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 448
- Викентий, епископ Капуанский,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 447,  
488, 503, 539
- Виктор, епископ Вормский 448
- Виктор, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Виктор, другой, епископ из  
Африки, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 448
- Викторин, епископ  
Парижский 448
- Виктур, епископ из Галлии,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Виталий, епископ из Италии,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 447
- Виталий, епископ, другой, из  
Италии, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Виталий, епископ, другой, из  
Италии, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 448
- Витон, пресвитер 417
- Властаммон, епископ  
из Египта 475
- Воккон, мареотский  
пресвитер 471
- Воккон, пресвитер  
из Хиневри 461
- Гавденций, епископ,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 447
- Гаий, диакон 461
- Гаий, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Гаий, другой, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448,  
475, 516, 568
- Гаий, пресвитер, обвинивший  
епископов Феогния, Мария  
и Македония в навете  
на свт. Афанасия 469
- Гаий, мареотский диакон 461
- Гаий, мареотский пресвитер 471
- Геланик, епископ г. Триполи 531
- Георгий, епископ Лаодикийский,  
арианин, сторонник  
Евсевия Никомидийского  
434, 440, 445–456, 512, 531,  
537, 542
- Георгий Каппадокиец, арианский  
епископ Александрии 507,  
515, 555–556, 670
- Георгий, пресвитер,  
ставший потом арианским  
епископом 407, 527
- Герман, епископ из Палестины,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 449
- Герман, другой, епископ  
из Палестины, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 449, 455
- Герминий, епископ, поставленный  
Констанцием 570
- Геронтий, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Геронтий, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447



- Гирасий, епископ с Кипра,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Гонорат, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Грат, епископ Карфагенский 448
- Григора, мареотский диакон 471
- Григорий Каппадокиец, арианин,  
поставлен на место  
св. Афанасия, низложен  
и отлучен собором  
в Сардике 421, 428, 430, 437,  
446, 533–535, 537, 539, 570
- Даний (Дианий), епископ  
Кесарийский 417
- Датилл, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Дидим, пресвитер  
из Тафосира 461
- Диклопет, епископ из Галлии,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Диклопет, епископ,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Димитрий, мареотский  
диакон 461
- Димитрий, мареотский  
пресвитер 471
- Динамий, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Диогний, см. Феогнис (Феогний)
- Диодор, епископ Тарса,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 447,  
531, 538
- Дионисий Великий, епископ  
Александрийский, свт.  
378–397
- Дионисий, епископ  
Лейдский 488
- Дионисий, епископ  
Медиоланский 447, 503,  
515, 546, 554, 571
- Дионисий, епископ Римский,  
свт. 387
- Дионисий, пресвитер,  
обвинивший епископов  
Феогния, Мария  
и Македония в навете  
на свт. Афанасия 469
- Диоскор, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Диоскор, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448,  
475
- Диоскор, пресвитер, обвинивший  
епископов Феогния, Мария  
и Македония в навете  
на свт. Афанасия 469, 471,  
516, 568
- Диоскор, пресвитер, состоял  
в клире Мелетия  
Ликопольского 467
- Дисидерий, епископ из Галлии,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Дисколий, епископ Реймский 448
- Дометиан (Домициан), епископ,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 447
- Домнион, епископ в Сирмии 531
- Донатин, епископ из Галлии,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Драконтий, епископ, изгнанный  
арианами 516, 568
- Евагор, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Евгений, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447

- Евдемон, епископ Танийский 458
- Евдемон, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Евдемон, епископ,  
поставленный Мелетием  
Ликопольским 467
- Евдоксий, епископ  
Германикийский,  
арианин 531
- Евзой епископ Кесарийский,  
арианин 568
- Евкарп, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Евлогий, епископ из Галлии,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Евлогий, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447, 568
- Евсевий, епископ Верчельский,  
свт. 448, 503, 515, 546, 554,  
571
- Евсевий, епископ из  
Палестины, подписавший  
решение Сардикского  
Собора и послание  
Иерусалимского Собора  
449, 455
- Евсевий, епископ Кесарийский  
406, 445, 482
- Евсевий, епископ  
Никомидийский, арианин  
404–405, 408, 417, 419,  
424–425, 433, 457, 474, 475,  
482, 488–489, 531–532, 564
- Евстафий, епископ  
Антиохийский, свт. 514, 531
- Евстафий, епископ  
Севастийский 531
- Евтих, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Евтихий, протодиакон,  
замученный во время  
гонений на православных  
562
- Евтихий, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Евтропий, епископ  
Адрианопольский 514
- Евтропий, пресвитер, посланный  
папой Либерием 550
- Евферий, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Евфранор, адресат послания  
свт. Дионисия Великого  
к Аммону и Евфранору  
384–387, 396
- Евфрат, епископ  
из Агрипины 539
- Евфратион, епископ,  
пострадавший от еретиков  
514, 531
- Евфрем, епископ,  
поставленный Мелетием  
Ликопольским 467
- Елпидий, епископ из  
Палестины, подписавший  
решение Сардикского  
Собора и послание  
Иерусалимского Собора  
449, 455
- Елпидий, пресвитер 417–418, 534
- Елурион, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Ерениан, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Ерм, епископ, изгнанный  
арианами 516, 568
- Ермеон, епископ,  
поставленный Мелетием  
Ликопольским 467

- Ермилий, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Ермоген, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Еспер, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Есперион, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Зиновий, епископ из Палестины, подписавший решение Сардикского Собора и послание Иерусалимского Собора 449, 455
- Зосим, арианский епископ 568
- Зосим, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Зосим, другой, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Зосим, другой, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Иаков, епископ из Египта 475
- Иерак, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Иеракс, мареотский пресвитер, изгнанный арианами 471, 516, 568
- Иеремя, епископ Фессалоникийский 504
- Иессей, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Иларий, пресвитер, посланный папой Либерием 550
- Илиодор, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Илия, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Илия, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора, другой 448
- Илия, другой, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Илия, монах, участвовал в заговоре против свт. Афанасия 463
- Именей, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Ингений, мареотский пресвитер 471
- Иоанн Аркаф, мелетианский епископ Мемфиса 414, 462–463, 465, 476
- Иона, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Иосиф, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Иракламмон, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448, 475
- Ираклиан, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Ираклид, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448, 475
- Ираклид, другой, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448, 475, 568

- Ираклид, епископ,  
поставленный Мелетием  
Ликопольским 467
- Ираклий, пресвитер  
из Фаска 461
- Ираклий, мареотский  
пресвитер 471
- Ираклий, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Ираклий, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 448
- Иринеи, арианский  
епископ 568
- Иринеи, пресвитер  
свт. Афанасия 542
- Иринеи, пресвитер, состоял  
в клире Мелетия  
Ликопольского 467
- Иринеи, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447, 475
- Ириник, епископ с Кипра,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Ирон, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Исаак, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Исаак, епископ в Клеопатриде,  
поставленный Мелетием  
Ликопольским 467
- Исаак, епископ в Литополе,  
поставленный Мелетием  
Ликопольским 467
- Исаак, нанес раны Исхиру 461
- Исаия, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Исион, епископ  
Атравийский 458, 467
- Исихий, диакон, сторонник  
Евсевия Никомидийского  
419, 421, 424–425
- Исхир, епископ из Египта 475
- Исхир, обвинитель свт. Афанасия  
в деле о Чаше 411–414,  
425–426, 436, 439, 444,  
460–464, 468–470, 472–473,  
477–480
- Исхираммон, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Исхирион, епископ из Египта 475
- Иуст, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Иуст, пресвитер  
из Вомофеи 461
- Ифест, мареотский диакон 471
- Ифестион, диакон, состоял  
в клире Мелетия  
Ликопольского 467
- Калдей, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Калеподий, епископ,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 447
- Калис, епископ,  
поставленный Мелетием  
Ликопольским 467
- Каллиник, епископ Пелусийский,  
поставлен Мелетием  
Ликопольским 458, 467
- Капитон, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Картерий, епископ Антарада 514
- Каст, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Квентиан, епископ Газский,  
сторонник Евсевия  
Никомидийского 446

- Квинт, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Кекропий, епископ, поставленный  
Констанцием 570
- Кессилиан, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Киматий, епископ Антарада 531
- Киматий, епископ  
Палтоса 514, 531
- Киприан, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Кир, епископ Верийский 514, 531
- Клавдий, епископ из Палестины,  
подписавший решение  
Сардикского Собора  
и послание Иерусалимского  
Собора 449, 455
- Коллуф, мелетианский пресвитер  
(епископ), который  
покаялся и воссоединился  
с Церковью 411, 470, 467, 472
- Консортий, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Консортий, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Косма, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Криспин, епископ Петавский 488
- Криспин, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 448
- Кроний, епископ из Египта 475
- Кроний, епископ,  
поставленный Мелетием  
Ликопольским 467
- Ксенон, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Леонид, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Леонтий, епископ  
Антиохийский 512, 527,  
531, 539, 542
- Либерий, епископ Римский,  
свт. 483, 503, 515, 547,  
550–551, 554
- Ливер, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Ливурний, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Лонг, пресвитер, обвинивший  
епископов Феогния,  
Мария и Македония  
в навете на свт. Афанасия  
469
- Лукий, епископ Адрианополя,  
св. 447, 514, 538
- Лукий, епископ,  
поставленный Мелетием  
Ликопольским 467
- Лукий, мареотский диакон 471
- Лукилл, епископ  
Веронский 447, 488
- Люцифер, епископ Каларисский.  
свт. 503, 515, 546. 550, 554,  
571
- Мавр, мареотский диакон 471
- Макарий, епископ  
из Палестины 445
- Макарий, пресвитер,  
якобы разбивший  
евхаристическую чашу  
409–410, 412, 424–426, 428,  
435–436, 439, 443–445, 458,  
460–462, 466–469, 475,  
477–478, 486, 530
- Макарий, пресвитер, состоял  
в клире Мелетия  
Ликопольского 467

- Макарий, пресвитер, сторонник Евсевия Никомидийского 419, 421
- Македоний, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Македоний, епископ с Кипра, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Македоний, епископ Константинопольский, сторонник Евсевия Никомидийского 412, 417, 425, 468, 470, 472, 532
- Макрин, епископ, подписавший послание Иерусалимского Собора 455
- Максим, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Максим, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Максим, епископ из Палестины, подписавший решение Сардикского Собора и послание Иерусалимского Собора 447, 449, 455
- Максимин, епископ Триверский (Трирский) из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448, 488, 491
- Маннин, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Мариан, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Марин, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Марин, епископ Халкидонский, сторонник Евсевия Никомидийского 412, 417, 425, 468, 470, 472, 474–475
- Марк, арианский епископ 568
- Марк, епископ, подписавший решение Сардикского Собора, изгнанный арианами 447, 516, 568
- Марк, другой, епископ, изгнанный арианами 516, 568
- Марк, мареотский пресвитер 471
- Маркелл, епископ Анкирский 420, 424, 428–431, 441–444, 446, 514, 531
- Маркеллин, диакон, обвинивший епископов Феогния, Мария и Македония в навете на свт. Афанасия 469
- Мартин, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Мартирий, диакон, сторонник Евсевия Никомидийского 419, 421, 424–425
- Мартирий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Марцеллин, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Мегасий, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Мелас, епископ, поставленный Мелетием Ликопольским 467
- Мелетий, епископ Ликопольский, раскольник 158, 411, 426, 436, 444, 456, 460, 464–465
- Мелифтонг, мареотский диакон 471

- Меркурий, епископ из Галлии,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора 448
- Метиан, епископ из Галлии,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора 448
- Метоба, мареотский диакон 471
- Мизоний, епископ  
 из Африки, подписавший  
 решение Сардикского  
 Собора 448
- Минервал, епископ из Африки,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора 448
- Минофант Ефесский,  
 сторонник Евсевия  
 Никомидийского 434, 440,  
 445–446, 537
- Моисей, епископ  
 из Египта 475
- Моисей, епископ,  
 поставленный Мелетием  
 Ликопольским 467
- Муий, епископ из Египта,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора,  
 изгнанный арианами 448,  
 475, 516, 568
- Мусей, епископ,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора 447
- Мусей, другой,  
 епископ из Египта,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора 448
- Мусей, пресвитер 456
- Мусоний, епископ,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора 447
- Наркисс, епископ  
 Нерониадский, сторонник  
 Евсевия Никомидийского  
 417, 434, 440, 445–446,  
 474–475, 512, 537, 542
- Немесион, епископ из Египта,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора 448
- Несс, епископ из Африки,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора 448
- Никасий, епископ из Галлии,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора 448
- Никон, епископ  
 из Египта 475
- Нил, епископ из Египта,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора 448
- Ниламмон, епископ из Египта,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора,  
 изгнанный арианами 448,  
 516, 568
- Ниларас, пресвитер,  
 обвинивший епископов  
 Феогния, Мария  
 и Македония в навете  
 на свт. Афанасия 469
- Нонн, епископ из Египта 475
- Норван, епископ с Кипра,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора 448
- Нумидий, епископ, подписавший  
 решение Сардикского  
 Собора 448
- Нунехий, епископ с Кипра,  
 подписавший решение  
 Сардикского Собора 448
- Олимпий, диакон из Александрии  
 461
- Олимпий, епископ Энейский 514,  
 538
- Оптангий из Африки,  
 епископ, подписавший  
 решение Сардикского  
 Собора 448
- Оптат, епископ  
 из Египта 475

- Оптатиан, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Орион, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Осия, епископ Кордубский, свт. 447, 484, 488, 503, 515, 517, 536, 543, 551–552, 554–555, 566
- Павел, диакон из Александрии 461
- Павел, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Павел, епископ Константинопольский, свт. 514, 532
- Павел, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Павел, другой, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Павел, епископ из Палестины, подписавший решение Сардикского Собора и послание Иерусалимского Собора 449, 455
- Павел, монах, участвовал в заговоре против свт. Афанасия 463
- Павел, пресвитер 437
- Павлин, епископ Трирский (Триверов), подписавший решение Сардикского Собора 448, 455, 503, 542, 546, 571
- Пакат, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Палладий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Паниннуфий, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448, 475
- Пантагафий, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Паригорий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Пасофий, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Пасхазий, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Патрикий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Патрикий, епископ из Палестины, подписавший решение Сардикского Собора и послание Иерусалимского Собора 449, 455
- Патрофил, епископ Скифопольский 472, 474–475, 482
- Пафнутий, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Пафнутий, другой, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Пафнутий, другой, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора, изгнанный арианами 448, 475, 568



- Пафнутий, монах, участвовал в заговоре против свт. Афанасия 463
- Пахимис, епископ, поставленный Мелетием Ликопольским 467
- Пекусий, пресвитер, участвовал в заговоре против свт. Афанасия 463
- Пелагий, епископ, поставленный Мелетием Ликопольским 467, 475
- Петр, диакон из Александрии 461
- Петр, епископ Александрийский, сщмч. 158, 410, 457–458, 568, 572
- Петр, епископ, поставленный Мелетием Ликопольским 467
- Петр, епископ из Египта 475, 482
- Петр, епископ из Палестины, подписавший решение Сардикского Собора и послание Иерусалимского Собора 449, 455
- Петр, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Петр, мареотский пресвитер 471, 542
- Пининуф, епископ, поставленный Мелетием Ликопольским 467
- Пинн, пресвитер, участвовал в заговоре против свт. Афанасия 463
- Пист, арианский кандидат в епископы Александрии 421–422
- Пист, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448, 475
- Пист, мареотский диакон 461, 471
- Пист, пресвитер, обвинивший епископов Феогния, Мария и Македония в навете на свт. Афанасия 469
- Плиний, епископ, изгнанный арианами 516, 568
- Плусиан, епископ 465
- Плутарх, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Плутеон, пресвитер, обвинивший епископов Феогния, Мария и Македония в навете на свт. Афанасия 437, 469
- Порфирий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Потамон, епископ-исповедник из Египта 475, 534
- Претекстат, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Проватий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Протасий, епископ Медиоланский, подписавший решение Сардикского Собора 447, 488
- Протоген, епископ Сардикский, подписал решение Сардикского Собора 447
- Псай, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448, 475, 568
- Псеносирис, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора, изгнанный арианами 448, 516, 568
- Птолларион, мареотский пресвитер 471

- Реститут, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Рин, пресвитер, обвинивший епископов Феогния, Мария и Македония в навете на свт. Афанасия 469
- Рогатиан, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Ромил, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Руф, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Руфин, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Салюстий, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Саприкий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Саприон, епископ из Египта 475
- Сарапаммон, епископ-исповедник, подписавший решение Сардикского Собора 448, 534, 475
- Сарапион, арианский епископ 568
- Сарапион (Серрапион), епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Сарапион, другой, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Сарапион, пресвитер, обвинивший епископов Феогния, Мария и Македония в навете на свт. Афанасия 469
- Сарватий, епископ Галльский 448, 491
- Сатир, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Саторнил, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Севир, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Севир, другой, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Севириан из Африки, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Севирий, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Секунд, епископ Птолемаидский, арианин 421–422, 564, 568
- Семпрониан, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Семпроний, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Серап, мареотский диакон 471
- Серрапион, епископ Тмуисский, свт. 462, 532
- Серрапион, мареотский пресвитер 471
- Серин, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Серин, другой, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448

- Силуан, епископ из Палестины, подписавший решение Сардикского Собора и послание Иерусалимского Собора 449, 455
- Симплиций, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Симфор, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Сир, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Сир, другой, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Сисинний, арианский епископ 568
- Сократ, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Сосикрат, епископ с Кипра, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Сотирих, епископ, поставленный Мелетием Ликопольским 467
- Спирантий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Спиридон, епископ с Кипра, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Спудасий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Стеркорий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Стефан, епископ 537
- Стефан, епископ Антиохийский, сторонник Евсевия
- Никомидийского 434, 440, 445–446, 531, 564
- Супериор, епископ из Галлии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Таврин, епископ из Египта 475
- Тиверин, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Тимофей, диакон, состоял в клире Мелетия Ликопольского 467
- Тимофей, диакон, обвинивший епископов Феогния, Мария и Македония в навете на свт. Афанасия 469
- Тимофей, другой диакон, обвинивший епископов Феогния, Мария и Македония в навете на свт. Афанасия 469
- Тимофей, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Тимофей, другой, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Тиранн, епископ из Египта 465, 475
- Тиранн, пресвитер, состоял в клире Мелетия Ликопольского 467
- Тифой, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Трифиллий, епископ с Кипра, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Трифон, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Трифон, мареотский пресвитер 471

- Урзакий, епископ Сингидунский, арианин 399, 412, 417, 425, 434, 440, 445–446, 455–456, 568, 470, 472, 482–483, 486, 537, 542–544, 546, 548, 550–552, 554, 571, 573
- Урсикий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Фавстин, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Факундин, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Феликс, епископ, поставленный Констанцием 570
- Феликс, другой, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Феликс, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Феликс, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Феликс, епископ из Италии, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Феогнис (Феогний), епископ Никейский, сторонник Евсевия Никомидийского 405, 411, 425, 443, 468, 470, 472, 474–475, 482
- Феодул, епископ Траянопольский 442–444, 514, 538
- Феодор, епископ Ираклийский, сторонник Евсевия Никомидийского 412, 417, 425, 434, 440, 445–446, 468, 470, 472, 474–475, 537, 542
- Феодор, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448, 475
- Феодор, другой, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448, 475
- Феодор, епископ, поставленный Мелетием Ликопольским 467
- Феодосий, епископ из Палестины, подписавший решение Сардикского Собора 449
- Феодосий, епископ Трипольский 531
- Феон, диакон, обвинивший епископов Феогния, Мария и Македония в навете на свт. Афанасия 469
- Феон, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448, 475
- Феон, епископ, поставленный Мелетием Ликопольским 467
- Феон, мареотский пресвитер 471
- Фиденций, епископ из Африки, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Филипп, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Филоксен, пресвитер 417–418, 447, 534
- Филологий, епископ, подписавший решение Сардикского Собора 447
- Филон, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448
- Филон, епископ из Египта, подписавший решение Сардикского Собора 448

- Филогас, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора  
448, 475
- Финеес, епископ из Египта 475
- Фирс, мареотский пресвитер 471
- Флавиан, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Флакилл, епископ  
Антиохийский, сторонник  
Евсевия Никомидийского  
417, 475–476
- Флоренций, епископ,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 447
- Фортунагиан, епископ  
Аквилейский,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 447,  
488, 503
- Фортунатий, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Фрументий, епископ Авксумский,  
свт. 505, 507–508
- Халвис, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Целестин, епископ из Африки,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Элиан, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Элурион, епископ из Египта 475
- Эфалис, пресвитер, обвинивший  
епископов Феогния, Мария  
и Македония в навете  
на свт. Афанасия 469
- Юлиан, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Юлий, арианский епископ 568
- Юлий, епископ из Египта,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Юлий, папа Римский, свт. 400,  
417, 433, 435, 438, 441–442,  
446–447, 450, 455, 478,  
533–534, 542
- Юстиниан, епископ из Галлии,  
подписавший решение  
Сардикского Собора 448
- Януарий, епископ, подписавший  
решение Сардикского  
Собора 447
- Цари и императоры**
- Адриан, римский император  
(117–138 гг. по Р. X.) 62
- Александр Македонский 56
- Галл, Флавий Клавдий  
Констанций — римский  
император (кесарь)  
в 351–354 гг. Казнен  
имп. Констанцием 570
- Зиновия, царица  
Пальмиры в III в. 567
- Констант 398, 433, 449, 486–489,  
491–500, 533, 539–541, 543,  
552, 556
- Константин Великий, св. 457, 463,  
465, 472, 475, 478, 480, 482,  
509, 531–532, 557
- Константин II (Младший) 433,  
482, 533, 556
- Констанций 166, 325, 398, 449,  
452–453, 484, 492–493,  
500, 507, 532–533, 537–541,  
543–560, 566–567, 569–571,  
573–576
- Магненций, узурпатор 490, 492,  
499, 544, 570
- Максимиан, гонитель христиан  
549, 551, 563
- Сазан, правитель  
Абиссинии 507

- Эзан, правитель  
Абиссинии 507
- Миряне**
- Авутрий, радушно принимал  
свт. Афанасия в Риме 490
- Антиной, язычник, сожитель  
императора Адриана 62
- Антиох, правитель дел 592
- Антонин, вearх 471
- Арбефион, консул 576
- Астерий, дук Армении 500, 557
- Астерий, комит 492
- Астерий-софист, еретик 186–187,  
244, 256, 258, 300–301, 353
- Бардион, комит 540
- Валакий, дук, оплевал послание  
преп. Антония 535
- Валент, посланник Магненция  
491
- Васелина, мать Юлиана  
Отступника 531
- Вифин, еретик 559
- Вретанион, военачальник,  
объявивший себя  
императором после смерти  
Константа 556, 570
- Габиан, комит 417
- Гавденций, царедворец 457
- Гераклид, нанес раны Исхиру 461
- Горгоний, военачальник, гнал  
православных 563, 575
- Датиан, комит 540
- Динамий, воин, участвовал  
в гонениях православных  
562, 575
- Диоген, нотариий 500, 555, 557
- Донат, проконсул 514
- Евагрий, правитель дел 492,
- Евгений, магистр 488
- Евсевий, евнух 547–548
- Евстолия 542
- Евтропия, сестра Константина  
Великого 490
- Ермий, омывал больных,  
претерпел страдания 562
- Иларий, нотариий 501, 502, 575
- Ираклий, комит 555, 559, 564
- Исиона, сирота 472
- Исихий Кастрисий, комит,  
был на соборе в Сардике  
434, 536
- Катафроний, епарх Египта 559
- Клементий 491
- Коллиан, консул 576
- Максим, епарх Египта 500–501,  
574, 576
- Максим, магистр 492
- Монтан, палатин 498–500
- Мусониан, комит 433, 536
- Несторий, епарх, префект  
и экзарх Египта 453, 540,  
557
- Олимпиада, будущая супруга  
Константа 566
- Палладий, магистр палатный 500
- Палладий, нотариий 557
- Палладий, присмотрщик 469, 471
- Полемий, комит 540
- Руф, спекулятор 478
- Руфин Альбин, консул 472
- Руфин, католикос 492
- Севастиан, военачальник 515,  
561–562, 568
- Сильван, участвовал  
в заговоре против  
свт. Афанасия 463
- Синклитий, царедворец 457
- Сириан, дук 500–503, 512, 526,  
544, 555, 557, 574–575
- Спиранций, принимал  
свт. Афанасия в Риме 490
- Стефан, магистр 492
- Тавр, комит 540
- Тапенакерамевс, участвовал  
в заговоре против  
свт. Афанасия 463
- Фавстин, католикос 559, 561

Фаласс, комит 540  
 Фелициссим, дук Египта 492, 557  
 Филагрий, епарх Египта 412, 468,  
 471, 514, 532–534, 557  
 Филипп, епарх, убил свт. Павла  
 Константинопольского 514,  
 532, 557  
 Филомен, имя его использовали  
 для клеветы на  
 свт. Афанасия 458  
 Флавий Имерий, католикос 480  
 Флоренций, комит 540  
 Юлий Константин, консул 382  
 Юлий Констанций, консул 472  
 Эпиктет, ставленник  
 Констанция 570

### **Еретики и раскольники**

#### **I–III веков**

Валентин 158, 211–212, 240, 287,  
 353, 357–359  
 Василид 158, 240  
 Карпократ 212  
 Мани (Манихей) 157–158, 312  
 Маркион 158, 240, 312  
 Новат 158, 422  
 Птоломей, ученик Валентина 353  
 Савеллий 381, 384, 395

### **Деятели эпохи античности**

Гомер, древнегреческий  
 эпический поэт 72,  
 Зенон, древнегреческий  
 философ 72  
 Коракс 72  
 Ликург, спартанский  
 законодатель 72  
 Паламид 72  
 Платон, древнегреческий  
 философ (428–348 гг.  
 до Р. Х.) 65, 104  
 Сократ, древнегреческий  
 философ (469–399 гг.  
 до Р. Х.) 65

Солон, афинский архонт;  
 античные предания  
 причисляли С. к семи  
 греческим мудрецам 72  
 Сотад 157, 159, 381  
 Триптолем, в греческой  
 мифологии афинский  
 царевич, которого Деметра  
 научила искусству  
 земледелия 72  
 Фидий, древнегреческий  
 скульптор 89

### **Имена из мифологии:**

#### **боги, герои и т. п.**

Алкмена 66  
 Амон 62, 78  
 Антиопа 66  
 Анубис 76  
 Апис 78  
 Аполлон 63, 72, 84, 147  
 Арес 67, 70, 79, 80  
 Аристей 72  
 Аркад 67  
 Артемида 63, 65, 66, 72  
 Афина 63, 66, 67, 72  
 Афродита 62, 64, 67, 80  
 Ахилл 71  
 Ваал, Вааловы пророки 524  
 Ганимед 65  
 Гектор 71  
 Гекуба 71  
 Гера 63, 66–67, 70–73, 79  
 Геракл 66–67  
 Гермес 62–63, 66  
 Гефест 63, 67, 72  
 Гиппокентавр 76  
 Гор 62, 64  
 Даная 66  
 Деметра 72  
 Диомед 67, 71  
 Дионис 62, 66–67, 79  
 Диоскуры 66  
 Европа 66

- 
- Зевс 62–63, 65–66, 70–73, 78–80,  
84, 147  
Исида 62, 64  
Кора 64  
Кронос 66, 70, 79, 147  
Леда 66  
Лето 66  
Майя 66  
Менады 561  
Неотера 64  
Одиссей 71  
Омофела 67  
Осирис 62, 64  
Персей 66–67  
Пифия 147  
Посейдон 63, 66, 72  
Рея 80  
Сарпедон 65  
Семела 66  
Сотера 66  
Сцилла 76  
Тесей 63–64  
Тифон 64  
Фетида 66  
Харибда 76  
Эгеон 66  
Эриннии 561  
Эрос 62



---

---

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ к первому тому Творений святителя Афанасия Великого

- Ад (преисподние места земли, огонь вечный и т. п.) 154, 155, 287 199, 200, 287
- Анафема 162, 387, 400, 416, 420, 423, 444, 447, 456, 457, 479, 486, 542, 546–548, 553, 554
- Ангелы (Архангелы, Силы и прочие небесные чины) сотворены Богом 99, 217, 242, 263  
именование Сына Божия Ангелом (Вестником) Бога Отца 99, 311, 356  
не могли спасти человеческий род, а только Сын Божий 114, 139  
их отличие от Него 210–214, 217, 219, 242, 310, 312, 313, 386  
различия чинов ангельской иерархии 238, 267, 290, 345  
их служение Богу на пользу людей 216, 311, 312, 345, 374, 519, 526  
через них был дан ветхозаветный Закон 210, 214, 386
- знают, что поклоняться следует одному лишь Богу 242, 336, 337, 339  
видят лицо Бога Отца через Бога Слово 345  
поклоняются воплотившемуся Сыну Божию и по Его человечеству 196, 198, 208, 210  
покорность их Христу доказывает божество Слова 336  
не знают о дне и часе конца мира 324  
отпадение части их от Бога 204  
вид Ангелов могут принимать демоны 330  
по мнению некоторых язычников, люди призывают ангелов через изваяния и изображения; опровержение этого мнения свт. Афанасием 74–75  
еретики считали Ангелов и Сына того же самого естества 211, 212

- еретики считали Ангелов  
творцами мира 212, 240
- Антихрист**  
будет притворяться  
Христом 343  
предтеча антихриста —  
арианство 156, 484  
предтеча антихриста —  
император Констанций  
555, 565, 566, 569–573
- Арианство, арианская**  
ересь (также ариане,  
ариоманиты) —  
предтеча антихриста 156  
вдохновлено диаволом —  
их отцом и вождем 166,  
290, 351, 380, 397, 538  
притворяется  
верным христианству  
и благочестивым 156, 170,  
есть заблуждение 157  
есть богоборчество  
и христорчество 332, 387,  
420, 527, 562, 563  
ариане — последователи  
еретика Ария, а не Господа  
Иисуса Христа, поэтому  
по сути не христиане 157,  
159, 403, 527, 563  
новые иудеи 163, 194, 195,  
221, 306, 314, 324, 325, 346,  
348, 380, 513, 538, 563, 565  
нечестие арианской ереси  
162, 192, 220, 250, 256,  
257, 299, 314, 323–325,  
351, 398  
суть арианства 164, 165,  
171, 177, 192, 193, 225, 244,  
251, 252, 308, 332, 393  
ариане учили, что Сын  
не имеет бытия прежде  
рождения по плоти 403  
козни, хитрость  
и лицемерие ариан 165,
- 166, 178, 179, 185, 186, 238,  
244, 378, 397, 473, 490, 505,  
517, 530, 543, 562, 565  
насилия, совершавшиеся  
арианами 505, 512–516,  
527, 530, 544, 545, 548,  
554, 559–563, 568, 569,  
575  
достойно ненависти 166  
не имеет основания  
в Священном Писании 163,  
164, 166, 167, 257, 378, 379,  
383  
не имеет основания  
в Священном Предании  
163, 164, 397  
не против человеков,  
но против Господа Иисуса  
Христа 315, 325  
опровержение арианства  
173, 179, 180, 186, 188, 189,  
194, 225, 226, 244, 245, 314,  
318, 319
- Безбожие**  
язычников 69, 76, 77, 78, 83,  
84, 93, 94, 100, 105, 113, 115,  
131, 136, 140, 360  
ариан 160, 357, 559, 569  
манихеев 208  
императора Констанция  
554
- Бессмертие**  
Господа Иисуса Христа  
по божеству, Бога Слова,  
Сына Божия 110, 121, 196,  
203, 234, 350, 364  
Тела Христа 127, 130  
людей до грехопадения  
и после Всеобщего  
Воскресения 55, 86, 88,  
106, 122, 131, 14, 283, 286,  
291, 292, 330, 351  
дар Божий 152

- плод веры в Бога 102  
 души 86–88  
 языческие философы  
 не смогли убедить людей  
 в бессмертии души 147
- Бесстрастие**  
 Бога 183, 252  
 Господа Иисуса Христа  
 по божеству, Бога Слова  
 126, 152, 184, 331, 348, 349  
 людей после Всеобщего  
 Воскресения 351
- Бесчиние**  
 признак безначалия,  
 а порядок доказывает,  
 что есть владычествующий  
 91, 92  
 бесчинства ариан 413, 433,  
 453
- Бесы** (также диавол, сатана,  
 демоны, змий, враг рода  
 человеческого и др.)  
 не боги 116  
 начальник их — диавол 125  
 живут в воздухе 125  
 подвигают человека  
 к мерзости человеческих  
 жертвоприношений 79, 80,  
 113,  
 обольщают человеческий  
 род 56, 108, 114–116, 125,  
 130, 142, 145, 147, 148, 153,  
 162  
 принимают вид Ангелов 343  
 исповедуют Христа  
 Господом, Сыном Божиим  
 120, 132  
 побеждаются и изгоняются  
 Христом и Его именем 124,  
 126, 130–132, 136, 145, 146,  
 149, 198, 204, 205, 206, 286,  
 292, 336, 349, 374  
 последователями  
 Христа 151
- силой Святого Духа 205  
 будут ввержены в огонь  
 вечный 287
- Благобытие твари** 294
- Блуд**  
 богов в языческих мифах  
 67, 80  
 ритуальный у финикийцев  
 80  
 блудники стали жить  
 целомудренно под  
 воздействием Христова  
 учения 150
- Бог**  
 единый 56, 93, 94, 96, 100,  
 105, 198, 216, 229, 244, 245,  
 246, 248, 255, 257, 297, 302,  
 305–307, 313–316, 366, 367,  
 374, 376, 377, 379  
 при этом Его единство  
 не нарушается Его  
 троичностью 305, 306, 332  
 единство Божие не стоит  
 путать с единственностью  
 Лица 306, 307  
 сущий 56, 59, 62, 78, 85, 96,  
 102, 113, 165, 166, 174, 179,  
 180–182, 237, 253, 258, 356  
 невидим 73, 83, 89, 92, 96,  
 117, 119, 152, 218, 238, 256,  
 267, 295, 297, 352, 445  
 бесплотен, нетленен,  
 бессмертен, неосязаем 76,  
 83, 171, 177, 184, 252  
 Творец всяческих 58, 81,  
 83, 89, 90, 92–94, 112, 173,  
 179, 188, 189, 221, 222, 251,  
 277, 278, 294, 304, 364, 393  
 не составлен из частей,  
 но является целым 83, 96  
 всемогущ, всем обладает  
 163, 285  
 благ (всеблаг),  
 человеколюбив 89, 95, 96,

- 99, 101, 104, 105, 106, 108,  
109, 111, 112, 114, 119, 143,  
219, 233, 268, 269, 276, 281,  
292, 293, 305, 306, 355, 359,  
362, 365, 372, 394, 454, 455,  
456  
есть Отец Христа 59, 259  
не завидует никому 105  
ни в чем не имеет  
недостатка 248  
имеет бытие Сам Собой,  
все объемлет, но Сам ничем  
не объемлется 117  
изображается язычниками  
в подобии животных 61, 73,  
75, 76  
есть Отец, Сын и Дух  
Святой 367
- Боги по благодати, по причастию  
(см. также Обожение) 194,  
318, 323
- Боги языческие 61–74, 77, 79–84,  
94, 100, 116, 141, 149, 152,  
229, 233, 314  
почитание каждого из них  
не повсеместно, а потому  
со временем исчезнет — 229
- Боговедение 54, 55, 74, 84, 88,  
89, 100, 102, 112–116, 131,  
140–142, 145, 172, 173, 214,  
341, 382, 507
- Богородица (Мария,  
Приснодева, Мать, Жена)  
227, 261, 287, 291, 312, 326,  
327, 330, 349, 365, 377, 386,  
444, 519, 520
- Богословие, богословы 74, 89, 100,  
111, 118, 154, 165, 173, 174,  
275, 288, 374
- Божество, Божественная  
природа  
Сына Божия, Господа  
Иисуса Христа 54, 119, 120,  
122, 132, 142, 145, 146, 148,  
149, 151, 152, 167, 168, 174,  
204, 205, 221, 256, 269, 277,  
304, 325, 328, 383, 396, 397  
божество Сына есть  
и божество Отца — 205,  
259, 300, 302, 303, 304, 305,  
333, 336, 349  
и Святого Духа 370  
едино во Святой Троице  
174, 305, 314, 349, 366  
Христово отлично от Его  
человечества 332, 337, 348,  
367, 384–387  
нестрадательно 331, 329  
не подвержено страху 350  
в сочетании с ним — наше  
спасение (см. также  
Обожение) 259, 287, 329  
сочетаваемся с ним  
причастием Духа Святого  
322
- Вера**  
во единого Бога 305  
во Святую Троицу 174  
в Отца и Сына 315  
во Христа 129, 154, 159,  
441, 563  
попирает смерть 127–129  
принятая вера истребляет  
всякое идолослужение 130  
облагораживает прежде  
дикие народы 150  
лучше молчаливая вера  
в простоте, нежели  
неверие, любопытность  
и дерзость 255, 300  
условие для исцелений,  
совершаемых Христом 548  
должна сочетаться  
со Святым Крещением 261  
плод веры — бессмертие  
и жизнь вечная 102  
вера мнимая 158

- Вещество (материя) 74, 104, 105, 113, 179, 240  
 произведено Богом 104
- Взаимообщение свойств  
 божества и человечества  
 Господа Иисуса Христа  
 417, 418
- Власть  
 Христа над миром 323, 334–336  
 Христа над жизнью и смертью 348, 376  
 Христа над бесами 120, 336, различие власти церковной и власти светской 553, 557, 558  
 власть светскую ариане привлекают для своих интриг и гонений 529, 530, 535, 544, 546, 563, 565, 570
- Вознесение Христа 196, 197, 200, 342, 343, 363
- Вода 101, 124, 141, 142, 236, 238, 246, 247, 250, 337, 348  
 ее сущность и свойства 70, 91, 101  
 обоготворяют язычники 79, 145  
 вода живая 366, 367
- Воля (хотение, желание, произволение)  
 Божия по творению и спасению мира 189, 222, 272, 328, 356  
 не нуждается в посреднике для сотворения мира 248  
 не относится к рождению Сына Божия от Отца 354  
 Сын есть Живая Отчая Воля 222, 250  
 ариане учили, что Сын произошел по воле Отца, а не по рождению из сущности 352–360  
 одна Божественная воля у Отца и Сына, потому что естество у них одно 320, 359  
 во Христе две воли — Божественная и человеческая 375, 376  
 человеческое произволение Адама в раю было свободно избрать как добро, так и зло 106  
 Бог взыскует от человека свободное произволение для спасения 565
- Воплощение (Вочеловечение)  
 Сына Божия 103, 109, 110–112, 117, 181, 182, 193, 196, 200, 210, 215, 219, 227, 230, 278, 279, 286, 291, 326, 328, 330, 377, 384  
 его причины и цель 199, 200, 227, 271–273, 282–284, 321, 335, 349, 365  
 по человеколюбию Божию 106, 110, 116, 117  
 в его результате Бог Слово стал и наименовался нашим братом 230, 279
- Воскресение  
 Христово 122–124, 144, 199, 200, 226, 235, 343, 362, 368, 383  
 есть победа над смертью 129, 130, 145, 146  
 есть начаток Всеобщего Воскресения 121, 123, 132, 198, 279, 281, 292, 385  
 естественно для Христа как Бога 120, 350, 351  
 им уничтожено тление и даровано нетление телам 110, 112

- в чем его убедительность 116  
 почему оно — трехдневное 126–127  
 доказательством его является распространение учения Христова 130–132  
 всеобщее 121, 128, 272, 273, 287
- Воскрешение  
 умерших Христом (Лазаря и др.) 329, 334, 336, 337, 341, 348, 349  
 пророками Илией и Елисеем по молитвам к Богу 301
- Восседание Христа одесную Отца после Вознесения 211, 216
- Время  
 уничтожает идолов 76  
 во времени сотворены твари, а Бог — вечен 185  
 сотворено Богом 365
- (Все)ведение Господа Иисуса Христа  
 по божеству им обладает 334, 337–339  
 по человечеству не обладал 333, 334, 340–342, 356
- Вседержитель  
 Бог Отец 177  
 Бог Сын 243
- Второе пришествие Христа 154, 209  
 будет во славе,  
 а не в унижении 262
- Герои 63, 71, 145, 146  
 люди поклонялись умершим людям, считая их героями 116
- Гефсиманское моление  
 во время него Христос показал, что воспринял плоть, подверженную страху, чтобы нас исцелить от страха 350  
 во время него Христос показал, что в Нем две воли — Божественная и человеческая 375  
 во время него Христос говорил о богооставленности от нашего лица 363
- Гидра 351, 352
- Грех  
 злое употребление способностей человека 58  
 есть грязь и скверна в душе 89  
 умертвил человека 283  
 прекращается покаянием 109  
 от него человек освобождение получает через Христа 203, 204  
 во Христе не было греха 118, 368  
 Христос искупил наши грехи Своей смертью 139, 200, 209, 215, 217, 227, 265, 272, 273, 327, 328, 330  
 Христос прощал грехи 336
- Грехопадение Адама 56, 57, 206  
 через него грех распростерся на всех людей 206  
 его развитие потомками Адама 107–109, 114
- Девство  
 сила учения Христова проявилась в том, что многие, и в том числе дети, дают обет девства 147, 150  
 как равноангельный подвиг установлено Христом 509

- децствующие ради Христа  
 становятся храмами Бога  
 Слова 509  
 их тела — члены Тела  
 Самого Христа 510
- Действия и дела Христа**  
 Божественные 328, 329, 337  
 человеческие 328, 329, 337  
 их различие 328, 337
- Диавол (см. Бесы)**
- Добро**  
 сущее 57, 107,
- Домостроительство спасения** 210,  
 213, 214, 217, 228, 231, 269,  
 271, 292, 366
- Дух Святой** 265, 436, 461  
 исходит от Отца 267  
 обладает всеведением 337
- Душа**  
 создана по образу  
 и подобию Божию 89  
 в ней созерцается образ  
 Слова, когда она слагает  
 с себя скверну греха 89  
 разумна 81, 85, 87, 99  
 приводит в действие  
 телесные чувства 98  
 руководит членами тела 87,  
 92  
 бессмертна 86, 87  
 самоподвижна 87, 99  
 имеет в себе понятие о Боге  
 88, 170  
 способна к мистическому  
 созерцанию и общению  
 с Богом и Ангелами 88  
 помрачение ее вследствие  
 грехопадения, страх  
 смерти 56  
 дальнейшее помрачение  
 и идолослужение 60  
 в ней созерцается образ  
 Слова, когда она слагает  
 с себя скверну греха 171
- потребна чистая душа  
 для понимания  
 Св. Писания 154  
 душа Христа 347, 350
- Евангелие**  
 мудрецы теперь  
 предпочитают своим книгам  
 истолкование его 151
- Евнухи** 209, 210, 373, 531, 533,  
 542, 547, 548, 549, 551, 557,  
 560, 562, 566, 570
- Евсевiane (приверженцы  
 Евсевия Никомидийского)**  
 399, 400, 402, 403, 406–410,  
 414–417, 419, 421, 422, 424,  
 429, 433–439, 441, 444, 453,  
 458, 460, 461, 466–468,  
 474–480, 482, 483, 531–536,  
 538, 542, 547, 556
- Евхаристия (Тело Христово,  
 Плоть Христовая, Хлеб  
 Жизни, Причащение;  
 см. также: Кровь Христовая,  
 Чаша)** 372
- Единосушие, единосущный (Сын  
 Отцу)** 362, 364, 377, 385,  
 390–392, 394, 445, 456
- Еретики (см. также: Ариане,  
 Савеллиане, Зло)**  
 посмертная участь еретиков  
 и Божий Суд над ними 262
- Ефод** 226
- Жертва**  
 Христова (см. также  
 Искушение) 110, 117, 122,  
 123, 227, 229, 233, 234, 272,  
 328  
 Слово принесло в жертву  
 Свое собственное тело 110,  
 111  
 Слово Божие — Господь  
 Иисус Христос —

- совершает ее за всех 120,  
126, 211, 441  
жертвы ветхозаветные 140,  
215, 227, 229, 242, 497  
жертвы языческие 64, 65,  
78–80, 113, 151, 244, 300,  
406, 413, 456, 560, 569
- Звезды**  
как часть сотворенного  
Богом мира 82, 84, 90–92,  
98–100, 142, 238, 239, 246,  
247, 266, 308  
им поклонялись язычники  
61  
астрология 113  
звезда свидетельствовала  
о Христе 133, 135, 136
- Земля**  
сотворена Богом; через  
Бога Слово 90, 100, 101,  
105, 168, 169, 175, 212, 217  
231, 244, 259, 267, 274, 275,  
288–291, 327, 331, 337, 353,  
358  
из нее Бог творит Адама  
180, 266, 282, 285, 330, 375  
из нее Бог Слово  
принимает для Себя плоть  
227  
символизирует вообще все  
сотворенное 101  
часть сотворенного мира,  
стихия 82  
тяжела 90  
неподвижна 98  
держится на сущности вод  
в середине вселенной 82,  
90–92  
опирается на силу Божию  
95, 102  
под ней проходит солнце 84  
потряслась во время  
Крестной смерти
- Спасителя 120, 149, 162,  
349  
ее обожествляют  
язычники 81
- Зло**  
не было в начале 54  
нет во святых, не от  
Бога 54  
есть не-сущее, а добро —  
сущее 57, 107  
его возникновение 60, 106  
его распространение 109  
оно — причина  
идолослужения 61  
некоторые еретики  
считали, что оно  
существует самостоятельно  
и имеет сущность 58  
считали Бога творцом  
зла 58
- Змий**  
по его совету люди  
оставили мысль о Боге 56
- Знак**  
не следует предпочитать  
знак обозначаемому  
(о Боге) 75
- Идолы**  
свидетельство Писания  
об изобретении идолов 63,  
65, 69, 99  
люди сами себе соорудили  
их и служили им 55, 103  
тот, кто им кланяется,  
попирает ногами то, из чего  
они же сделаны, т. е. часть  
их самих 68  
Христос сокрушил идолов  
135–137  
в связи с появлением  
христианства лишаются  
своих поклонников 131,  
139, 146, 151, 198



- Иисус  
 имя Иисус 236  
 имя это означает  
 Спаситель 266
- Имя Христово  
 демоны не терпят его  
 и обращаются в бегство  
 148–150
- Ипостась  
 Сын — Образ Ипостаси  
 Отчей 164, 168, 176, 250–  
 252, 299, 358, 359, 384  
 три Ипостаси Святой  
 Троицы нераздельны  
 между Собой 357
- Искупление (см. также Жертва)  
 подобало совершить  
 истинному Богу 234, 285
- Иудеи  
 издревле имели у себя  
 полнейшее учение  
 о Боге 100  
 гнали пророков 114  
 исказили заповеди Ветхого  
 Завета 513  
 не уверовали в Господа  
 Иисуса Христа 383, 560  
 гнали и убили Христа 163,  
 336, 337, 348, 513, 519, 558  
 причина их неверия  
 во Христа 367, 368  
 свидетельства о Христе  
 для иудеев 132–140, 234–  
 237, 315, 373  
 отец — диавол 380  
 известна их неприязнь  
 к христианству 428  
 как и ариане, отрица  
 Сына, не имеют и Отца 260  
 лишаются  
 богоизбранности  
 и наказываются Богом 214,  
 324
- до сих пор ожидают  
 пришествия Мессии 234
- К**левета (см. также Ариане)  
 на св. Афанасия 398–400,  
 405, 408  
 ариан на св. Афанасия  
 перед императором 408  
 ариан на св. Афанасия  
 в том, что он якобы  
 препятствовал вывозу  
 хлеба из Египта 408, 482  
 ариан на св. Афанасия  
 в том, что он якобы  
 продавал хлеб, присланный  
 императором для раздачи  
 вдовам 415, 558  
 что он убил епископа  
 Арсения (см. именной  
 указатель — Арсений)  
 на св. Афанасия в том,  
 что он будто бы сжег  
 церковную книгу 444  
 на св. Афанасия о льняных  
 стихарях 458  
 на св. Афанасия о посылке  
 ящика золота некоему  
 Филумену 458
- К**онец мира  
 неведение его точного  
 времени для человека  
 полезно 344  
 Христос как Бог не мог  
 не знать о времени конца  
 мира, а как человек не знал  
 (см. Всеведение)
- К**рест Христов  
 его сила 54, 361  
 предмет похвалы 362  
 клевета на него язычников  
 54, 132  
 для иудеев соблазн 327, 332  
 уничтожает  
 идолослужение 54

- прогоняет бесовские  
обольщения 54, 104, 147  
побеждает всякую магию 148  
убедительнее языческой  
философии 149  
знамение победы над  
смертью 127, 128, 130  
его плод — Воскресение  
и нетление 154
- Крестная смерть (см. также  
Жертва, Искупление)  
почему Господь избрал  
именно такую смерть 125,  
126  
указания на нее в Ветхом  
Завете 134–137  
победа над дьяволом 145
- Крестное знамение  
попирает смерть 127  
прогоняет бесовские  
обольщения 54, 147  
прогоняет всякую магию  
131, 147, 148, 153  
прогоняет демонов 151, 153
- Крещение (Таинство Святого  
Крещения)  
во имя всех трех  
Божественных Лиц Святой  
Троицы 260  
ариане не обладают  
полнотой этого Таинства,  
а потому оно у них  
не истинное, но в Творца  
и тварь 260–262  
крещение у еретиков 261
- Крещение Христа (сошествие  
Святого Духа на Иордане,  
Помазание Христа)  
по человечеству, ради нас  
201–205, 364, 367
- Кровь Христова  
только пресвитерам  
дозволительно предлагать  
ее в питье народу 410
- Крокодил  
египтяне ему поклоняются  
как богу, а иные считают  
мерзостью 77, 78
- Луна 82–84, 95, 98, 104, 142, 238,  
247, 308
- Манихеи, манихейство 59, 157,  
158, 163, 164, 179, 208, 258,  
259, 261, 313, 332, 344, 515,  
543, 561, 562, 565, 569
- Мелетиане  
последователи раскольника  
Мелетия 158, 401, 409, 410,  
411, 414, 416, 417, 422, 426,  
436, 439, 444, 456, 457, 458,  
460, 463, 464, 466, 467, 470,  
473–476, 530, 572, 573
- Мир (космос, вселенная)  
один, а не много 93  
есть творение единого Бога,  
а не многих 93  
сотворен из ничего 143  
созерцая его, можно  
отчасти познавать единого  
Творца 89, 92, 93, 256, 267,  
295  
гармонично устроен 92, 99  
неверные воззрения на его  
возникновение 104, 105  
есть тело, по словам  
эллинских философов 140  
есть тело, по словам  
свт. Афанасия 140, 141, 247,  
297  
язычники почитают мир 81  
ни одна часть его  
не достаточна сама по себе  
82  
Бог во Христе примирил  
его с Собой 304, 364
- Мир (как отсутствие войны,  
вражды) 150, 151, 400,

- 427–430, 437, 440, 453, 454,  
456, 460, 464, 465, 497, 515,  
542, 547
- Мир Господень свыше 84, 163,  
260, 273, 310, 364, 431
- Мир, князь которого — диавол  
286, 376
- Многобожие  
есть безбожие 93
- Молитва  
примеры в Священном  
Писании 224, 268, 311, 312
- Мученики 128, 129, 151, 158, 308,  
350, 383, 410, 456, 522, 523,  
525
- Мученичество  
страдания от еретиков  
за исповедание истинной  
веры вменяются  
в мученичество 410, 535,  
562, 563, 569, 572, 575  
смерть императора  
Константа от рук  
мятежника Магненция  
вменяется в мученичество  
491
- Нагота**  
человек после  
грехопадения познал ее.  
В чем она? 56
- Наперсник 226
- Не-сущее 55, 57, 60, 88, 102, 107,  
113, 114, 142, 162, 164, 165,  
168, 170, 172, 173, 174, 176,  
177, 180, 182, 183, 188, 190,  
201, 204, 220, 222, 233, 240,  
241, 246, 260, 262, 297, 307,  
314, 352, 357, 379, 391, 455
- Нетление  
есть Бог 371  
свойство Божие 73  
свойство божества Сына  
109, 118, 152
- плоти Христа после  
Воскресения 110, 121, 123,  
124, 127, 350, 351  
человека 106, 107, 109, 110,  
120–123, 128, 132, 143, 146,  
286, 291, 330, 351, 371  
не достигается только  
покаянием 109
- Обоготворение (язычниками  
твари вместо поклонения  
истинному Богу) 61–64,  
66–68, 73–75, 79, 81, 84, 94,  
100, 102, 231,**
- Обожение 152, 161, 164, 193, 194,  
195, 197, 198, 201, 287, 321,  
329, 331, 334, 335, 343, 346,  
347, 365, 369, 375**
- Образ**  
Божий в человеке; человек  
творится по нему, чтобы  
иметь понятие о Боге 55,  
89, 101, 106, 107, 108, 112–  
115, 266, 295, 309  
Божий, в душе 60  
Сын Божий как Образ  
(Начертание) Отца 89,  
96, 112, 164, 168, 169, 172,  
176–178, 187, 188, 191,  
193, 195, 196, 197, 198, 199,  
201, 203, 204, 206, 207, 213,  
215, 216, 221, 232, 233, 246,  
248, 250, 251, 252–255,  
264, 273, 285, 294, 299,  
301–304, 308, 309, 315,  
326, 339, 352, 353, 358, 360,  
384, 396  
образ раба, который  
принял Сын Божий  
в Воплощении (см. также  
Самоумаление) 193, 195,  
196, 198, 199, 205, 221, 230,  
233, 268, 269, 271, 327, 331,  
363, 366, 377, 385

- образ Христа носит  
Церковь (см. Церковь)  
образ Премудрости  
в тварях 297  
образы тварные Святой  
Троицы 389–394
- Образцы**  
всех вещей мира есть  
в Боге 57
- Общение церковное** 158, 403, 408,  
414, 416, 417, 418, 423, 242,  
429, 431, 435, 437, 438, 440,  
443, 446, 447, 452, 454, 455,  
456, 457, 460, 465, 466, 478,  
493, 504, 505, 508, 515, 529,  
532, 535–538, 541–547, 551,  
564, 552, 573
- Огонь**  
его действие 70, 98, 128  
находится в гармонии  
с другими стихиями 90, 91,  
97, 247  
вечный 154, 287
- Отец, Бог Отец, Бог**  
всегда Отец 184, 185, 274  
свойства Отца 177, 206  
Отец Сына 166, 180, 181,  
184, 268, 277, 355, 396  
Родитель Сына 54, 59, 180,  
181, 184, 268, 277, 355, 396  
имя Отец и его значение  
(указывает на Сына) 178,  
188, 189, 303, 390, 392  
где Отец, там и Сын 260  
Отец в Сыне, а Сын в Отце,  
Они — одно 160, 172, 214,  
216, 232, 241, 250, 252, 271,  
274, 299, 300–303, 308, 309,  
315, 316, 318, 321, 329, 334,  
339, 348, 349, 359, 360, 374,  
385, 394, 396  
у Него все общее с Сыном  
333
- свидетельствует о Своем  
Сыне 171  
различается от Сына Лицом  
332, 333, 382, 395, 396  
в каком смысле больше  
Сына 169, 213, 306, 363  
не скрывает Сына  
от твари 102  
Творец мира; творит через  
Своего Сына 81, 102, 103,  
172, 183, 259  
говорил Сыну при  
сотворении мира 101
- Отцовство (и рождение)**  
Бога 178, 180, 184  
человека 178, 180, 182, 183
- Отцы (см. Святые)**
- Плоть (см. также Тело, Тело  
Христово)**  
так Священному Писанию  
свойственно именовать  
целого человека, род  
человеческий 327  
Плоть Христова —  
прежде других спаслась  
и освободилась 279  
Плоть Христова — ее  
немоги и страдания  
(бывшие до Воскресения)  
328–331, 337, 348–351  
плоть греховная 215  
немогная 286, 324, 375  
ей присуще неведение 334  
обозначение греховности  
человека 206  
плотское вожеление 56,  
61, 73
- Подир** 227
- Подобие**  
Сына Отцу не влечет  
с необходимостью  
признания Их единосущия  
308, 309

- подобие Богу у Адама 89, 101  
 подобие Богу у святых 308, 309, 320
- Покаяние  
 не избавляет от тления,  
 но только прекращает  
 грехи 109
- Порождение  
 Сын как Порождение Отца,  
 Отчей сущности 101, 164,  
 170–173, 175, 177, 180,  
 181, 183, 184, 185, 187, 191,  
 193, 195, 211, 213, 222, 223,  
 225, 230, 238, 241, 243, 254,  
 265–268, 272, 298, 303, 307,  
 310, 353, 356, 359, 379, 395  
 разница между  
 Порождением и тварью,  
 рождением и творением  
 184, 274, 276, 278, 288, 296  
 каков рождающий, таково  
 и порождение 253, 358
- Порядок в мире  
 открывается в том,  
 что в вещах есть мера  
 и стройное сочетание 57,  
 89–92  
 в мире — признак единого  
 Правителя 93, 104, 168, 251  
 установлен Богом Словом  
 95, 97, 98
- Посредник  
 Бог не нуждается в Сыне  
 как тварном посреднике  
 для сотворения мира  
 и Промысла о нем 248, 249  
 посредничество Сына  
 в подавании благодати 311  
 Христос — посредник  
 между Богом и людьми  
 376
- Правила церковные  
 нарушаются вторжением  
 мирских чиновников 279
- Премудрость  
 Сын Божий как ипостасная  
 Премудрость Божия 63, 95,  
 97, 101, 107, 117, 120, 126,  
 131, 132, 146, 148, 159, 167,  
 168, 170, 171, 172, 175, 176,  
 184, 185, 187, 192, 201, 202,  
 211, 213, 215, 221, 223–225,  
 241, 248, 250, 251, 259, 260,  
 263, 265, 266, 267, 272, 279,  
 280, 288, 289, 301, 305, 308,  
 309, 317, 319, 324, 326, 327,  
 332, 341, 343, 345–347, 362,  
 368, 384, 388, 389, 396, 496
- Премудрость как свойство Бога  
 174, 364  
 ее впечатление в творении  
 294, 295, 296  
 две премудрости  
 в арианском учении 160,  
 164, 255–259, 395  
 премудрость (мудрость)  
 человеческая 294, 295, 489
- Преуспение  
 Богу не свойственно  
 преуспение в силу Его  
 абсолютного совершенства  
 345, 347  
 человек способен  
 к преуспению  
 в добродетели и ведении  
 345, 346  
 преуспение Христа  
 по человечеству (см.  
 человечество Господа  
 Иисуса Христа)
- Примышление  
 «по примышлению» —  
 термин, используемый  
 в арианском учении 165,  
 265, 266, 379, 393, 395
- Причастие  
 тварь причастна Богу через  
 Слово 96, 101, 107, 108

- причастие Богу и его виды  
164, 171, 172, 193, 194, 202,  
205, 211, 300, 304, 317, 332,  
330, 336
- Причастие (Евхаристия) 320
- Промысл Божий 55, 79, 81, 95, 96,  
102–106, 113, 115–117, 119,  
120, 140, 141, 152, 245, 251,  
285, 333, 395, 408, 447, 452,  
456, 464, 480, 481, 483, 517,  
520, 521, 526, 541
- Отец промышляет обо всем  
через Сына Своего 243, 333
- Промысл отрицали  
эпикурейцы 104, 105
- Прорицатели  
все в древности было  
исполнено их прелестью  
69, 147
- Пророки ветхозаветные 113, 163,  
204, 210, 235, 246
- пророчествовали о Христе  
130–134, 136–138
- не от себя, но от Бога 301,  
308, 327, 370
- укоряют за идолослужение  
68, 69
- иногда говорят от лица Отца,  
иногда — от лица Сына,  
иногда — от лица Святого  
Духа 373
- зablуждения монтанистов  
о пророчестве 341
- Пророки новозаветные 373
- Рабство**  
выражения Священного  
Писания о рабстве  
в отношении к Сыну  
Божию — Господу Иисусу  
Христу 268
- рабы по естеству (по сравне-  
нию с Богом) — твари 269
- рабство социальное 270
- Радость Божия 295, 296
- Рай 106, 283, 286
- Рыбы**  
сотворены Богом в числе  
прочих тварей 266
- боготворятся одними  
язычниками и убиваются  
другими 78
- Саваоф, Господь Саваоф**  
вся Святая Троица 367, 368  
в том числе Сын Божий  
174, 243, 368
- Савелианство 302, 384, 386, 387,  
395, 396
- Самоумаление (кенозис) Сына  
Божия (см. Уничужение)
- Саранча 161, 256, 257
- Свет**  
Тварный, дневной,  
солнечный, видимый,  
естественный, свет звезд  
54, 60, 84, 95, 99, 129, 154,  
231, 238, 249–251, 254,  
259, 260, 302, 306, 307,  
310–312, 327, 333, 347,  
354
- Божественный, умный; Бог  
как Свет 93, 101, 102, 117,  
140, 163, 164, 168, 169, 176,  
177, 180, 193, 199, 272, 282,  
299, 303, 312, 318, 352, 358,  
367, 371, 389, 391, 393, 396,  
398
- Святая Троица**  
Она есть единая  
и нераздельная 275
- Она одновременно  
и Единица, Единый Бог  
173, 300, 390
- имеет единую сущность 161
- при единстве Ее  
божества — различие Лиц  
332, 333

- вся нетварна 174  
 единство Ее также служит  
 идеалом единства христиан  
 в Церкви 318, 319, 321  
 славословие Ей 155, 366,  
 367, 528, 574  
 Крещение во имя Ее 190,  
 261, 367, 370
- тварные образы Святой Троицы  
 250–251, 309, 313, 389–392,  
 394, 395
- Святой Дух  
 Нетварный, Благой, Божий  
 323, 366, 370, 372  
 Той же сущности, что  
 и Отец 374  
 обладает всеведением, как  
 и Отец и Сын 339, 365,  
 369  
 повелевает святым 523  
 укрепляет их на подвиг 525  
 Бог обитает в нас  
 посредством благодати  
 Святого Духа 160, 164,  
 171, 172, 193, 201, 206, 233,  
 246, 260, 269, 277, 279, 289,  
 318, 322, 323, 327, 366, 370,  
 371  
 Дарует Откровение 371,  
 373  
 Им мы возрождаемся  
 в Святом Крещении 330,  
 370, 371  
 явление Его  
 в Пятидесятнице 371  
 Им мы усыновляемся 363  
 чрез Него мы становимся  
 духоносными человеками  
 366  
 нам подается Сыном 201,  
 203, 204, 205, 321, 322, 367,  
 386  
 говорит в Священном  
 Писании через библейских
- авторов 60, 126, 197, 268,  
 270, 275, 289, 367, 370, 373,  
 520, 521  
 участвует в создании мира  
 101  
 освящает тварь 201, 237  
 объединяет нас в Церкви  
 321, 366  
 нечестиво думать, что  
 Святой Дух сотворен 366  
 Им Господь Иисус Христос  
 изгоняет бесов 374
- Святой святых 138, 139
- Святые  
 Ангелы 54, 55, 56, 106  
 люди (см. также  
 Мученики) 88, 117, 127,  
 134, 135, 157, 203, 208,  
 221–225, 330, 349, 350, 413,  
 435, 510, 518, 519, 520, 524,  
 525, 527, 546, 559, 566, 569,  
 570, 575  
 ветхозаветные  
 праведники, библейские  
 авторы (пророки  
 и апостолы) 56, 96, 113,  
 136, 138, 168, 191, 192, 196,  
 203, 204, 217, 218, 226, 250,  
 257, 260, 263, 281, 283, 300,  
 301, 309, 371, 379  
 в них присутствовал Бог  
 Слово, но не так, как во  
 Христе, т. е. существенно  
 327  
 отцы и учителя Церкви 53,  
 159, 378, 380, 382  
 радость святых на небесах  
 после земных скорбей 573  
 святым нужно  
 уподобляться своей  
 жизнью 154
- Священное Писание  
 Богодухновенно 53, 99, 100,  
 132, 326, 513

- повествует о божестве  
и вечном бытии Сына  
Божия 167, 168, 169  
о неизменяемости Божией  
191, 192, 195, 196, 203, 206,  
207  
об Адаме 55, 56  
о глубине падения человека  
60, 61, 65, 68, 135  
проповедует могущество  
Творца 186  
свидетельства о Христе  
в Ветхом Завете 134, 235,  
236, 237  
написано Богом через  
богомудрых мужей 154  
правила его толкования  
100, 101, 209, 227, 228, 262,  
263, 294, 316, 317, 327, 373  
ошибочное его толкование  
101, 138, 139, 209, 210, 281,  
300  
без подражания святой  
жизни невозможно его  
правильное понимание 154
- Сенат  
(римский), причислял кого  
хотел к богам 63
- Сластолюбие  
языческих богов в мифах  
62, 66  
люди им унижают себя 73
- Слово Божие (Бог Слово;  
см. также: Сын Божий,  
Христос Иисус)  
Слово Божие, Бог Слово,  
Слово Отчее 95, 97, 99–105,  
109, 110–114, 116–120,  
122–127, 132, 133, 136–140,  
144–149, 151, 152, 154,  
160–165, 167–169, 173–176,  
180, 181, 183–208, 212–219,  
221–234, 236, 237, 239–241,  
243–259, 263, 265–275,  
277–297, 301, 303–397, 492,  
496, 509, 518–520, 574  
по естеству — бесплотно  
104, 109, 137, 144, 324, 349  
отличие Его от слова  
человеческого 254, 255  
произнесенное 254  
созидательное 222, 250  
творящее, а не творимое  
226, 287  
Творец мира 88, 89, 93–95,  
99, 118, 119, 173, 188, 197,  
259, 268, 273, 339  
Творец вод 119  
Творец тел 119  
Творец веков 168  
есть творящая Рука Отца  
249, 250  
привело вселенную  
в устройство и озаряет ее  
Своим Промыслом 141  
Царь вселенной 85, 142  
не приобщается по Своей  
природе ничему тварному,  
зато все приобщается Его  
143  
есть неизменяемый образ  
Отца Своего (см. Образ)  
Единородный Бог (см. Сын)  
Его Вочеловечение  
(см. Воплощение)  
видимое уничтожение  
(см. Умаление Слова)  
вочеловечилось, чтобы мы  
обожились (см. Воплощение,  
Обожение)  
единосушно Отцу  
(см. Единосушие)  
пострадало плотью за нас  
54, 55, 328
- Смерть  
тела 87, 88  
следствие преступления  
Божественных заповедей,



- по зависти диавола,  
 овладела людьми 106, 107,  
 195, 200  
 человек боится ее, не желая  
 расставаться со своими  
 вождениями 56  
 не страшна, т. к. Спаситель  
 ее победил 109–111, 120
- Собор  
 в Антиохии 418  
 в Риме против савеллиан  
 (263 г.) 380  
 в Риме против ариан  
 (340 г.) 417, 433, 534  
 в Александрии против  
 ариан (338 г.) 398, 400  
 в Сардике против ариан  
 433–449, 527, 536, 537  
 в Иерусалиме 454, 478  
 в Никее, I Вселенский,  
 осудил арианство 391,  
 403–406, 419–421, 429, 457,  
 488, 547, 564, 565  
 количество отцов  
 I Вселенского Собора 422,  
 565  
 в Тире против  
 св. Афанасия, на нем  
 вопреки правилам  
 председательствовал  
 государственный чиновник  
 (комит) 402, 407, 408, 409,  
 412, 425, 466, 477  
 области, из которых  
 прибыли участники собора  
 в Сардике 542–542  
 участники собора  
 в Сардике 542
- Собственный и несобственный  
 смысл выражений 223
- Совет предвечный Божий  
 о спасении человека 292,  
 293, 383
- Создание мира 192, 193, 194
- Создатель  
 сотворил мир из ничего 96,  
 105, 109, 120, 141, 143, 160,  
 169, 174, 177, 185, 240, 243,  
 254, 307, 317, 379  
 ошибка эллинов  
 (язычников), что  
 Бог творил мир  
 из предсуществующей  
 материи 240  
 соделал род человеческий  
 из ничего 89, 107, 253
- Солнце  
 сотворено Богом 90, 183,  
 238  
 его свойства 70, 82, 83, 84,  
 98, 100, 104, 142, 149, 240,  
 247  
 его обоготворяли язычники  
 61, 81, 83  
 померкло во время  
 Крестной смерти  
 Спасителя 149, 162, 349,  
 350
- Сотелесники Христу 279, 291
- Сошествие Христа  
 во ад 320, 321
- Страдания Христовы 361, 362  
 касались только Его плоти,  
 но не Его божества 328,  
 330, 331, 376
- Сущее 55, 102, 180, 187, 240, 256  
 сущее — добро, не-сущее —  
 зло 57, 107  
 Бог — Творец и Господь  
 сущего 58
- Сущность 183, 188, 190, 201, 204,  
 211, 220, 222, 233, 237, 240,  
 241, 246, 260, 262, 297  
 Бог — превысший всякой  
 сущности 55, 89, 94, 117  
 Божественная, Единая 219,  
 245, 249, 257–259, 263, 291,  
 370–372, 376

- Отчая 161, 164, 171–173,  
175, 176, 178, 185, 191, 195,  
211, 213, 241, 242, 251, 252,  
267, 274, 285, 297, 301–304,  
305, 307, 312–315, 325, 349,  
356, 358, 359, 362, 364, 366,  
377, 386, 391–393, 395
- Сына, Бога Слова 200, 213,  
217, 219, 226, 228, 230, 231,  
267, 270, 273, 284, 295, 296,  
304, 305, 309, 310, 312
- тварная 101, 177, 246, 263,  
264, 295
- света 252
- вод 119
- тел 121
- человека 264, 366, 370
- ума 142, 252
- сущность и действия  
должны соответствовать  
друг другу 70
- Сын Божий 116, 118, 120, 127,  
131, 132, 142, 145, 148, 171,  
192, 231, 233–237, 262, 272,  
281, 290, 294, 318, 326, 337,  
339, 345, 348, 355, 358, 361,  
365, 366, 368, 380, 381, 383,  
384, 420, 455, 492, 496, 497,  
502, 509, 510, 548, 549
- существует вечно 166, 167,  
169, 170, 174, 183, 185, 389
- Всесвятой 115, 118, 334
- рождение Сына  
(см. Порождение)
- рождение Сына —  
по сущности, из сущности,  
а не по произволению 185,  
222, 253
- все имеет от Отца 243, 332,  
333
- не есть Отец 170, 178
- Единородный,  
Единородный Бог,  
Единородное Слово 96,  
119, 153, 164, 172, 228, 256,  
257, 265, 266, 274, 279, 280,  
282, 294, 296, 316, 317, 327,  
458, 492, 496
- Первородный (первенец)  
279, 280–282, 292, 299,  
308,  
есть Слово и Премудрость
- Отчая (см. Слово,  
Премудрость)
- единосущен Отцу  
(см. Единосущие)
- единоприроден Отцу 213
- есть собственное
- Порождение Отца,  
Отчей сущности  
(см. Порождение)
- Начертание Отца 172, 176,  
299
- Образ Отца (см. Образ)
- Сияние 101, 168–170, 172,  
176, 180, 181, 184, 201,  
204, 213, 215, 250, 253,  
254, 259, 260, 271, 299,  
305, 312, 326, 352, 358,  
384, 389, 393, 396
- есть Воля (Изволение)  
Отца (см. Воля)
- во всем подобен Отцу 241,  
309
- через Него все создано 182,  
222, 246, 368
- в том числе человеческий  
род 234
- есть Господь вселенной  
232, 233
- Бог 152, 153, 165, 204, 304,  
326, 375
- свидетельства о Его  
божестве в Священном  
Писании 251, 252
- неизменен 190–192, 195, 196
- не есть тварь 236, 274, 281
- Первосвященник 227–229

- Царь (Всецарь) 55, 237, 502  
 собствен сущности Отца  
 164, 175, 242, 302, 304, 315  
 Спаситель людей 116  
 бесчестие против Сына  
 есть бесчестие и против  
 Отца 181, 189  
 стал в Воплощении  
 Сыном Человеческим 200,  
 327
- Сыновство**  
 Божие (по естеству) 253  
 человеческое (по естеству)  
 253, 255  
 Христа по человечеству  
 204, 205  
 по естеству (по сущности)  
 и по благодати  
 (по причастию) 193, 276,  
 277, 300, 316, 366  
 и рабство 223, 224
- Сыны Божии**  
 по благодати 198, 317, 318,  
 323, 365, 375  
 мы делаемся ими в Святом  
 Крещении 367
- Творение, тварь**  
 ее изменчивость 161, 191,  
 192, 206, 339  
 во Христе — новая тварь  
 172, 282, 287
- Тело**  
 его свойства  
 и деятельность 86  
 составляется из различных  
 членов 83  
 недвижимно 87  
 злоупотребление  
 телесными силами 58  
 по природе смертно 86–88  
 временно 86  
 есть часть мира 142  
 мира (см. Мир)
- Тело Христово (плоть Христова),**  
 (см. также Плоть Христова,  
 Человечество Христова)  
 есть Тело Самого Бога  
 Слова 279, 328, 329, 331,  
 337, 347, 396  
 по природе отлично  
 от божества 283, 368, 396  
 причины явления Бога  
 Слова во плоти 120  
 как завеса божества 126,  
 227, 282  
 восприятие плоти  
 в Воплощении  
 не поработило божества  
 118, 233  
 отсутствие отца по плоти  
 136  
 от корня Иессеева 139  
 тварное 119, 227, 265, 268,  
 273, 278, 282, 286, 287, 392,  
 393  
 истинное 286, 287, 337  
 возрастало с годами 346  
 чистое и безгрешное 110  
 смертное 115, 121, 203  
 но Бог сохранил его  
 от тления (см. Нетление)  
 было принесено в жертву  
 (см. Жертва Христова)  
 было укрепляемо в земной  
 жизни божеством Бога  
 Слова 122  
 его немощи и естественные  
 свойства 118, 206, 337, 348  
 после Воскресения  
 сложило с себя  
 мертвенность 343  
 имело общую со всеми  
 телами сущность  
 человеческого тела 121  
 сродство и подобие плоти  
 Христа (Его человечества,  
 Его тела) с нашими телами,

- с нами 110, 116, 198, 230, 281, 286, 287, 291, 318, 346, 386, 519, 520 (см. также — Сотелесники Христу) им одержана победа над дьяволом 286
- опровержение еретических мнений о Теле Христовом 261, 265
- Слово принимает на Себя смертное тело, чтобы уничтожить смерть 208, 209
- Слово осватило его 143, 205
- Слово ест и пьет по телесной природе, пребывая при этом Словом 118
- воспринятое Словом не потерпело тления (см. Тление)
- Господь воскресил его в третий день и явил непричастным тлению (см. Воскресение)
- воспринятое Богом Словом не могло остаться мертвым по причине обитания в нем Жизни (см. Воскресение, Бессмертие)
- есть начаток Церкви 368
- Тень**
- Ветхий Завет — тень Нового Завета 216, 227
- Тление**
- как результат грехопадения 106–111, 115, 120, 127, 132, 144, 233, 281, 289, 330, 331
- может быть прекращено только смертью 110
- побеждено и уничтожено Христом 123, 132, 346
- плоть Христова не претерпела тления
- в результате Воскресения 122, 331
- не будет после Всеобщего Воскресения 351
- Ум**
- способен к богопознанию 55
- бывает горé, если не занят телесными предметами 55
- уклонился от Бога, занявшись собой 56
- Уничижение (умаление, обнищание) Сына Божия (кенозис) 103, 104, 133, 142, 152, 195, 196, 198, 199, 203, 221, 230, 235, 325, 346, 347, 361, 364, 368, 374, 385**
- цель самоумаления Сына Божия 365
- уничижительные высказывания в Священном Писании о Христе и их значение 230, 325, 350, 351, 365, 384, 385, 396
- Усыновление**
- Богом человека во Христе 279, 318, 354, 365, 366, 367, 369, 375
- всей твари во Христе 282
- Учение Христово**
- наполнило вселенную 148, 149, 214
- вопиет о себе 53
- приступив к нему, люди перестали бояться смерти 128, 129
- воцарило мир даже у воинственных варваров 150–153
- «Фалия»**
- поэтическое произведение Ария 157, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 256, 382

- Финикийцы**  
изобретатели  
письменности 72
- Храм**  
ветхозаветный 139, 346, 519,  
христианские (см. также церковь) 411, 478, 495, 497, 498, 548, 574, 575  
тело Христа как храм Его божества 110, 121, 123, 126, 131, 346, 362, 363, 368  
человек как храм Божий, храм Духа Святого 172, 198, 202, 290, 291, 351, 370, 509  
храмы языческие 74, 80
- Христос Иисус** (см. также Сын Божий, Слово, Сошествие Святого Духа на Иордане, Воскресение, Вознесение, Человечество)  
есть одновременно Бог и человек 376  
истинное Отчее Слово, Спаситель всех 55, 59, 78, 102, 125, 147  
Искупитель 172  
превечный Божий Сын 230  
Бог во плоти, плотоносный Бог 232, 366  
есть истинный Сын Божий, Слово и Отчая Премудрость, а не произведение, не тварь 230
- Церковь**  
есть единое Тело Христово 320, 364, 375  
носит отпечатление и образ Сына Божия 296  
брань против нее ариан 400, 415
- Единая, Кафолическая (Соборная) 414, 415, 422, 427, 429, 436, 439, 464, 465, 473, 474, 479, 493, 509, 531, 533, 546–549, 554, 556, 572, 575  
что принято однажды Церковью и утверждено Соборами, то не должно нарушать немногим 419  
нельзя вносить в нее расколы и разделения 125  
поместная 405, 411, 413, 427, 450, 452, 454, 502, 514, 515, 530, 534, 550, 553, 555  
храм 410, 412, 445, 472, 480, 495, 502, 515, 526, 559, 560
- Чаша**  
Христова 323, 330, 331, 347, 349, 350, 375  
церковная, ее якобы сокрушил пресвитер по распоряжению св. Афанасия 407, 409–415, 420, 425, 428, 443, 458, 460, 461, 464, 467, 470, 472, 479, 480, 482, 530
- Человек**  
Бог сотворил человека по Своему образу Словом Божиим (см. также Образ) 55, 60, 88, 89, 101, 106, 108, 112  
сотворил человека, чтобы быть в нетлении 196, 197  
предназначение человека 55  
по природе, как сотворенный из ничего — смертен 107
- Человеческие жертвы**  
некоторые язычники дошли до такого безумия 79

- 
- Человечество (человеческая природа)  
способна к преуспеянию в добродетели и ведении 345
- Человечество (человеческая природа) Господа Иисуса Христа  
сотворенное, а не нетварное 265, 273  
его свойства 335, 340, 347, 519, 520  
ариане его свойства усваивают божеству Христа 323, 335  
Христос преуспевал по человечеству в премудрости 324, 344–347  
по человечеству Своему Христос приемлет славу, честь и т. п. 336, 363, 368, 369
- Человечество (человеческий род) его основания потенциально заключались в Адаме 266
- Четыредесятница 495, 515, 564
- Эпикурейцы  
баснословят против Промысла 104
- Язычники**  
клеветуют на наше учение 150  
их возражения против воплощения Бога 132, 143  
громили христианские храмы в Александрии 413  
не должно Святые Тайны выставлять на позор язычникам 410

---

---

**ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ**  
**к первому тому Творений**  
**святителя Афанасия Великого**

- Аварим, гора 522  
Августалиана 478  
Августамника 453  
Авксум 505, 508  
Агриппиния 539  
Адрианаполь 514, 531  
Азия 449  
Азот 560  
Аквилея 450, 487, 489, 495  
Александрийская область 467  
Александрия 400, 403, 412–413,  
419, 421, 427–430, 443, 446,  
450, 453, 454, 458, 460, 463,  
478–479, 482, 488, 503, 536,  
537–538, 539, 541, 544, 549,  
568, 570  
Аммонияка Ливийская 509, 568  
Анкира Галатийская 430, 446, 514  
Антарад 514, 531  
Антинополь 467  
Антиополитская область 463  
Антиохия 417, 427, 434, 445, 461,  
512, 514, 539, 552  
Апулия 399, 434, 543  
Аравия 399, 435, 445  
Арелат (Арль) 544  
Аркадия 62  
Армения 500, 538, 539  
Арсиноя 467  
Асия 531  
Атриви 467  
Африка 399, 434, 448, 543  
Ахаия 399, 435, 543  
Баланей 514, 531  
Барка 564  
Беотия 146  
Британия 399, 543  
Бруттий 399, 543  
Вавилон 568  
Виминаций 489  
Веррия (Верия) 514, 531  
Вирит (Бейрут) 405, 532  
Вифания 324  
Вомофея 461  
Вуваст 467  
Вусири 467  
Газа 446, 514, 531  
Галатия 399  
Галлия 399, 400, 427, 434, 448,  
482–484, 488–489, 517, 543,  
556  
Галлия Верхняя 539  
Гиркания 150  
Дакия 399, 434, 543

- Далмация 399, 543  
Дамаск 518  
Дардания 399, 435, 543  
Дельфы 146  
Дикелла 461  
Диосполь 467  
Додона 64, 146  
Египет 62, 64, 146, 246, 399, 400,  
403, 416, 424, 425, 428, 430,  
435, 438, 444, 448, 454, 461,  
463, 466–467, 472–473,  
475–476, 478, 484, 492,  
516–517, 522–523, 526,  
533–534, 537, 541, 543, 567,  
568  
Едесса 450  
Емеса 532  
Ермефон 467  
Ермополь 467  
Ефес Асийский 445  
Иерусалим 135, 138, 139–140, 454,  
478  
Илион 67  
Илиопольский округ 467  
Иордан, река 202  
Ираклеополь 467  
Ираклия 434, 445  
Исаврия 399, 449, 543  
Испания 399, 434, 517, 543, 552  
Италия 399, 424, 434, 448, 498,  
543, 546  
Иудейское царство 139  
Калабрия 399, 434, 543  
Кампания 399, 434, 539, 543  
Каппадокия 515, 570  
Капуя 539  
Кармил, гора 524  
Кесария Каппадокийская 489  
Кесария Палестинская 406, 445  
Кизик 570  
Килесирия 429  
Киликия 440  
Килополь 467  
Кин 467  
Кипр, остров 399, 448, 543  
Клеопатрида 467  
Клиσμα 568  
Константинополь 408, 532, 570  
Копта 467  
Корсика, остров 543  
Крит, остров 62, 64, 399, 435, 543  
Кусы 467  
Кукуз Каппадокийский 514, 532  
Лаодикия 434, 445, 512, 570  
Леонтополь 467  
Ливия 146, 381, 399, 400, 416, 425,  
438, 453–454, 466, 478, 484,  
509, 516–517, 537, 541, 543,  
567–568  
Ликия 146, 399, 543  
Ликополь 467  
Литополь 461, 467  
Мадиам 518, 522, 526  
Македония 399, 435, 543  
Максианопольский округ 467  
Мареот 411–412, 414, 420, 425–  
426, 428, 435, 438, 443–444,  
460, 467–468, 470–475,  
479–480  
Медиолан 455, 488, 544, 546, 570  
Мемфис 467  
Метили 467  
Мисия 399, 434, 543  
Мирсина 461  
Мурсия Паннонская 445  
Назарет 383, 519  
Наисс 488  
Нерониада 434, 445  
Никея 186, 403, 405, 467, 551  
Никомидия 405, 532, 570  
Номва 565  
Норик 399, 434, 543  
Оазис верхний 568  
Оксиринх 467  
Палестина 399, 429, 435, 445, 449,  
543  
Палтос 514, 531  
Паннония 399, 412, 434, 543



- Памфилия 399  
Парембола 467  
Парос 62  
Пелусий 467  
Пентаполь 381, 387, 399–400, 416,  
466, 478, 484, 543, 568  
Петра Палестинская 538  
Пирей 65  
Питивион 487  
Пицен 399  
Понт 532  
Псаммафий 458, 461  
Псиабла 568  
Птеменкирский монастырь 463  
Птоммаида 467  
Рим 398, 417, 434, 478, 483, 523,  
531, 533, 536, 542–543,  
547–548, 570  
Родопа 435  
Романия 547  
Саис 467  
Самария 522  
Сардика 398, 433, 435, 438, 441–  
443, 445  
Сардиния, остров 399, 434, 543  
Севеннит 467  
Секонтарур 480  
Сиена 568  
Синай, гора 285  
Сингара Месопотамская 532  
Сингидун Мизийский 445  
Сион, гора 270  
Сирия 403, 454  
Сиския 399, 434, 543  
Сирмий 532, 570  
Сицилия, остров 399, 543  
Содом 574  
Тан 467  
Тафосир 461  
Тентиры 467  
Тир Финикийский 404, 408, 411–  
415, 420, 425, 428, 461, 466,  
468, 472, 474–475, 480–481  
Триверы (Трир) 483, 495, 546  
Триполи 531  
Тусция 399  
Факусы 467  
Фарвефский округ 467  
Фаск 461  
Фено 562  
Фессалия 399, 435, 543  
Фессалоника 354  
Фиваида 400, 453, 463, 467, 478,  
509, 543  
Финикия 429  
Фракия 399, 429, 435, 538  
Фригия 158, 449  
Фтенеги 467  
Хеневри 461  
Эпир 399, 435

---

---

## СОКРАЩЕНИЯ

ПСТСО	Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская Благовонница. М., 2007–. Т. 1–8.
ТСО	Творения святых отцов в русском переводе. М., 1843–1917.
Angl.	Codex Anglicanus (XVI в.).
Basil.	Codex Basiliensis graecus (XIII в.).
Colb.	Codex Colbertinus 3931.
Editi	Издания греческого текста Творений свт. Афанасия до издания в PG.
Edit. Commel.	Sancti Patris nostri Athanasii Alexandrini Opera omnia / Editio Jerome Commelin. Heidelberg, 1601.
Felck. (anonymi 1, 2, 4, 5)	Ad opera S. patris nostri Athanasii... appendix: in qua elogia Athanasio a veteribus tributa, fragmenta et tituli operum amissorum, extantium etiam lectiones variæ copiosissimæ... collecta omnia opera & studio P. F. C. [i.e. Petri Felckmanni Coronaei.]. (Sancti Patris nostri Athanasii Alexandrini Opera omnia / Editio Jerome Commelin. Heidelberg, 1601.)
Gobl.	Codex Goblerianus (1319 г.)
NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers. Series II. Vol. 4. N.-Y., 1903.
PG	Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Paris, 1857–1866.
PL	Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina. Paris, 1854–1864.
Reg.	Codex Regius 200.
Reg. 2.	Codex Regius 2284 (XI в.).
SC	Sources chrétiennes. Paris, 1942–.
Seg.	Codex Seguerianus graecus 45 (XII в.).
TLG	Thesaurus Linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature (URL: <a href="http://www.tlg.uci.edu/">http://www.tlg.uci.edu/</a> ).

---

---

## Хронологическая таблица жизни и эпохи свт. Афанасия Великого<sup>1</sup>

258 г.	случай с двумя Дионисиями: свт. Дионисием Александрийским и свт. Дионисием Римским.
295–299 гг.	рождение св. Афанасия в Александрии.
Май 325 г.	I Вселенский Собор, осуждение Ария; св. Афанасий в сане диакона сопровождает свт. Александра Александрийского на Соборе и активно выступает там против ариан.
8 июня 328 г.	избрание св. Афанасия на Александрийскую кафедру.
Пасха 329 г.	первое Пасхальное послание, адресованное пастве.
329–334 гг.	пастырские поездки в Фиваиду, Пентаполь, оазисы Ливийской пустыни и район дельты Нила.
11 июля 335 г.	отправление из Александрии на собор в Тир, где произошло низложение свт. Афанасия.
Сентябрь 335 г.	Иерусалимский собор и принятие в церковное общение сторонников Ария, умершего за несколько дней до собора.
6 (7) ноября 335 г.	ссылка свт. Афанасия в Трир (1-я ссылка 335–337 гг.).
336 г.	написание Евсевием Кесарийским трактатов «Против Маркелла» и «Церковное богословие».
336 г.	Константинопольский собор и осуждение Маркелла Анкирского.
22 мая 337 г.	смерть св. имп. Константина.

---

<sup>1</sup> Взято из книг: *Morales Xavier*. La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie. Paris: Inst. d'Études Augustiniennes, 2006. P. 563–565; *Kannengiesser Ch*. Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie // Collection «Jésus et Jésus Christ». Desclee, 1990. № 45. P. 189. Публикуется с небольшими добавлениями и изменениями. — *Ред.*

---

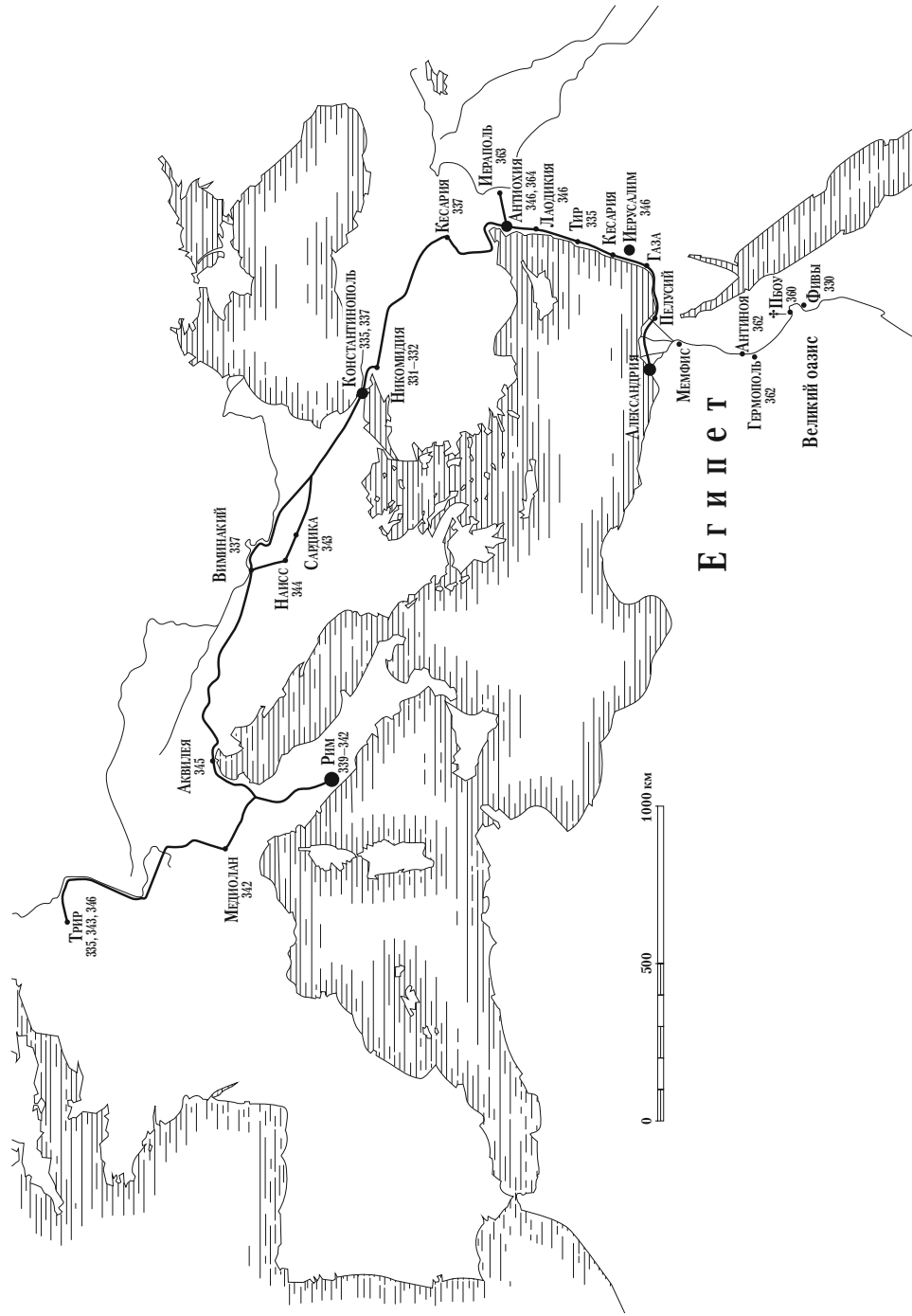
23 ноября 337 г. Конец 337 г.	возвращение свт. Афанасия в Александрию. первое антиарианское произведение свт. Афанасия: 10-е Пасхальное послание на 338 г. Прежде были уже написаны «Против язычников» и «О Вочеловечении».
338 г. Лето 338 г. Начало 339 г.	свт. Афанасий собирает Собор в Александрии. посещение преп. Антонием Великим Александрии. собор в Антиохии; Евсевий Константинопольский (бывший Никомидийский) вынуждает назначить на кафедру в Александрию Григория Каппадокийца.
18 марта 339 г.	свт. Афанасий вынужден покинуть Александрию и скрывается в Египте.
22 марта 339 г. Весна 339 г. 339–340 гг. 16 апреля 339 г.	Григорий Каппадокиец вступает в Александрию. «Окружное послание» свт. Афанасия. «IV Слово против ариан». свт. Афанасий покидает Египет и едет в Рим (2-я ссылка — 339–346 гг.; «Послание к монахам», «Послание о смерти Ария»).
Начало 340-х гг. Зима 340–341 гг. До 341 г.	I и II «Слова против ариан». Римский Собор и реабилитация свт. Афанасия. Беседа на слова: <i>Все предано Мне Отцем Моим</i> (Мф. 11:27).
Лето 341 г.	Антиохийский собор и т. н. «четвертая Антиохийская формула».
343 г.	Собор в Сардике (западных) и собор в Филиппополе (восточных).
26 июня 345 г. 21 октября 346 г. 18 января 350 г. Начало 350 г.	смерть Григория Каппадокийца. возвращение свт. Афанасия в Александрию. узурпатор Магненций убивает имп. Константа. Антиохийский собор и избрание Георгия Каппадокийца на Александрийскую кафедру.
28 сентября 351 г.	поражение Магненция; имп. Констанций становится полновластным правителем всей империи.
Осень 351 г. 355 г.	первый собор в Сирмии. Миланский собор; Констанций вынуждает осудить свт. Афанасия.
8–9 февраля 356 г.	свт. Афанасий покидает Александрию и скрывается в пустыне у монахов (3-я ссылка — 356–362 гг.).
15 февраля 356 — 24 февраля 357 гг.	Послание к епископам Египта и Ливии.
24 февраля 357 г. Лето 357 г.	Георгий Каппадокиец вступает в Александрию. второй собор в Сирмии; большинство восточных (омии) осуждают использование выражений

	«сущность», «единосущный», «подобосущный» в триадологии.
350–355 (358–359) гг.	«Апология против ариан», «О Никейском Соборе» и «О выражениях Дионисия» свт. Афанасия.
357–359 гг.	«III Слово против ариан» свт. Афанасия.
357–360 гг.	Послания к Серапиону.
Пред Пасхой 358 г.	Анкирский собор; восточные омиусиане выступают против второй Сирмийской формулы и возрождения арианства.
Лето 358 г.	третий собор в Сирмии; омии и омиусиане приходят к согласию.
2 октября 358 г.	Георгий Каппадокиец покидает Александрию.
Весна 359 г.	свт. Иларий Пиктавийский пишет «О соборах или о вере восточных».
22 мая 359 г.	четвертый собор в Сирмии; «датированная вера».
21–27 июля 359 г.	собор в Аримине в Италии (западный).
27 сентября – 1 октября 359 г.	собор в Селевкии в Исаврии (восточный).
10 октября 359 г.	«Никская формула» во Фракии.
Конец 359 г.	свт. Афанасий пишет гл. 1–29, 33–55 «О соборах».
31 декабря 359 г.	Константинопольский собор, победа омиинства.
Январь 360 г.	Константинопольский собор, столичную кафедру занимает арианин Евдоксий Антиохийский.
15 февраля 360 г.	освящение церкви Святой Софии в Константинополе.
До марта 360 г.	избрание св. Мелетия епископом Антиохийским, его низложение через месяц и замещение Евзоем.
Начало 361 г.	Антиохийский собор.
3 ноября 361 г.	смерть Констанция.
Конец 361 г.	«Послание о соборах» свт. Афанасия, гл. 30–31.
26 ноября 361 г.	возвращение Георгия Каппадокийца в Александрию.
24 декабря 361 г.	убийство языческой толпой Георгия Каппадокийца в Александрии.
21 января (или февраль) 362 г.	возвращение свт. Афанасия в Александрию.
Февраль 362 г.	«Жизнь св. Антония», «Апология своего бегства», «Апология Констанцию».
Весна 362 г.	Александрийский Собор, «Томос к антиохийцам» свт. Афанасия.
362 г. (после Александрийского Собора)	Послание свт. Афанасия к Руфиниану.

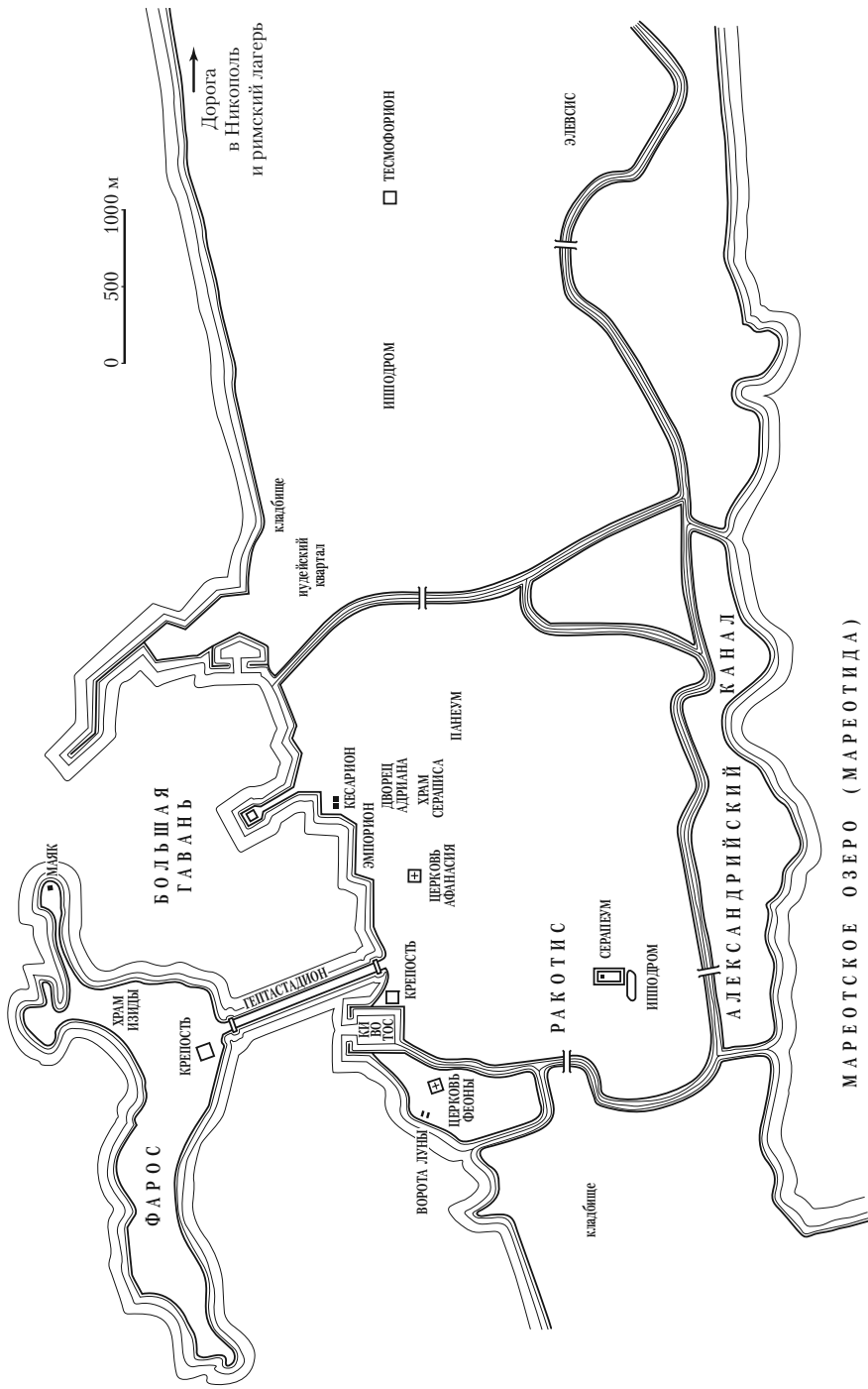
---

24 октября 362 г.	имп. Юлиан Отступник изгоняет свт. Афанасия из Александрии (4-я ссылка 362–363 гг.).
26 июня 363 г.	смерть имп. Юлиана Отступника.
6 сентября 363 г.	отправление свт. Афанасия на встречу с императором Иовианом в Иераполе.
Перед осенью 364 г.	«Против Евномия» свт. Василия Великого.
5 мая 365 г.	последнее изгнание свт. Афанасия (5-я ссылка — 365–366 гг.).
1 февраля 366 г.	возвращение свт. Афанасия из ссылки; «Послание к Эпиктету», «Послание к Адельфию», «К Марцеллину об истолковании Псалмов».
24 сентября 366 г.	смерть Либерия, папы Римского.
370 г.	избрание св. Василия Великого епископом Кесарийским.
Лето 371 г.	Римский Собор под руководством папы Дамаса, осуждение Ариминской формулы и арианина Авксентия Медиоланского.
Зима 371–372 гг.	миссия диакона Сабина из Медиолана на Восток, «Послание к африканским епископам» свт. Афанасия.
2 мая 373 г.	смерть свт. Афанасия в Александрии.
1 января 379 г.	смерть свт. Василия Великого.
380 г.	св. Григорий Богослов становится архиепископом Константинопольским и в 380–381 гг. произносит Похвальное слово свт. Афанасию Великому в Константинополе.
381 г.	II Вселенский Собор и окончательное осуждение арианства и духоборчества.

# Карта Римской Империи IV века с местами и датами пребывания, маршрутами передвижений свт. Афанасия Великого<sup>1</sup>



# Карта Александрии IV века



<sup>1</sup> Карты сделаны на основании карт, помещенных в издании: Histoire aérophale. SC. № 317. Paris, 1985.



---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

*Митрополит Омский и Таврический Владимир*  
Предисловие к первому тому Творений  
Святителя Афанасия Великого..... 7

***А. И. Сидоров, П. К. Доброцветов***

**СВЯТИТЕЛЬ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ.  
ЖИЗНЬ, ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ, ТВОРЕНИЯ  
И ОСНОВНЫЕ ИНТУИЦИИ ЕГО УЧЕНИЯ..... 16**

I. Жизнь и церковное служение..... 16

    Ранний период жизни..... 16

    Первый период архиерейского служения..... 19

    Второй период архиерейского служения..... 24

II. Творения святителя Афанасия..... 30

III. Основные интуиции учения святителя Афанасия..... 38

    Учение свт. Афанасия о Святой Троице..... 39

    Учение свт. Афанасия о Домостроительстве спасения..... 42

    Св. Афанасий как богослов и его значение для Церкви..... 45

### **СВЯТИТЕЛЬ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ**

**ТВОРЕНИЯ АПОЛОГЕТИЧЕСКИЕ..... 53**

Слово против язычников..... 53

Слово о Вочеловечении Слова  
и явлении Его к нам в теле..... 103

**ТВОРЕНИЯ ДОГМАТИКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ..... 156**

Против ариан слово первое..... 156

Против ариан слово второе..... 220

Против ариан слово третье..... 299

О явлении во плоти Бога Слова и против ариан..... 361

О Дионисии, епископе Александрийском, а именно, что он, как и Никейский Собор, думает противно арианской ереси, и напрасно клеветают на него ариоманиты, будто бы он единомыслен с ними.....	378
--	-----

## **ТВОРЕНИЯ ИСТОРИКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ..... 398**

Апология против ариан .....	398
Апология Афанасия, архиепископа Александрийского, перед царем Констанцием .....	485
Апология своего бегства во время гонения, произведенного дуком Сирианом .....	512
История ариан .....	529

## **ПРИЛОЖЕНИЕ**

### ***Иеромонах Кирилл (Лопатин)***

### **УЧЕНИЕ СВЯТОГО АФАНАСИЯ ВЕЛИКОГО О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ**

<b>(Сравнительно с учением о том же предмете в первые три века).....</b>	<b>577</b>
--	------------

#### **ВВЕДЕНИЕ**

Общий исторический очерк различных направлений в уяснении христианских истин веры до св. Афанасия включительно. Краткая характеристика каждого из этих направлений и Афанасиева по преимуществу.....	579
---	-----

<b>ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ. УЧЕНИЕ О БОГЕ ОТЦЕ .....</b>	<b>587</b>
---	------------

#### **Часть первая**

Положение учения о Боге Отце в церковно-отеческой литературе. Причины, объясняющие, почему учение о Боге Отце в церковно-отеческой литературе излагалось всегда кратко и в связи с учением о прочих Лицах Святой Троицы, преимущественно в связи с учением о Сыне Божиим. Главные особенности учения о Боге Отце в церковной литературе трех первых веков.....	587
---	-----

#### **Часть вторая**

Мнимый субординационизм в учении св. Афанасия о Боге Отце. Объяснение данных, на основании которых обычно подозревался в субординационизме св. Афанасий.....	592
--	-----

## ОТДЕЛ ВТОРОЙ. УЧЕНИЕ О СЫНЕ БОЖИЕМ

Причины сосредоточенного внимания и интереса к богословствованию о Сыне Божиим во все времена христианства .....	597
Часть первая .....	597
Глава 1. Учение о Сыне Божиим церковных писателей-апологетов. Общий вывод из учения о Сыне Божиим апологетов.....	597
Глава 2. Учение о Сыне Божиим церковных писателей-полемистов — Ириней Лионского, Климента Александрийского, Тертуллиана, Оригена и Дионисия Александрийского.....	606
Обобщения и выводы из всего трехвекового периода учения о Сыне Божиим .....	624
Часть вторая .....	626
Глава 1. Происхождение арианства и характеристика его. Источники для изложения арианства в первоначальном его виде. Изложение в связном целом общих черт учения Ария о Сыне Божиим. Столкновение арианства с Православием и борьба между ними. Причины, способствовавшие особенно сильной возбужденности в полемике представителей той и другой стороны. Св. Афанасий — первый и главный представитель в полемике с арианами со стороны православных; сохранившиеся до настоящего времени письменные памятники борьбы его с арианами как источники для изложения этой борьбы .....	626
Глава 2. Полемика св. Афанасия с арианами. Постановка полемики. Полемика на почве философии. Разбор положений, что: 1) Сам Бог не может входить в непосредственные отношения к миру и что 2) для общения Бога с миром должен быть посредник — существо, с одной стороны, бесконечное, а с другой — конечное. Принципы, высказанные св. Афанасием в полемике его с арианами на философской почве .....	631
Глава 3. Полемика св. Афанасия с арианами на почве Священного Писания. Разбор различных цитат из Ветхого и Нового Заветов, приводимых арианами в пользу их учения.....	639
Глава 4. Полемика св. Афанасия с арианами на почве Священного Предания. Разбор различных цитат из сочинений учителей Церкви трех первых веков .....	656

Глава 5. Poleмика св. Афанасия с арианами на почве общехристианского сознания. Выяснение той мысли, что арианство в корне подрывает христианство и лишает христианина всяких надежд на спасение .....	659
Глава 6. Опровержение св. Афанасием влоростепенных положений арианства. Значение полемики св. Афанасия с арианами.....	663
Часть третья.....	669
Глава 1. Формы, под какими предложено св. Афанасием учение о Сыне Божием. Образы Премудрости, воли или силы, Слова, духовного образа Отца .....	669
Глава 2. Анализ понятия «Сын». Главный и существенный предикат этого понятия — «рождение». Выяснение этого предиката св. Афанасием путем различения понятий рождения и творения. Рождение как акт природы, исключаяющий всякую мысль о принуждении и свободе, но не противоречащий свободе. Определение понятия рождения Сына Божия от Бога Отца как рождения из существа по воле Отца. Смысл, в каком Сын Божий называется рожденным от Отца. Разбор арианских возражений против чистоты и правильности представлений св. Афанасием акта рождения Сына Божия от Бога Отца.....	676
Глава 3. Учение св. Афанасия о божестве Сына Божия. Учение о Божеских свойствах Сына Божия и разбор арианских возражений против этого учения. Учение об ипостасном бытии Сына Божия.....	687
Глава 4. Выяснение возможности бытия двух Лиц в одном существе Бога; подобия, употреблявшиеся для этого св. Афанасием. Смысл и значение указанных подобий. Рассмотрение эпитетов, прилагавшихся св. Афанасием ко второму Лицу Святой Троицы для обозначения одновременно и тождества и различия Его от Отца. Сравнительная оценка учения св. Афанасия о Сыне Божием.....	691
ОТДЕЛ ТРЕТИЙ. УЧЕНИЕ О СВЯТОМ ДУХЕ .....	704
Часть первая	
Отсутствие научной постановки учения о Духе Святом до конца II века и причины этого обстоятельства. Учение о Духе Святом церковных писателей-полемистов. Учение о Духе Святом св. Иринея Лионского, Тертуллиана и Оригена. Общее заключение о трехвековом периоде учения о Духе Святом.....	704

Часть вторая.....	711
Глава 1. Происхождение духоборческой ереси и заслуги св. Афанасия в борьбе с нею. Характеристика духоборческих волнений. Решение вопроса о том, кто были духоборцы, с которыми боролся св. Афанасий. Объяснение названия <i>тропикої</i> . Сообщение Серапиона Тмуитского о происхождении тропиков и мнение Фойта о значении их в ряду прочих духоборческих сект.....	711
Глава 2. Poleмика св. Афанасия с духоборцами на почве Священного Писания. Общее заключение о полемике св. Афанасия с духоборцами.....	715
Часть третья.....	725
Глава 1. Учение о единосущии Святого Духа с Сыном Божиим и с Богом Отцом и решение недоумения, почему св. Афанасий более говорит о единосущии Святого Духа с Сыном Божиим, чем с Богом Отцом. Вопрос о субординационизме св. Афанасия в учении о Духе Святом.....	725
Глава 2. Учение св. Афанасия об ипостасном бытии Святого Духа. Решение недоумений, возникающих при исследовании учения св. Афанасия об ипостасном бытии Святого Духа. Опровержение мнения о том, что будто св. Афанасий был сторонником учения о <i>per Filium</i> , или о <i>Filioque</i> . Заключение относительно учения св. Афанасия о Духе Святом.....	729
ОТДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ. УЧЕНИЕ О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ ВООБЩЕ.....	738
Часть первая	
Отсутствие научной постановки общего учения о Святой Троице до периода церковных писателей-апологетов. Слабые проблески научности в общем учении о Троице св. Ириния Лионского и Климента Александрийского. Большая сравнительно степень научности в учении о Святой Троице Тертуллиана и Оригена. Общий взгляд на состояние учения о Святой Троице в три первых века.....	738
Часть вторая.....	749
Глава 1. Происхождение савеллианства. Учение савеллиан.....	749
Глава 2. Poleмика св. Афанасия с савеллианами. Причины, побудившие св. Афанасия к этой полемике,	

и отношение ее к полемике св. Афанасия с арианами. Характеристика полемики св. Афанасия с савеллианами и изложение этой полемики.....	755
Часть третья.....	765
Глава 1. Общие замечания св. Афанасия о догмате Троичности. Вселенская вера как основание учения св. Афанасия о Святой Троице. Понятия о единстве Лиц Святой Троицы и о различии Их и разбор мнений о субординационизме св. Афанасия. Учение св. Афанасия о внешних отношениях Лиц Святой Троицы .....	765
Глава 2. Терминология св. Афанасия в учении о Святой Троице. История употребления терминов <i>οὐσία</i> , <i>φύσις</i> , <i>ὑπόστασις</i> и <i>πρόσωπον</i> до св. Афанасия, при нем и отчасти после него .....	776
Заключение.....	785
Сокращения названий Творений свт. Афанасия Великого в монографии иеромонаха Кирилла (Лопатина) «Учение св. Афанасия Великого о Святой Троице» .....	789
Указатель цитат из Священного Писания к первому тому Творений святителя Афанасия Великого.....	790
Именной указатель к первому тому Творений святителя Афанасия Великого.....	803
Предметный указатель к первому тому Творений святителя Афанасия Великого.....	826
Географический указатель к первому тому Творений святителя Афанасия Великого.....	848
Сокращения .....	851
Хронологическая таблица жизни и эпохи свт. Афанасия Великого .....	852
Карта Римской Империи IV века.....	856
Карта Александрии IV века.....	857

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ ТВОРЕНИЙ СВЯТЫХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ  
И ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

Том 8

Святитель Афанасий Великий,  
Архиепископ Александрийский

Творения в трех томах

Том первый

Творения  
апологетические  
догматико-полемические  
историко-полемические

Под общей редакцией  
Митрополита Омского и Таврического  
ВЛАДИМИРА

Руководитель проекта  
профессор, доктор церковной истории  
А. И. Сидоров

Ведущий научный редактор  
кандидат богословия, кандидат философских наук  
П. К. Доброцветов

*Художественное оформление*  
А. Е. Пацхверия

*Редактор*  
Е. Л. Чеканова

*Над книгой работали:*  
А. И. Сидоров, иерей Роман Колесников, иерей Иоанн Кечкин,  
П. К. Доброцветов, С. А. Виноградов, А. А. Ашмарин

*Исполнительный редактор серии*  
А. Н. Доброцветова

*Корректор*  
О. В. Грецова

*Редакция благодарит за помощь в работе над изданием*  
Д. Е. Афиногенова, Н. Б. Филимонову, С. Л. Жарова, А. В. Шпак

*Верстка*  
Г. Н. Шафигуллина

Подписано в печать 07.09.2015.  
Формат 70x108/16. Печать офсетная.  
Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург».  
Печ. л. 54. Тираж 5 000 экз. Заказ

Адрес издательства: 109012, г. Москва, ул. Никольская, д. 7/9, строение 6  
[www.blagozvon.ru](http://www.blagozvon.ru)

Отпечатано с электронных носителей издательства:  
ОАО «Тверской полиграфический комбинат».  
170024, г. Тверь, пр-т Ленина, д. 5.  
Телефон: +7(4822) 44-52-03, 44-50-34,  
телефон/факс +7(4822) 44-42-15.  
E-mail: [tpk@tverpk.ru](mailto:tpk@tverpk.ru); [sales@tverpk.ru](mailto:sales@tverpk.ru)